
تشارلز تايلور
عصر علماني
ترجمة: نوفل الحاج لطيف
مكتبة العربي
PDF
Jadawel جداول

عصر علماني

CHARLES TAYLOR

A SECULAR AGE

Published by arrangement with Harvard University Press

تشارلز تايلور

عصر علماني

ترجمة: نوفل الحاج لطيف





الكتاب: عصر علماني
المؤلف: تشارلز تايلور
ترجمة: نوفل الحاج لطيف

جداول
للنشر والترجمة والتوزيع
رأس بيروت ـ شارع كراكاس ـ بناية البركة ـ الطابق الأول
هاتف: 00961 1 746638 ـ فاكس: 00961 1 746637
ص.ب: 5558ـ13 شوران ـ بيروت ـ لبنان
e-mail: d.jadawel@gmail.com
www.jadawel.net

طُبع على نفقة مؤسسة
ريم وعمر الثقافية

الطبعة الأولى
كانون الأول/ديسمبر 2019
ISBN 978-614-418-438-7

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L
Caracas Str. - Al-Baraka Bldg.
P.O.Box: 5558-13 Shouran
Beirut - Lebanon
First Published 2019 Beirut

المحتويات

الجزء الثالث، أثر النوفا

الجزء الرابع، سرديات العلمنة

الجزء الخامس، أوضاع الإيمان

مقدمة المترجم

يميل غالبية الناس إلى اعتبار العلمانية إقصاءً للدين، وليست ظاهرة قائمة بذاتها. أو أنهم يعتبرونها ببساطة انفصالًا قطعيًا بين الكنيسة والدولة - مع ما في ذلك أيضًا من إقصاء للدين. وقد مثّل ذلك جوهر القصة الاجتماعية المعيارية للعلمنة. ويُفهم هذا ضمن بعض الوجوه على أنه تراجع للدين و/ أو خصخصة للدين بحيث يتم استبعاده من الحياة العامة ومختلف الفضاءات العمومية.

ولعله لهذا السبب بالذات اعتُبر كتاب عصر علماني المورد الوحيد الأكثر أهمية لمحاولة تطوير فهم أفضل لمعنى العلمانية. فصاحب هذا الكتاب الضخم والكثيف والثري والمعقّد أحيانًا أراد أن يتحرّى بشكل جدّي أوضاع عقائد الإيمان في العالم الغربي حيث استطاعت النزعة الإنسانية الحصرية أن تفرض نفسها كخيار مُتاح لعدد لا يُستهان به من البشر، يتخطى حدود النخب ليشمل عامة الناس[1].

ينطلق تايلور من تمييز ثلاثة معانٍ مختلفة للعلمانية. يتعلق الأول والثاني، كما قلت أعلاه، باستبعاد الدين من الفضاءات العمومية وبتراجعه. ولقد استطاع تايلور أن يقول في ذلك أمورًا كثيرة على قدر كبير من الأهمية. ولكن الأهم من ذلك، يتمثّل في انتقاده لما يُسميه «قصص الطرح». وهي قصص تعقّب فيها المفكرون الدّين أو خصخصته من دون التفكير بجدّية في التحوّلات التي ينطوي عليها ذلك - ليس فقط في مجال الدين نفسه ولكن كذلك في كل مجال آخر. ولقد مثلت أجزاء لا بأس بها من كتاب عصر علماني مناقشات مطوّلة حول الطرق التي تغيّرت بموجبها الأفكار حول الشخصية والذاتية والعلاقات الاجتماعية والالتزامات الأخلاقية والرفاهية المادية والاهتمامات الاقتصادية نتيجة تغيّر منزلة الدين في علاقة بكل ذلك. ولأجل ذلك تبدو انتقادات تايلور لسرديات

(1) Calhoun, Craig (2008) *Book review: A Secular Age: Charles Taylor, A Secular Age (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2007).* European Journal of Sociologie, 49 (03). p. 455-461.

العلمنة الكلاسيكية مثيرة للاهتمام وقد اعتبرها مارسيل غوشاي وجيهة تمامًا[1].

لكن الأجزاء الأكثر عمقًا وأصالة من الكتاب تتعلق بما يسميه «العلمانية بالمعنى الثالث». وفي ذلك يقول تايلور:

أعتقد أنه من المهم اليوم إعادة النظر في علمانية عصرنا انطلاقًا من معنى ثالث يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالثاني، من دون أن يعني ذلك أنه لا علاقة له بالأول. ويُسلط هذا المعنى الضوء على أوضاع الإيمان. ويتمثّل التحوُّل إلى العلمانية بهذا المعنى، من بين أمور أخرى، في الانتقال من مجتمع حيث لا خلاف بشأن الإيمان بالله الذي لا يُمثّل إشكالًا، إلى مجتمع لا يرى في ذلك إلا خيارًا من بين خيارات أخرى، ولكنه غالبًا ليس الخيار الذي يمكن استساغته بسهولة[2].

العلمانية ليست مجرّد تراجع في الإيمان الديني أو الممارسة الدينية، وإنما هي أيضًا تغيير في أوضاع الإيمان ذاتها. فلقد واكب ظهور العلمانية تغيّرات أخرى كثيرة ينبغي تثمينها، مثل فكرة أعمق عن الذات والفاعلية الذاتية ونظام اجتماعي أكثر مساواة. ورغم أن الإيمان قد يكون إشكاليًا بطرق جديدة، فقد يكون أيضًا ذا معنى بطرق جديدة[3].

لكن كتاب عصر علماني ليس مجرّد نقد لسيسيولوجيا العلمنة وتاريخها بل إنه يثير انتباهنا إلى مختلف المسائل المتعلقة بالذات الإنسانية التي تتّصل بهما. فالكتاب يعرض علينا الكيفية التي تحوّلنا من خلالها من «الذات الما قبل حديثة» إلى «الذات الحديثة» حيث تُحيل الأولى إلى ذات مسامية يسهل اختراقها من قبل قوى سحرية، في حين تُحيل الثانية على ذات عازلة، منيعة، قادرة على الصمود أمام التأثيرات التي كانت تُغذّي التجربة الدينية والروحية للأولى[4].

إن كتاب عصر علماني كما يقول عنه مارسيل غوشاي:

عظيم بثرائه وعمقه، كتاب ثقافة عالية، ينبغي أن يُتّخذ أمثولة للخبراء الذين يحكموننا فيما يجب أن يكون عليه إنتاج عقلي جدير بهذا الاسم بعيدًا عن

---

(1) شارل تايلور، الدين والعلمانية، مجموعة من المؤلفين، من ضمنهم تايلور نفسه، إشراف سيلفي توسيغ، ترجمة محمد صالح أحمد، دار نينوى، دمشق، سوريا، 2016، مارسيل غوشاي: «خيبة الأمل في زوال الأوهام»، ص 54.

(2) تايلور، تشارلز، عصر علماني، ترجمة نوفل الحاج لطيف، المقدمة، ص 9.

(3) Ibid., Calhoun, Craig.

(4) شارل تايلور، الدين والعلمانية، مصدر موثق أعلاه. سيلفي توسيغ: «مقدمة لقراءة عصر علماني»، ص 20 وما بعدها.

مراجعات لجان القراءة. إنه كتاب خصب يتضمن كتبًا أخرى كثيرة في حالة الكمون من خلال المسالك التي يفتحها[5].

تعمل مكوّنات الكتاب الرئيسة (وقد وردت في خمسة أجزاء: دور الإصلاح، ونقطة المنعطف، وأثر النوفا، وسرديات العلمنة، وأوضاع الإيمان، مبوبة في عشرين فصلًا مسبوقة بمقدمة ومشفوعة بخاتمة: قصص متعددة) على إيجاد إجابة مقنعة للتساؤل المحوري الذي ينطلق منه وما يفتأ يُذكّرنا به من حين لآخر على امتداد الكتاب: «ماذا نعني حين نقول إننا نعيش في عصر علماني؟»[6]، «لِمَ كان من المستحيل عمليًا في مجتمعنا الغربي في القرن السادس عشر ألا يُؤمن الناس بالله، بينما أصبح ذلك متاحًا بسهولة لدى العديد منّا، بل لا مناص منه كما يعتقد في ذلك الكثيرون، في القرن الحادي والعشرين؟»[7].

وكان معنى ذلك أن غرض الكتاب صار يدور في فلك هذه المعضلة حيث انبرى تايلور يتحرّى ويتفحّص المجتمعات الغربية بوصفها علمانية بالمعنى الثالث حيث صار فيها الإيمان «خيارًا» شخصيًا ومن ثم أصبح من حق أيّ مؤمن آخر، أو أي شخص غير مؤمن أن يشاركنا المواطنة في فضاء عمومي مشترك من دون أن ينتهي بنا ذلك إلى أيّ نزاع لاهوتي سواء بشأن خلاصنا الأخروي أو طريقته أو عدم ضرورته[8].

وتكمن طرافة أطروحة تايلور في كتابه هذا في أنه:

يُبشّر بكوننا دخلنا عصرًا علمانيًا لن يكون الدين غير تجربة معيشة لنوع معين من الامتلاء، أو في الدخول في علاقة مع مكان امتلاء مخصوص تعدّه جماعة بشرية دون أخرى عنصرًا مكونًا لهويتها[9].

وهكذا يمكننا القول إن انبلاج عصر علماني يعني تحوُّل أوروبا من عصر ديني (قبل حديث) يتميّز بطابعه العقدي واللاهوتي المغلق وحيث لا شيء ينازع الإيمان سيادته وحيث لم يكن الإلحاد موقفًا مطروحًا البتة إلى عصر علماني (حديث) تنوّعت فيه أشكال

(5) مارسيل غوشاي، مصدر موثق أعلاه، ص 54.

(6) عصر علماني، مصدر موثق أعلاه، فاتحة الكتاب.

(7) المصدر نفسه، فاتحة الجزء الأول: «دور الإصلاح»، الفصل الأول: «حصون الإيمان».

(8) انظر، المسكيني، فتحي، الإيمان الحر أو ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين، مؤمنون بلا حدود، الرباط، المغرب، 2018، ص 252.

(9) المصدر نفسه، ص 253.

الإيمان حتى صار عدم الإيمان نفسه بديلًا من بين بدائل أخرى بما فيها الإلحاد نفسه، ومن ثم تعيّن علينا القبول بالآخر في اختلافه بل وبعدم إيمانه بما نؤمن به أيضًا وبذلك انتقلنا أولًا إلى نمط من مخالطية اجتماعية بين الغرباء ثم إلى مخالطية اجتماعية بين مواطنين. ولم تعد ماهية الدين هي التي تعنينا وإنما ما يعنيه الدين بالنسبة إلينا «نحن» الذين نعيش في عصر علماني.

وخلاصة القول، أيًا يكن الموقف من مضامين الكتاب، فإنه يدعونا بإلحاح إلى معاودة النظر في تجاربنا الروحية والأخلاقية والحياتية اليومية، الداخلية والخارجية، في علاقة بالمتعالي والمحايث، وبالمقدّس والدنيوي، وبالعالم الطبيعي والعالم الخارق للطبيعي عسى ألا تستغرقنا أيّ من تلك التجارب على حساب الأخرى.

نوفل الحاج لطيف

كانون الثاني/ يناير 2019

توطئة

يجد هذا الكتاب نواته الأساسية في محاضرات جيفورد في إدنبره ربيع عام 1999، بعنوان «العيش في عصر علماني؟». لقد مرَّ وقت منذ تلك المحاضرات، وقد اتَّسع نطاق الكتاب. في الواقع، تشمل محاضرات عام 1999 الأجزاء الثلاثة الأولى من هذا الكتاب، ويتناول الجزءان الرابع والخامس المسائل التي أردت مناقشتها آنذاك، لكن لم يسعفني الوقت والكفاءة الضروريين لمعالجتها بشكل صحيح. (آمل أن تكون السنوات الماضية قد ساعدتني في هذا الشأن).

لقد تطوَّر الكتاب منذ عام 1999، وتوسَّع نطاقه أيضًا. لكن العملية الأولى لم تواكب الثانية: يتطلب توسيع نطاق المسألة كتابًا أكبر بكثير من هذا الذي أُقدمه للقارئ. لقد قدَّمت رواية لقصة، ما نسميه عادة «العلمنة» في الغرب الحديث. ومن أجل ذلك، اجتهدت في توضيح معنى هذه العملية، التي كثيرًا ما يُستشهد بها، ولكن نادرًا ما تُحدَّد بشكل واضح. ومن أجل معالجتها بشكل صحيح، تعيَّن عليّ أن أروي قصة أكثر كثافة ولا انفصام لها، ولكن لم يسعفني الوقت أو الكفاءة للقيام بذلك.

أطلب من القارئ الذي يقع بين يديه هذا الكتاب ألا يعتبره كحجة وقصة لا انفصام لها، بل كمجموعة من المقالات المتشابكة، التي تُلقي الضوء على بعضها البعض، وتُقدِّم سياقًا مناسبًا لبعضها البعض. وآمل أن ينشأ المعنى العام لهذه الأساطير من هذه المعالجة المبدئية، وسأقترح طرقًا أخرى لتطوير الحجة وتطبيقها وتنقيحها وتبادلها.

أود أن أشكر لجنة محاضرات جيفورد في إدنبرة لتوفير هذه الفرصة لإطلاق هذا المشروع. كما أنني ممتن للمجلس الكندي للفنون الذي خصني بمنحة إسحاق كيلام Isaac Killam للبحث خلال الفترة 1996ـ1998، مما سمح لي بالبدء في تأليف هذا الكتاب؛ وإلى مجلس أبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية في كندا لمنحي جائزة الميدالية الذهبية لعام 2003. لقد استفدت كثيرًا من زياراتي لمعهد العلوم الإنسانية Wissenschaften vom Menschen في فيينا عامي 2000 و2001. ولمعهد الدراسات المتقدمة في برلين

Wissenschaftskolleg zu Berlin الذي خصّني بمنحة باحث في 2005–2006 وهو ما مكنني من إنهاء المشروع في أفضل الظروف الممكنة، ووفّر لي فرصة تبادل النقاشات مع جوزيه كازانوفا José Casanova وهانس جوا Hans Joas، اللذين كانا يهتمان بمشاريع موازية.

يجب أن أُعرب عن امتناني لأعضاء الشبكة القريبة من مركز دراسات الثقافات Centre for Transcultural Studies. وقد ظهرت بعض المفاهيم الأساسية التي استخدمتها في هذا الكتاب خلال عمليات التبادل في ما بيننا.

ساعدني براين سميث Bryan Smyth كثيرًا في إعداد الكتاب، فقد ترجم العديد من الاقتباسات أو تحرّاها بالإضافة إلى إعداد فهرس الأعلام والمصطلحات. وتعود الترجمات غير الدقيقة في الغالب إليه، وقد اجتهدت في تنقيحها في بعض الأحيان.

المقدمة

[1]

ماذا نعني حين نقول إننا نعيش في عصر علماني؟ يكاد يتّفق الجميع على أن ذلك يُشير إلى عصرنا نحن بمعنى ما: أعني بـ«نحن»، نحن الذين نعيش في الغرب، وبعبارة أخرى في شمال الغرب، أو بمعنى آخر، عالم شمال الأطلسي، على الرغم من أن العلمانية تمتد جزئيًا أيضًا وبطرق مختلفة، إلى أبعد من هذا العالم. ويبدو أن العلمانية تفرض نفسها فرضًا لا سبيل إلى مقاومته كلما هممنا بمقارنة هذه المجتمعات مع أي مجتمعات أخرى في تاريخ البشرية: أي مع كل المجتمعات الأخرى المعاصرة تقريبًا (على سبيل المثال، الدول الإسلامية والهند وأفريقيا)، من جهة، ومع بقية المجتمعات التي عرفها التاريخ البشري، سواء في المحيط الأطلسي أو في غيره، من جهة أخرى.

بيد أن هذه العلمانية تبدو مستغلقة على الفهم. ويمكن تحديد أهم ميزاتها ضمن اتجاهين رئيسين ـ أو ربما طائفتين من الاتجاهات. يتمحور الأول حول المؤسسات والممارسات المشتركة ـ الدولة يقينًا ولكن ليست الوحيدة. ويكمن الاختلاف، إذن، في أنه في حين أن التنظيم السياسي للمجتمعات ما قبل الحديثة كافة كان على علاقة بشكل إيماني معين أو بولاء لله أو بتمثل لحقيقة نهائية، لأن في ذلك ضمانة له وفيه يجد أساسه، لا أثر لهذه العلاقة في الدولة الغربية الحديثة. فالكنائس الآن منفصلة عن البنى السياسية (مع بعض الاستثناءات، في بريطانيا والدول الإسكندنافية، وإن كانت متواضعة وغير متشددة بحيث لا تُصلح لأن تكون استثناءات حقيقية). وصار حضور الدين أو غيابه مسألة خاصة جدًا. كما صار المجتمع السياسي شأنًا يهمّ المؤمنين (من جميع المشارب) وغير المؤمنين على حد سواء[1].

(1) هذا، بطبيعة الحال، الرأي السائد إلى وقت قريب لما أسميه «علمانية بالمعنى الأول». ويقينًا سنواجه بعض التحليات في مستوى بعض النقاط التي يثيرها في أدق تفاصيله، كمفهوم الدين بوصفه شأنًا شخصيًا، انظر:
José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

ولننظر في الأمر من زاوية أخرى، ففي مجتمعاتنا «العلمانية»، يمكنك أن تنخرط بشكل كامل في الحياة السياسية من دون أن تلتقي الله البتة، أي من دون أن تشعر بأيّ أهمية لإله إبراهيم قد تكون حاسمة بحيث تفرض نفسها بكل قوة ولا لبس فيها. ولا تمثل بعض المناسبات التي نقضيها في ممارسة طقوس غير وظيفية أو صلوات تفتقد لأبسط معاني الخشوع اليوم فرصة للالتقاء به، خلافًا لما كان سائدًا في القرون السابقة في العالم المسيحي حيث لم يكن ممكنًا البتة التخلف عن تلك المناسبات.

ومن زاوية النظر هذه ليست الدولة فقط هي المعنية بهذا التحوُّل. ولو تعقبنا أثر حضور الله على مدى قرون من حضارتنا، لتبيّن لنا أنه كان حاضرًا بالمعنى المذكور أعلاه في مجموعة كاملة من الممارسات الاجتماعية وليس السياسية فقط، وفي كل مناحي المجتمع: على سبيل المثال، عندما كان نمط نظام الحكم المحلي أبرشيًا، وكانت الأبرشية لا تزال في المقام الأول جماعة عمادها الصلاة. أو عندما حافظت جمعيات الحرفيين والتجار، ذات النفوذ الكبير في القرون الوسطى (النقابات) على حياة طقسية أكثر من شكليّة. أو عندما كانت الأعياد الدينية على غرار موكب عيد القربان، الوسائل الوحيدة التي يستطيع من خلالها المجتمع في جميع مكوناته أن يكشف عن نفسه في تلك المجتمعات، لا يمكن الدخول في أي نوع من النشاط العمومي من دون «الالتقاء بالله» بالمعنى المذكور أعلاه. ولكن الوضع مختلف تمامًا اليوم.

وكلما توغّلنا أكثر في تاريخ البشرية، اكتشفنا أن جملة التمييزات بين مناحي الحياة الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، في مجتمعنا اليوم، لا معنى لها في المجتمعات القديمة. ففي تلك المجتمعات، كان الدين «في كل مكان»، ومتشابكًا[1] مع كل شيء آخر، ولا يُشكّل بأي حال من الحالات «مجالًا» منفصلًا.

▪ وقد أوضح كازانوفا في أعماله الأخيرة بعض التعقيدات التي يثيرها ما أسميه هنا «العلمانية بالمعنى الأول». فهو يُميّز من جهة، العلمنة كخصخصة مزعومة للدين (وهو المعنى الذي يعترض عليه دائمًا)، عن العلمنة «كتمايز بين الفضاءات العلمانية (الدولة والاقتصاد والعلوم)، التي عادة ما تُفهم على أنها (تحرر) من المؤسسات والقواعد الدينية». ويعتبر ذلك بمنزلة «المكون الأساسي للنظريات الكلاسيكية للعلمنة، التي ترتبط بالمعنى الأصلي-الاشتقاقي-التاريخي للمصطلح. وهو يشير إلى نقل الأشخاص والأشياء والمعاني، وما إلى ذلك، من الاستخدام أو الملكية أو السيطرة في المجال الكنسي أو الديني إلى المجال المدني أو اللاديني». انظر كتابه المقبل الذي يُميّز فيه الصالح عن الخاطئ في نظريات العلمانية الرئيسة.

(1) حول عبارة «الدين في كل مكان»، انظر:
Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Convert* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 20_21.

يمكن أن تفهم العلمانية، إذن، هنا ضمن حدود الفضاءات العمومية من حيث هي فضاءات تزعم أنها خالية من أي حضور لله أو أي إحالة إلى حقيقة نهائية، أو بعبارة أخرى، إن القواعد والمبادئ التي نتبعها والمداولات التي ننخرط فيها في مختلف فضاءات النشاط الاقتصادي والسياسي والثقافي والتعليمي والمهني والترفيهي، لا تُحيلنا عمومًا إلى الله أو إلى أي معتقدات دينية، وأن الاعتبارات التي نعمل وفقها متضمنة في كل صيغة من صيغ «العقلانية» الخاصة بكل فضاء من فضاءات هذه الأنشطة - أعظم كسب في الاقتصاد، وأكبر فائدة لأكبر عدد في المجال السياسي، وهَلُمَّ جرًّا. وفي ذلك تناقض صارخ مع الفترات السابقة، حيث أقرّ الإيمان المسيحي أوامر تسلطية، في كثير من الأحيان عبر أفواه رجال الدين، وهي أوامر لا يمكن تجاهلها بسهولة في أي من هذه الميادين، مثل حظر الربا، أو الالتزام بإنفاذ الأرثوذكسية[1].

ولكن أن ننظر إلى هذا الشأن من زاوية الأوامر أو من زاوية الطقوس أو الاحتفالات، فإن إخلاء الدين من الفضاءات الاجتماعية التي تتمتع بالاستقلالية، يجد صداه، بطبيعة الحال، لدى الغالبية العظمى من الناس الذين ما زالوا يعتقدون في الله، ويمارسون طقوسهم الدينية بهمَّة وعزم. وهنا تحضر في الذهن حالة بولندا الشيوعية. ومرة أخرى ليس المثال الأفضل لأن العلمانية العمومية فرضت هناك من قبل نظام ديكتاتوري لا يحظى بشعبية. بينما تبدو حالة الولايات المتحدة مذهلة في هذا الصدد، فهي من أولى المجتمعات التي فصلت الكنيسة عن الدولة، وكذلك في المجتمع الغربي حيث يشهد أَسمى مستويات الإيمان والممارسة الدينية، بحسب ما تشير إليه الإحصائيات.

تلك هي القضية التي غالبًا ما يرغب الناس في إثارتها عندما يتحدثون عن عصرنا على أنه عصر علماني، من خلال تمييزه بحنين أو بارتياح، عن العصور السابقة حيث هيمن الإيمان وسادت التقوى. وبحسب هذا المعنى الثاني، تتوافق العلمانية مع تراجع الإيمان والممارسة الدينية حيث تخلى الناس عن الله وهجروا الكنيسة. وبهذا المعنى، أصبحت

---

(1) تيار مهم في نظرية العلمنة المعاصرة اقتفى أثر ماكس فيبر ويُركز على أهمية «التمايز» و«الاستقلالية» في الفضاءات المختلفة، تقوده عملية «عقلنة». انظر

Peter Berger, *The Sacred Canopy* (New York: Doubleday, 1969); and Olivier Tschannen, *Les Théories de la sécularisation* (Genève: Droz, 1992), chapter IV.

وسأقدّم نقدًا جزئيًا لوجهة النظر هذه لاحقًا.

بلدان أوروبا الغربية علمانية بالأساس-بما في ذلك تلك التي احتفظت بالله في الفضاء العمومي وإن كمرجع غير وظيفي.

أعتقد أنه من المهم اليوم إعادة النظر في علمانية عصرنا انطلاقًا من معنى ثالث يرتبط ارتباطًا وثيقًا بالثاني، من دون أن يعني ذلك أنه لا علاقة له بالأول. ويسلط هذا المعنى الضوء على أوضاع الإيمان. ويتمثل التحوُّل إلى العلمانية بهذا المعنى، من بين أمور أخرى، في الانتقال من مجتمع حيث لا خلاف بشأن الإيمان بالله الذي لا يمثل إشكالًا، إلى مجتمع لا يرى في ذلك إلا خيارًا من بين خيارات أخرى، ولكنه غالبًا ليس الخيار الذي يمكن استساغته بسهولة. وفي هذا الاتجاه، في مقابل المعنى الثاني، على الأقل، تُعدّ الكثير من الأوساط في الولايات المتحدة علمانية، وأعتقد أن الولايات المتحدة برمتها علمانية، خلافًا لمعظم المجتمعات الإسلامية، أو الأوساط التي تعيش فيها غالبية من الهنود. ولا يهم إذا أظهرت إحدى الإحصاءات أن معدل ارتياد الكنيسة أو كنيس يهودي في الولايات المتحدة، أو بعض أنحائها، قريب من معدل ارتياد المسجد يوم الجمعة في باكستان والأردن مثلًا (فضلًا عن الصلاة اليومية). ومن شأن ذلك أن يكون دليلًا على أن هذه المجتمعات لا تختلف كثيرًا في ما بينها، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار العلمانية في المعنى الثاني. ومع ذلك، من البديهي، فيما يبدو، أن هناك اختلافات كبيرة بين هذه المجتمعات في ما يتعلق بعقائد الإيمان، وهي اختلافات نابعة في جزء منها من حقيقة أن هذا الإيمان هو خيار، وبمعنى ما خيار محاصر في المجتمع المسيحي (أو «ما بعد المسيحي»)، خلافًا لما هو عليه الحال (أو ليس بعد) في المجتمعات الإسلامية.

إن قصدي من وراء ذلك هو تفحّص مجتمعنا العلماني على ضوء هذا المعنى الثالث، ويمكن اختصاره في التالي: إن التحوُّل الذي أُعنى بتحديده وتعقبه هنا هو ذاك الذي يأخذنا من مجتمع كان يستحيل فيه عمليًا عدم الإيمان بالله، إلى مجتمع يكون فيه الإيمان خيارًا من بين خيارات أخرى، حتى بالنسبة للمؤمنين الأكثر تشددًا. وقد يكون غير مقبول بالنسبة لي أن أتخلّى عن إيماني، ولكن هناك آخرين، بمن فيهم ربما أقرب الناس إليّ لا يؤمنون (على الأقل لا بالله ولا بأي كائن متعال)، ورغم ذلك لا أستطيع بكل أمانة أن أشجب نمط عيشهم كنمط منحرف ومتهور وجائر. فلم يعد الإيمان بالله بديهيًا. فقد صارت هناك بدائل أخرى. وهذا معناه أيضًا على الأرجح، في أوساط معينة على الأقل، أنه من الصعب أن يحافظ المرء على إيمانه. سيشعر البعض بأنهم مكرهون على التخلي عنه، وإن كانوا

يذرفون الدمع حزنًا على فقده. وتلك تجربة مألوفة في مجتمعاتنا، على الأقل منذ منتصف القرن التاسع عشر. وسيكون هناك آخرون كثر لا يرون في الإيمان حتى مجرد خيار مشروع. والثابت أن عددهم في أيامنا بالملايين.

العلمانية بهذا المعنى تتعلق بمسألة سياق الفهم برمته الذي تتحقق فيه تجربتنا وسعينا في أبعادهما الأخلاقية والروحية والدينية. وأعني (سياق الفهم) هنا، في الآن ذاته المسائل التي ربما صيغت على نحو صريح من قبل الجميع تقريبًا، مثل كثرة الخيارات، وتلك التي تشكل الخلفية الضمنية لتجربتنا تلك ولسعينا ذاك بشكل غامض والتي تشكل بحسب عبارة هيدغر «ما قبل-الأنطولوجيا».

يكون عصر أو مجتمع علمانيًا أم لا تبعًا لأوضاع تجربة الروحي والسعي إليه. وقطعًا، يتوقف هذا البُعد على مدى تطابق هذا العصر أو هذا المجتمع مع العلمانية بالمعنى الثاني، الذي يطبع مستويات الإيمان والممارسة، ولكن ليست العلاقة المتبادلة بين المعنيين بسيطة، كما في حالة الولايات المتحدة الأميركية. أما بالنسبة للمعنى الأول، الذي يتعلق بالفضاء العمومي، فقد لا تكون له أيّ علاقة مع المعنيين الآخرين (كما في حالة الهند). ولكني مقتنع تمامًا بأن التحوُّل إلى العلمانية العمومية في الحالة الغربية هو الذي ساهم في نحت معالم عصر علماني بالمعنى الثالث.

[2]

إن تبيّن أوضاع التجربة في تفاصيلها مهمة صعبة للغاية. ويرجع ذلك في جزء منه لأن الناس يميلون إلى تركيز اهتمامهم على الإيمان في حد ذاته. ما يثير اهتمام الناس عادة وما يثير كربًا وصراعًا، هو المسألة الثانية: في ماذا يعتقد الناس وفي ماذا تتمثل ممارساتهم؟ كم عدد الذين يؤمنون بالله؟ إلى أين يتّجه هذا الميل؟ ويتعلق الاهتمام بالعلمانية العمومية في كثير من الأحيان بمسألة في ماذا يعتقد الناس وفي ماذا تتمثل ممارساتهم، وعلى أيّ نحو يتم التعامل معهم تبعًا لذلك: هل يهمش نظامنا العلماني المسيحيين المؤمنين، كما يدّعي البعض في الولايات المتحدة الأميركية؟ أم أنه يشجب الجماعات غير المعترف بها حتى الآن؟ الأميركيون من أصل أفريقي أو من أصل إسباني؟ المثليون جنسيًا والسحاقيات أيضًا؟

لكن عادة ما تُطرح المسألة الرئيسة التي يُثيرها الدين في مجتمعاتنا، وفق مقتضيات الإيمان. وقد عرفت المسيحية الأولى نفسها دائمًا في علاقة ببيانات التصديق. وغالبًا ما اقترنت العلمانية بالمعنى الثاني بتراجع الإيمان المسيحي. وقد ساهم في هذا التراجع بشكل كبير ظهور أشكال إيمان أخرى، مثل الإيمان بالعلم وبالعقل، كما ساهم فيه أيضًا ما شهدته بعض العلوم من تطور في مجالات معينة: مثل نظرية التطوُّر، أو التفسيرات العصبية الفيزيولوجية لوظائف العقل.

ويكمن السبب وراء رغبتي في تحويل التركيز على أوضاع الإيمان وتجربة الروحي والسعي إليه في جزء منه، إلى أنني لم أكن مقتنعًا بهذا التفسير للعلمانية بالمعنى الثاني: العلم يُفنِّد الإيمان الديني ومن ثم يستبعده. ولست مقتنعًا بذلك على مستويين: أولًا، لا أرى أيّ حكمة في الحجج المُفترضة التي تربط مثلًا بين اكتشافات داروين والتفنيد المزعوم للدين. وثانيًا، لهذا السبب جزئيًا، لا أرى في ذلك تبريرًا كافيًا لارتداد الناس عن إيمانهم، حتى حين يُعربون هم أنفسهم عن ذلك وفق مصطلحات داروين كقولهم مثلًا: «فند داروين الكتاب المقدّس»، كما زعم تلميذ هارو Harrow في تسعينيات القرن التاسع عشر[1]. وبطبيعة الحال يمكن لحجج سيئة أن تلعب دورًا حاسمًا في تفسيرات سيكولوجية وتاريخية لها تحظى بمصداقية تامة. ولكن حجج سيئة مثل هذه، إذ تهمل الكثير من الإمكانيات التي أثبتت جدواها في الأصولية والإلحاد على حد السواء، تدعو إلى التفكير في الأسباب التي حالت دون أن نأخذ بعين الاعتبار هذه الاتجاهات الأخرى. أعتقد أن عمق هذه المسألة يجد مداه في هذا المستوى الذي أحاول استكشافه. وسأعود إلى ذلك عاجلًا.

وحتى أكون أكثر وضوحًا ولو قليلًا في هذا المستوى، أريد أن أتحدث عن الإيمان وعدم الإيمان، لا بوصفهما نظريتين متنافستين، أي كطريقتين يتمثل من خلالهما الناس الوجود والأخلاق سواء أكان مرجعهم في ذلك الله أم شيء ما في الطبيعة، أو أيًا كان، وإنما بوصفهما تجربتين مختلفتين معيشتين تشاركان في فهم حياتك بطريقة أو بأخرى بحسب نمط عيشك الذي ترتئيه لنفسك مؤمنًا أم غير مؤمن.

(1) The schoolboy was George Macaulay Trevelyan. The saying is invoked by Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 164.

وكمؤشر تقريبي أول للاتجاه الذي أعتزم أن أتوخاه، يمكن أن نقول إن تلك هي الطرق البديلة لنعيش حياتنا الأخلاقية/ الروحية في معناها الأشمل.

ونعتبر أن حياتنا بأسرها، و/ أو الفضاء حيث نعيش حياتنا، يتشكلان أخلاقيًا/ روحيًا. ويكمن الامتلاء أو الثراء في مكان ما، في نشاط ما، أو وضع ما، أي في ذلك المكان (النشاط أو الوضع)، تبدو الحياة أكثر امتلاءً، وأكثر ثراءً، وأكثر عمقًا، وأكثر إثارة للاهتمام، أكثر إعجابًا، وأكثر مما ينبغي لها أن تكون. ولعله مكان نستمد منه القوة: فغالبًا ما نشعر بشيء ما في أعماقنا يدفعنا ويلهمنا. وكأن الشعور بالامتلاء لا يعدو أن يكون سوى شيء نلمحه من بعيد. إن حدسنا بما ينبغي أن يكون الامتلاء متين، كلما كنا في وضع من السلام أو الكمال على سبيل المثال، أو قادرين على العمل على هذا المستوى من الإخلاص أو الكرم أو الهجر أو نسيان الذات. ولكن في بعض الأحيان قد نعيش لحظات من الامتلاء، من الفرح والكمال عندما نشعر بأننا أدركنا ذلك. ولننظُر في هذا المثال المُستمَدّ من السيرة الذاتية لبيدي غريفثس:

> ذات مساء من الثلاثي الأخير بالمدرسة كنت أتجوّل لوحدي وأستمع لجوقة من الطيور تغني، غناء لا يحدث في تلك الفترة من السنة إلا عند الفجر أو عند غروب الشمس. أتذكر الآن صدمة المفاجأة التي أحدثها فيّ ما تناهى إلى سمعي من ذلك الغناء كما لو كنت أستمع لذلك لأول مرة. وكنت أتساءل عما إذا كانت العصافير تغني على هذا النحو على مدار السنة ولكني لم ألاحظ ذلك قط من قبل. وبينما أنا كذلك امتد بصري إلى أشجار الزعرور وقد أزهرت تمامًا، ومرة أخرى انتابني إحساس بأني لم أرَ هذا المشهد وأني لم أستمتع بعذوبته قبل ذلك اليوم قط. وفجأة انتهى بي المسير بين أشجار حديقة الفردوس حيث جوقة من الملائكة تغني في مشهد ما كان لمشهد غيره أن يثير فيّ ما أثاره فيّ من روعة. ثم بلغت ناحية حيث غروب الشمس يغمر الملاعب. وفجأة طارت قبّرة من حولي حيث كنت واقفًا بجانب شجرة وانطلقت في الغناء وهي تعلو فوق رأسي، ثم استمرت تُغني حتى استكانت. وكلما غشى الغسق الأرض أكثر بدأ الصمت يعمّ أرجاء المكان. أتذكر شعور الخشوع الذي انتابني حيث شعرت بالرغبة في السجود على الأرض كما لو كنت في حضرة ملاك. وأنا لا أكاد أجرؤ على النظر إلى وجه السماء، فقد كانت تبدو لي كستار يحجب عني وجه الله[1].

(1) Bede Griffiths, *The Golden String* (London: Fount, 1979), p. 9.

ينبع الشعور بالامتلاء، في هذه الحالة، من تجربة تقلبنا رأسًا على عقب وتثير انزعاجنا من خلال إحساسنا العادي بوجودنا في العالم، وبين أشيائه المألوفة وأنشطته ونقاطه المرجعية. وقد تنشأ عن ذلك، كما يقول بيتر بيرغر في وصفه لأعمال روبرت موزيل، عندما «(يُلغى) الواقع العادي ويشعّ شيء آخر مروّع»، حالة من الوعي عبَّر عنها موزيل باسم «حالة أخرى»[1].

لكن قد يحدث أن نشعر بالامتلاء من دون أن نعيش تجربة معيّنة من هذا القبيل، سواء أكانت مرحة أم مروّعة. قد يحدث أن نتجاوز تمزقاتنا العميقة واضطراباتنا ومخاوفنا وأحزاننا التي تشدّنا إلى الوراء أو أن نتطابق معها، بحيث نشعر فجأة متّحدين، غير مكترثين، بأنه لا تعوزنا القدرة وأننا مفعمون بالحيوية. تتعاضد تطلعاتنا وطاقاتنا الحيوية بطريقة ما، بما يُعزز بعضها البعض فلا يُكبّلنا الخمول النفسي. تلك هي التجربة التي حاول شيلر أن يفهمها من خلال تصوّره لـ«اللعب»[2].

تساعدنا هذه التجارب، وتجارب أخرى لا يمكن أن نحصيها هنا، على تحديد مكان الامتلاء[3]، الذي نتّجه نحوه أخلاقيًا أو روحيًا. وتقودنا هذه التجارب لأنها تعطينا فكرة على ما هي عليه: وجود الله أو صوت الطبيعة أو القوّة التي تتدفق عبر كل شيء، أو التطابق مع رغبة أو دافع في تشكيلها. غير أن هذه التجارب تبدو في كثير من الأحيان مزعجة وملغزة أيضًا. وقد ينتابنا إحساس غريب وملتبس وغامض بشأن مصدرها. ويؤثر فينا ذلك بشدة، ويجعلنا في حيرة وارتباك. نناضل من أجل أن نُعبِّر عمّا عشناه في تفاصيله. وإذا نجحنا في صياغة ذلك، وإن على نحو جزئي فقط، نشعر بالانعتاق، كما لو كانت سلطة التجربة قد تعززت، إذ تركزت وعُبِّر عنها في تفاصيلها وأُعتقت.

---

(1) Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: Free Press; Toronto: Maxwell Macmillan Canada; New York: Maxwell Macmillan International, 1992), pp. 128–129.

(2) Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), chapter 15.

(3) لقد فرض مصطلح «الامتلاء» نفسه عليّ حتى صار يدل على الوضع الذي نطمح إليه، وإني على وعي تام بأنه لا توجد كلمة يمكن أن تستوفيه حقه. وكل تسمية ممكنة تظل منقوصة ضمن بعض الوجوه. إن ما هو صارخ في «الامتلاء»، هو أنه وفقًا لمسار روحي معقول جدًا، حاضر بوضوح في البوذية، على سبيل المثال، حيث يكون أقصى ما نطمح إليه هو بلوغ حالة من الفراغ (سونياتا)، أو بتعبير لا يقل مفارقة، لا يتأتى الامتلاء الحقيقي إلا من خلال الفراغ. ولكن لأنه لا توجد عبارة تستوفي هذا الوضع حقه تمامًا فإني استخدم مصطلح الامتلاء مع كل هذه التحفظات.

يمكن أن يساعد هذا في تحديد وجهة لحياتنا. ولكن لا يخلو الإحساس بالتوجيه من منحدر سلبي أيضًا. حيث نواجه قبل كل شيء مسافة، غيابًا، استبعادًا، عجزًا لا يمكن التغلب عليه على ما يبدو للوصول إلى هذا المكان، انعدام القدرة، ارتباك، أو أسوأ من ذلك، حالة غالبًا ما توصف في التقليد بالكآبة، والسأم (السأم، بودلير). وما هو فظيع في هذه الحالة الأخيرة هو أننا نفقد الإحساس بالوجهة التي يوجد فيها مكان الامتلاء، بل حتى مما يتكون الامتلاء، ونشعر أننا قد نسينا إلى أيّ شيء يشبه أو أكثر من ذلك لم نعد نؤمن به. ولكن بؤس الغياب، والفقدان، لا يزال حاضرًا، بل هو في بعض النواحي أكثر حدّة[1].

يعرض التقليد صورًا أخرى من الاستبعاد، حيث يُهيمن الشعور باللعنة، بالاستبعاد المستحق إلى الأبد من الامتلاء، أو صور الأسر، في أشكال بغيضة تُجسِّد النفي التام للامتلاء، على غرار أشكال الحيوانات الوحشية التي نراها في لوحات هيرونيموس بوش، على سبيل المثال.

ثم ثالثًا، هناك الحالة الوسطى المستقرة وهي الحالة التي نطمح إليها غالبًا وفيها نعثر على وسيلة للهروب من أشكال النفي والاستبعاد والفراغ، من دون أن نصل إلى الامتلاء. وغالبًا ما نبلغ هذه الوضعية الوسطية من خلال نظام الحياة الثابت والروتيني حيث ننجز مهامًا ذات معنى بالنسبة لنا. مهام من شأنها مثلًا أن تساهم في سعادتنا العادية، أو أن تزدهر بطرق مختلفة، أو أن تساهم في ما نتصوره على أنه خير. أو هي مهام في أفضل السيناريوهات تشمل كل هذه المستويات الثلاثة: على سبيل المثال نسعى جاهدين للعيش بسعادة مع الزوج والأبناء، بينما نمارس مهنة من أجل تحقيق الازدهار فتساهم بذلك بداهة في الرفاه الإنساني.

ولكن من الضروري لهذه الحالة الوسطى بداية أن يستحضر الروتين والنظام والتمثل المنتظم للمعنى في أنشطتنا اليومية، بطريقة أو بأخرى، الاستبعاد، أو السأم، أو الأسر بشكل وحشي. وثانيًا، أن نشعر باستمرار بالاتصال بمكان الامتلاء، وببطء التوجه نحوه

(1) انظر المناقشة المثيرة للاهتمام (على ما يبدو) للتجربة الدينية ومختلف تمفصلاتها.
Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* (Freiburg: Herder, 2004), especially pp. 12–31 and 50–62

على مر السنين. لا يمكن أن نصرف النظر عن هذا المكان، أو أن نيأس منه تمامًا، من دون تقويض توازن الحالة الوسطى[1].

قد يبدو توصيفي لهذه البنية العامة المفترضة لحياتنا الأخلاقية/ الروحية يتّجه أكثر نحو قناعات المؤمن. ومن الواضح أن الجمل الأخيرة من الفقرة السابقة تتطابق تمامًا مع الحالة الذهنية للمؤمن في سياق الحالة الوسطى. فالمرء لا يفتأ يتزّل الإيمان ضمن سياق حالة أكثر كمالًا. غالبًا ما تُوصف بأنها حالة خلاص، وليس له أن ييأس منها، حالة يشعر على الأقل بأنه قريب منها، إن لم يكن بالفعل قد اتخذ بعض الخطوات الصغيرة في هذا الاتجاه.

ولكنْ، بدون شك، هناك العديد من غير المؤمنين مقتنعون بأن الحياة بالنسبة إليهم ليست شيئًا آخر غير ما وصفته بـ«الحالة الوسطى». وتلك هي الغاية. أن نعيش في رغد وامتلاء ذلك ما نطمح إليه-على سبيل المثال، السيناريو الثلاثي الذي وصفته أعلاه. ذلك أقصى ما تقدمه الحياة البشرية، ولكن من وجهة النظر هذه، (أ) لا شيء تافه، و(ب) إن علينا الاعتقاد بأن ما هو أكثر من ذلك، على سبيل المثال، بعد الموت، أو في حالة مستحيلة من القداسة، الهروب وتقويض كل إمكانية للسعي إلى هذا التميّز البشري.

لذلك وصف الامتلاء كـ«مكان» آخر من هذه الحالة الوسطى قد يكون مضللًا. ومع ذلك هناك مماثلة بنيوية هنا. يطمح غير المؤمن أن تكون الحياة بالنسبة إليه مدعاة للرضا تمامًا، حيث كل شيء فيها يُسعده. وحيث يتوافق إحساسه الكامل بالامتلاء مع كل ما فيها. بيد أن هذا الطموح لم يتحقق بعد. إما لأن حياته لم تبلغ جمامها فعلًا: فقد لا يكون زواجه سعيدًا فعلًا، ولكن عمله مزدهر، أو لأنه يقدّر أن هذه المهمة لها فائدتها لصالح البشرية. وإما لأنه يقدر على نحو معقول بأن يفعل ذلك استنادًا إلى قواعد معينة، ولكن خلافًا لما يُعلن، لا يمكن له إثبات إحساسه بالأمان وبالرضا والامتلاء في حياته. وبعبارة أخرى، هناك شيء يطمح إليه أبعد مما هو عليه. ولعله لم يبلغ بعد على نحو كامل مرتبة الحنين لشيء متعال. وبطريقة أو بأخرى، لا يزال أمامه الكثير. ذلك ما تُحيل عليه صورة المكان

(1) إذا ما أخذنا بعين الاعتبار من زاوية نظر فينومنولوجيا التجربة الأخلاقية/ الروحية في علاقة بـ«الأوساط» الثلاثة: العالي والمنخفض والمتوسط، لتبيّن لنا بداهة أن أمورًا كثيرة أتلفت. من ذلك مثلًا وهذا واضح، أننا نشهد أيضًا قوة المطالب الأخلاقية/ الروحية في مواضع أخرى، على سبيل المثال في أحكامنا بشأن أعمالنا أو أعمال الآخرين فنُعجب ببعضها ويؤلمنا ويغيظنا البعض الآخر. حياتنا العادية مشبعة بالبعد الأخلاقي الذي يحضر فيها بطرق مختلفة.

هذه، رغم أن هذا المكان ليس «آخر» بالمعنى الصريح حيث يفترض أنشطة مختلفة تمامًا، أو حالة في ما وراء هذه الحياة.

أما تحديد هذه الأبعاد المميزة للحياة الإنسانية الأخلاقية/ الروحية باعتبارها مقومات الامتلاء، وأنماط الاستبعاد، ونماذج الحالة الوسطى، فمن شأنه أن يمكننا من فهم أفضل للإيمان وعدم الإيمان كأوضاع نعيشها، وليس مجرد نظريات أو مجموعات من المعتقدات نتبناها ونعتنقها.

ويتمثل التناقض الرئيس والصريح هنا في أنَّ تمثل مكان الامتلاء، يتطلب بالنسبة للمؤمنين، استحضار الله، أي شيء ما خارق لحياة الإنسان و/ أو الطبيعة، وهو ما لا يستقيم مع غير المؤمنين. بل إنهم يتركون مثل هذا التمثل مفتوحًا، أو يفهمون الامتلاء كإمكانات بشرية مفهومة من زاوية نظر طبيعية. ولكن حتى الآن يبدو أن هذا التناقض لم يخرج بعد عن دائرة الإيمان. وما نحتاج إليه هو ترجمة هذا الاختلاف في صلب التجربة المعيشة.

ولما كانت تجربتنا تلك، بطبيعة الحال، على غاية من التنوّع يفوق الخيال، فقد يكون علينا تحديد بعض المواضيع المتواترة. وينشأ الإحساس بالامتلاء بالنسبة للمؤمنين، غالبًا أو عادة عن علاقة شخصية، ومن طرف آخر قادر على الحب والعطاء. ويفترض الاقتراب من هذا الامتلاء، من بين أمور أخرى، الإخلاص والصلاة (وكذلك الصدقات والعطايا). وهم يدركون أنهم أبعد ما يكونون عن هذه الحالة حيث يتحقّق الإخلاص والعطاء في أتمّ معانيهما، كما يدركون أنهم منغلقون على أنفسهم، ويرتبطون بأشياء وأهداف متدنية، غير قادرين على الانفتاح وعلى الأخذ والعطاء كما لو كانوا في مكان الامتلاء. لذلك هناك فكرة مفادها أن نتلقى هذه القدرة أو الامتلاء عبر علاقة. ولكن من يتلقاها (تتلقاها) لا تتعزز قدرته (قدرتها) فقط بمجرد التقوقع في حالته (حالتها) الخاصة، بل إن عليه (عليها) أن ينفتح (تنفتح) وأن يتغيّر (تتغيّر) وأن يتحرَّر من ذاته (تتحرَّر من ذاتها).

تلك صياغة مسيحية بأتمّ معنى الكلمة. من أجل أن نتبيّن حقيقة اختلافها مع عدم الإيمان الحديث، قد يكون من المفيد أن نوازي بينها وبين صياغة أخرى، «البوذية» على سبيل المثال: ففي هذه الحالة ليست العلاقة الشخصية علاقة محورية، إذ الاهتمام ينصب رأسًا على اتجاه التعالي على الذات، وفتحها على الخارج، وتَلقّي سلطة من خارج ذواتنا.

وبالنسبة لغير المؤمنين في العصر الحديث، فالمأزق يختلف تمامًا. فالقدرة على بلوغ

الامتلاء تكمن فينا. ويمكن أن ننظر إلى هذا الأمر بطرق شتى، من بينها تلك التي تركز على طبيعتنا ككائنات عقلانية وأهمها التصوّر الكانطي. وكفاعلين عقلانيين نمتلك القدرة على وضع القوانين التي تنظم حياتنا. وهذه القدرة أسمى إلى حد كبير من قوة الطبيعة التي تتهيّأ فينا في شكل رغبة، بحيث عندما نتأملها من دون تحريف، لا يسعنا إلا أن نشعر بجلالها. إن مكان الامتلاء هو المكان الذي نخضع فيه في نهاية المطاف لهذه القدرة بشكل مطلق، وأن نسلك في حياتنا بما تمليه علينا. إن إحساسنا بتلقي هذه القدرة، ينبع من إحساسنا العميق بهشاشتنا وبقابليتنا للتأثر ككائنات رغبة، حين ننظر إلى هذه القدرة كقوة تشريع حكمها نافذ فينا بإعجاب ورهبة. ولكن هذا لا يعني في النهاية أننا نتلقى هذه القدرة من الخارج، إنها كامنة فينا، وكلما أدركنا هذه القوة، كلما تبيّن لنا أنها كامنة فينا، وأن الخلقية ينبغي أن تكون مستقلة وغير خاضعة.

(ولاحقًا يمكن أن نضيف إلى هذا نظرية فيورباخ في الاغتراب: إننا نُؤلّه الله بسبب إحساسنا المبكر بأننا وضعنا هذه القوة الرهيبة عن طريق الخطأ خارج ذواتنا، إننا بحاجة إلى إعادة ملاءمتها للبشر، ولكن كانط لم يتّخذ هذه الخطوة).

بطبيعة الحال، هناك أيضًا الكثير من التصوُّرات الطبيعانية التي تؤمن بقدرة العقل، والتي تنأى عن الأبعاد الثنائية والدينية التي طبعت فكر كانط والتي تتجلى في إيمانه بالحرية الراديكالية للفاعل الأخلاقي وبالخلود وبالله ـ وهي قواعد العقل العملي الثلاث. وقد تكون هناك طبيعانية أكثر صرامة، والتي لا توفر هامشًا كبيرًا للمناورة للعقل الإنساني، مدفوعة من ناحية بالغريزة، ومن ناحية أخرى تسيّجها مقتضيات البقاء. وقد لا يكون في مقدورنا تفسير لماذا تتوفر لنا مثل هذه القدرة. قد تتكوَّن إلى حدّ كبير في استخدامات أداتية للعقل وذلك في تناقض مع كانط مرة أخرى. ولكن في ظل هذا النوع من الطبيعانية، غالبًا ما يكون هناك إعجاب بقدرة العقل الرصين والمتحرر، القادر على التفكير في العالم والحياة البشرية من دون وهم، والتصرف بنقاء من أجل ازدهار البشر. لا يزال هناك بعض الجلال يحيط بالعقل كقدرة حاسمة، قادرة على تحريرنا من الوهم والقوى الغريزية العمياء، فضلًا عن الأوهام الناشئة عن خوفنا وضيق أفقنا وجبننا. ويكمن أقرب شيء للامتلاء في قدرة العقل هذه الذي ينتمي إلينا بشكل كامل والذي لم يتطوَّر إلا بفضل مغامراتنا البطولية في كثير من الأحيان. (وعادة ما نستحضر هنا عمالقة العقل «العلمي» الحديث: كوبرنيكوس، داروين وفرويد).

في الحقيقة إن إحساسنا بأنفسنا ككائنات ضعيفة وشجاعة في الآن ذاته وقادرة على مواجهة كونٍ فاقد للمعنى وعدائي ولا يرحم، وأن نرفع التحدي المتمثل في استنباط قواعد حياتنا الخاصة، يمكن أن يكون ملهمًا، كما جاء في كتابات كامو على سبيل المثال[1]. وقد يمثل رفع هذا التحدي، انطلاقًا من إحساسنا بعظمتنا، بالنسبة إلينا مكان الامتلاء الذي نطمح إليه ولكن نادرًا ما ندركه، بالمعنى الذي نناقشه هنا.

وخلافًا لهذه الأساليب في التعبير عن تهليلنا بقدرة العقل المكتفي بذاته، هناك أنماط أخرى من عدم الإيمان، تشبه وجهات النظر الدينية، ترى أننا بحاجة إلى قدرة من أيّ مكان آخر غير هذا العقل المستقل لتحقيق الامتلاء. ولما كان العقل في حد ذاته يضيق عن مطالب الامتلاء ويتعامى عنها، سينتهي به المطاف إلى تدمير الإنسان والإيكولوجيا بدافع الغرور والغطرسة ما لم يعترف بحدوده. وغالبًا ما يكون هناك صدى لنقد ذي طابع ديني للعقل الحديث المتحرر وغير المؤمن. وفي ما عدا ذلك فإن مصادر هذه القدرة ليست متعالية. إنها موجودة في الطبيعة، أو في أعماق ذواتنا، أو في كليهما. ويمكننا أن نعترف هنا بنظريات التحايث التي انبثقت عن النقد الرومانسي للعقل المتحرر، وبصفة أخص بعض الأخلاقيات الإيكولوجية المعاصرة، وخاصة الإيكولوجيا العميقة. ينبغي على التفكير العقلاني أن ينفتح على شيء أعمق وأغنى. إنه شيء (على الأقل في جزء منه) ذاتي. أو هو مشاعرنا أو غرائزنا الأعمق. لذلك علينا رأب الصدع الذي أحدثه العقل المتحرر في أعماق ذواتنا لما جعل التفكير مناهضًا للإحساس أو للغريزة أو للحدس.

إننا إذن إزاء وجهات نظر، كما ذكرت أعلاه، تتشابه جزئيًا مع ردة الفعل الدينية على الأنوار غير المؤمنة، إذ تشدد على تلقي القدرة من خارج الذات ضد الاكتفاء الذاتي. ولكنها تظل وجهات نظر تقول بالتحايث، وكثيرًا ما تكون معادية، إن لم تكن أكثر من ذلك، للدين أكثر من وجهات النظر المتحررة.

وهناك فئة ثالثة من وجهات النظر، التي يصعب تصنيفها هنا، ولكن آمل أن أوضحها في وقت لاحق في هذه المناقشة. ووجهات النظر هذه مثلها مثل بعض الأنماط المعاصرة الما بعد حداثية، التي تنكر ادعاءات العقل المكتفي بذاته وتنتقدها وتسخر منها، لكن لا تعيّن أي مصدر خارجي لتلقي هذه القدرة. إنها عازمة على تقويض وإنكار أفكار

(1) *La Peste, Le Mythe de Sisyphe.*

الرومانسية كفكرة العزاء في الإحساس، أو في الوحدة المتعافية، كما انتقدت حلم الأنوار في التفكير النقي، ويبدو أنها في كثير من الأحيان أكثر حرصًا على التأكيد على قناعاتها الإلحادية. إنها تشدِّد على طبيعة الانفصال الذي لا يمكن إصلاحه، والافتقار إلى المركز، والغياب الدائم للامتلاء، بما هو في أحسن الحالات حلم ضروري، وهو أمر قد نضطر إلى افتراضه حتى نضفي معنى ولو محدودًا على عالمنا، لكنه دائمًا في مكان آخر، يتعذر العثور عليه أصلًا.

يبدو أن هذه الطائفة من وجهات النظر تقف تمامًا خارج البنى التي أتحدث عنها هنا. ومع ذلك أعتقد أنه يمكن للمرء أن يتبين أنها تجد أساسها في تلك البنى بطرق مختلفة. وعلى وجه الخصوص، فإنها تستمد قدرتها وتعزز من الإحساس بشجاعتنا وعظمتنا في أن نكون قادرين على مواجهة العضال الذي يتعذر الشفاء منه وتحمله رغم ذلك. وآمل أن أعود إلى هذا لاحقًا.

لذلك حققنا بعض التقدُّم في الحديث عن الإيمان وعدم الإيمان بوصفهما نمطيّ عيش أو نمطين من تجربة الحياة الأخلاقية/ الروحية، وذلك في الأبعاد الثلاثة التي تحدثت عنها آنفًا. ولقد نصصت على بعض التناقضات في البعد الأول، كيف نعيش تجربة الامتلاء. وما مصدر هذه القوة التي يمكن أن تقودنا نحو هذا الامتلاء، هل تنبع من «الداخل» أم «من الخارج»، وبأي معنى. وتتطابق الاختلافات التي تكشف عنها تجارب الاستبعاد، مع تلك التي تتعلق بالحالة الوسطى.

لنا أن نفصِّل القول في هذا التمييز بين الداخل والخارج، ولكن قبل ذلك، هناك جانب آخر مهم من تجربة الامتلاء كما «وضعت» في مكان ما ونحن بحاجة لاستكشافها. لقد تجاوزنا مجرد الإيمان، وصرنا أقرب إلى أن نعيش تجربة، لكن لا تزال هناك اختلافات مهمّة في الطريقة التي نعيش من خلالها تلك التجربة في تجلياتها.

ماذا يعني أن أقول إن الامتلاء يأتي من قدرة تتجاوزني، وأن عليّ تلقيها، وما إلى ذلك؟ من المرجح، اليوم، أن يعني شيئًا من هذا القبيل: تتَّخذ تجربتي الأخلاقية والروحية المتناقضة معنى ضمن وجهة نظر لاهوتية من هذا النوع. معنى هذا يبدو لي، في تجربتي الخاصة، في الصلاة، في لحظات الامتلاء، في تجارب التغلب على الاستبعاد، أني أرى في حياة الآخرين من حولي - حيوات روحية ممتلئة استثنائية، أو حيوات ذوات منغلقة على ذاتها إلى أقصى حد، حيوات شيطانية آثمة، وما إلى ذلك، ويبدو أن هذه هي الصورة

كما تظهر لي. لكن لم أكن أبدًا، أو نادرًا ما أكون متيقنًا حقًا، ومتحررًا من كل شك، ومن أيّ اعتراض، ومن أيّ تجربة غير مواتية، بعض الحيوات التي تظهر الامتلاء ضمن شروط أخرى، وبعض الأنماط الأخرى من الامتلاء أحيانًا ما تشدّني إليها، إلخ.

ذلك هو ما يميّز الوضع الحديث، ويمكن لكثير من غير المؤمنين أن يسردوا قصة مماثلة. نحن نعيش في وضع لا نستطيع فيه إلا أن ندرك أن هناك تأويلات متنوعة، ووجهات نظر يمكن للأشخاص الأذكياء الذين يتمتعون بصفاء الذهن وبإرادة خيرة، أن يختلفوا بشأنها. ولا شيء يمنعنا من التساؤل أحيانًا، ومن أن نُخضع إيماننا لمحك الشك وعدم اليقين.

ذلك هو مؤشر الشك، الذي قاد الناس للحديث هاهنا عن «نظريات». لأن النظريات هي في كثير من الأحيان فرضيات، تنشأ في مناخ من عدم اليقين في نهاية المطاف، في انتظار مزيد من الأدلة. آمل أني استطعت أن أبيّن أنه لا يمكننا فهمها على أنها مجرد نظريات، وأن هناك طريقة يتم من خلالها التغلب على تجربتنا بأكملها إذا كنا نعيش وفق روحية أو أخرى. ولكن نحن ندرك اليوم أن للمرء أن يعيش الحياة الروحية بشكل مختلف. وأن هذه القوة، والامتلاء والاستبعاد، وما إلى ذلك، يمكن أن تتخذ أشكالًا مختلفة.

لكن من الواضح أن هناك طريقة أخرى يمكن للمرء أن يعيش من خلالها هذه التجارب، ولقد عاشها العديد من الناس. ذلك هو وضع التجربة المباشرة للقوة، ولمكان الامتلاء والاستبعاد، وهو لا يعدو أن يكون سوى شرط من شروط أخرى ممكنة، لكن حيثما لم ينشأ أي تمييز من هذا القبيل بين التجربة وتأويلها. وبالعودة إلى هيرونيموس بوش على سبيل المثال، يمكننا أن نتصوَّر أن الخيالات والكوابيس ذات الصلة بالتملك، والأرواح الشريرة، والافتتان بأشكال حيوانية وحشية بالنسبة لكثير من الناس في هذا العصر لم تكن «نظريات» في تجربتهم المعيشة بأي شكل من الأشكال. كانت تلك أشياء مثيرة للخشية حقًا، بحيث يكاد يكون من المستحيل اعتبارها غير واقعية. قد تكون تعرضت لمثل هذه الأشياء وكذلك أقاربك أيضًا. وربما لا أحد من حولك استطاع أن يشكك في لا واقعيتها.

وبالمثل، كان شعب العهد الجديد في فلسطين، كلما رأوا شخصًا تملكته روحًا شريرة، وقد يكون هذا الشخص أحد الجيران أو الأحباء، تفاعلوا مباشرة مع معاناته الحقيقية مقتنعين بأن ذلك ضروري للاهتمام بتفسير حالة نفسية، يمكن تحديدها فقط نفسانيًا، من دون أن ينفي ذلك وجود أسباب أخرى قد تكون أدت إلى تلك الحالة.

يُمكن أن نأخذ مثالًا معاصرًا أيضًا، يتعلق بحالة سلستين Célestine من غرب أفريقيا التي أجرت معها بريجيت ماير[1] لقاءً. لقد «غادرت سلستين أفتيل مع والدتها، ورافقهما شخص غريب يرتدي ثوبًا شماليًا أبيض». ولما سئلت أمها عن ذلك، أنكرت رؤية الرجل. وأوعزت لها بأن الرجل قد يكون روح أكان سولوي Akan Sowlui، الذي يتعيَّن على سلستين أن تنذر نفسها لخدمته. ففي عالم سلستين، ربما تكون مماهاة هوية الرجل مع هذه الروح بمنزلة «إيمان»، أعقب التجربة ضمن سعيها لإيجاد تفسير لكل ذلك. لكن مرافقة هذا الرجل لها لا تعدو أن تكون إلا مجرد واقعة حدثت لها في عالمها.

لذلك يتعلق الأمر بحالة من التجربة المعيشة، حيث ما يمكن أن نسميه تأويلًا للأخلاقي/ الروحي لا يعاش بما هو كذلك، ولكن كحقيقة مباشرة، مثل الحجارة والأنهار والجبال. وينطبق هذا أيضًا على مختلف الأشياء في جوانبها الإيجابية، مثل، البشر الذين أدركوا، في العصور الغابرة من ثقافتنا، أن الامتلاء يعني ببساطة القرب من الله. وكانت الخيارات التي واجهوها في الحياة هي: إما العيش بإخلاص تام، أو بأقل ما يمكن من الطيّبات، وتفصلهم عن الامتلاء مسافة ممتدة، وفي فرنسا القرن السابع عشر لم يكن هناك أيّ تمييز بين مصطلح «مخلص» أو «دنيوي» من دون أن يُستند في ذلك إلى تأويل مغاير لما يعنيه الامتلاء.

لعل أهم ما يميّز حضارتنا اليوم هو تراجع هذه الأشكال المباشرة من اليقين إلى حد كبير. ويبدو واضحًا أنها لم تعد تبدو (لنا) «ساذجة» تمامًا[2] كما كانت في زمن هيرونيموس بوش. ولكن لا يزال هناك شيء يشبه ذلك في زماننا هذا وإن بشكل محدود. أنا أتحدث عن الطريقة التي تميل بها الحياة الأخلاقية/ الروحية إلى الظهور في أوساط معينة. ورغم أن الجميع قد أصبح الآن على بيّنة من أن هناك أكثر من خيار واحد، قد يكون في الوسط الذي تنتمي إليه التأويل الأكثر معقولية هو ذاك الذي يتعلق إما بالإيمان أو بعدمه. أنت تعرف أن هناك خيارات أخرى، وإذا استهواك أحدها فآثرته دون البقية فإنك ستفكر وستناضل من أجل إيجاد الطريق التي توصلك إليه. وفي هذه الحالة ستنقطع عن جماعتك المؤمنة

(1) Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Trenton: Africa World Press, 1999), p. 181.

(2) لقد اقتبست هذا المصطلح من تمييز شيلر الشهير بين الشعر «الساذج» والشعر «العاطفي»، بسبب أوجه التشابه الواضحة بين تناقضه وبين التناقض الذي أشير إليه هنا.. انظر Schiller, «Über naïve und sentimentalische Dichtung», in *Sämtliche Werke*, Volume 5 (München: Carl Hanser Verlag, 1980), pp. 694-780.

وتصبح مُلحدًا، أو العكس بالعكس. ولكن يظل دائمًا، ضمن بعض الوجوه، أحد الخيارات خيارًا مفترضًا.

وفي هذا الصدد، شهدت حضارتنا الغربية تحولًا هائلًا. لقد تحوّلنا ليس فقط من حالة حيث كان معظم الناس يعيشون «بسذاجة» وفق نهج (جزء مسيحي، جزء متعلق بـ«أرواح» ذات أصل وثني) قوامه تأويل بسيط للحقيقة، إلى حالة تعوز الجميع القدرة على ذلك، إلا أنهم يعتقدون جميعًا أن خيارهم كواحد من بين خيارات أخرى عديدة. وقد تعوّدنا جميعًا التقلب بين وجهتي نظر: «الالتزام» الذي يقودنا إلى أن نعيش أكثر ما يمكن الحقيقة التي تفرضها وجهة نظرنا تلك، و«فك الارتباط» حيث يمكننا أن نسلك وفق وجهة نظر معيّنة من بين وجهات نظر أخرى ممكنة يتعيّن علينا أن نتعايش معها.

لكننا انتقلنا أيضًا من وضع كان فيه الإيمان خيارًا مفترضًا، ليس فقط للسذج ولكن أيضًا لأولئك الذين شهدوا الإلحاد وتبيّنوا أمره وخاضوا فيه، إلى حالة صار فيها عدد أولئك الذين يعتقدون في أن التأويلات غير الإيمانية وحدها المعقولة، في تزايد مستمر. ولا يمكن لهم أن يكونوا «مُلحدين» ساذجين، كما كان أسلافهم مؤمنين ساذجين شبه وثنيين، لكن يبدو أن هذا هو التأويل الأكثر معقولية، ومن الصعب أن نتخيّل أن يتبنى الناس تأويلًا آخر. ومن هنا ينتهي بهم الأمر بسهولة إلى نظريات خاطئة على نحو صارخ لتفسير الإيمان الديني: الناس يجزعون من عدم اليقين، ومن المجهول. إنهم بليدو الذهن، ويخشون اقتراف الذنوب، وما إلى ذلك.

هذا لا يعني أن الجميع كذلك. فحضارتنا الحديثة تنطوي على كثرة من المجتمعات والمجتمعات الفرعية والأوساط، المختلفة في ما بينها إلى حد ما. ولكن صار افتراض عدم الإيمان هو المهيمن أكثر فأكثر من هذه الأوساط، والأكثر تناغمًا في الحياة الأكاديمية والفكرية، على سبيل المثال، حتى أصبح قادرًا على الامتداد بسهولة أكبر ليشمل أوساطًا أخرى.

وحتى نضع النقاش بين الإيمان وعدم الإيمان في عصرنا هذا وأيامنا هذه، في إطاره، علينا أن ننزله في سياق هذه التجربة المعيشة، وفي سياق التأويلات التي تُشكّل هذه التجربة. وهذا يعني أن ننظر إليها ليس فقط على أنها أكثر من مجرد «نظريات» مختلفة لتفسير التجارب نفسها، لكن أيضًا يعني هذا فهم الموقف التفاضلي من مختلف التأويلات،

وعلى أي نحو يمكن أن نعيش تلك التجارب «على نحو ساذج» أو «بتروٍ». وبأي معنى يكون هذا الخيار أو ذاك خيارًا مفترضًا لكثير من الناس أو الأوساط.

بعبارة أخرى، إن الإيمان بالله تغيّر في القرن الواحد والعشرين عمّا كان عليه في القرن السادس عشر. أنا لا أُشير إلى حقيقة أن المسيحية الأرثوذكسية قد شهدت تحوُّلات مهمة (على سبيل المثال، «تراجع الجحيم»، وفهم جديد للكفارة). وحتى إذا تعلق الأمر بمبادئ العقيدة ذاتها فثمة اختلاف مُهم. يظهر ذلك حالما نأخذ في الاعتبار حقيقة أن جميع المعتقدات تتم في سياق أو إطار محدد ومعطى، عادة ما يكون ضمنيًا، وربما حتى الآن لم يُعترف به من قبل الفاعل، لأنه لم يتبلور أبدًا. ذلك ما سمّاه الفلاسفة الذين تأثر بهم فتغنشتاين أو هيدغر أو بولاني بـ«الخلفية»[1]. وكما يشير فتغنشتاين[2]، فإن بحثي حول تشكُّل الصخر وما علق به من تشقق وتثليم بسبب عوامل التعرية، يُثبت أن العالم لم يبدأ قبل خمس دقائق، ولكن رغم ذلك لم يخطر ببالي أن أُبلور ذلك قبل أن يُقدم على ذلك فيلسوف مهووس بالإبستمولوجيا.

ولكني الآن ربما أدركت موطن الخلل، وانطلاقًا من هذه الاعتبارات ما عاد لي أن أكون ساذجًا في بحثي، ومن ثم ربما أصبح عليّ أن أُشكك في مصداقيته. وغالبًا ما يكون كسر طوق السذاجة هذا أولى خطوات الطريق نحو الفهم الكامل (وإن لم يكن الأمر كذلك في هذه الحالة). يمكن أن تعمل ضمن إطار تتّجه فيه كل التحوّلات نحو واحد من الاتجاهات الرئيسة إما نحو الأسفل أو نحو الأعلى، ولكن عليك أن تتبيَّن كيف أن هذا الإطار يظل نسبيًا ومقيّدًا حتى يكون عملك حميدًا.

إن الاختلاف الذي تحدَّثت عنه أعلاه يتطابق مع واحد من الأُطر الخلفية الذي يفرض علينا أن نُؤمن بالله أو ألا نؤمن. ويُنظر إلى أُطر الأمس وأُطر اليوم على أنها إما «ساذجة» وإما «متروّية»، لأن وجهة النظر التي تقول بالتروّي تفتح سؤالًا كان قد أُغلق في وجهة النظر الساذجة من قبل الشكل غير المُعترف به للخلفية.

---

(1) انظر
Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1991); and John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).

(2) Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, ed. G. E. M. Anscombe and G. H. Von Wright, trans. Denis Paul and G. E. M. Anscombe (Oxford: Blackwell, 1969).

يظهر التحوُّل في الخلفية، أو بالأحرى القطع مع الخلفية السابقة، بشكل أكثر وضوحًا عندما نركِّز على بعض التمييزات التي نُقيمها اليوم، على سبيل المثال، بين المحايث والمتعالي، وبين الطبيعي والخارق للطبيعي. الجميع على بيّنة منها سواء أولئك الذين يؤيدون أو أولئك الذين ينكرون اللفظ الثاني من كل زوج. هذا الاستغناء عن مستوى مستقل وقائم بذاته، وهو «الطبيعة»، التي قد تكون أو لا تكون في تفاعل مع شيء آخر أو أبعد من ذلك، يُمثل جزءًا مهمًا من التنظير الحديث، والذي بدوره يتطابق مع البعد التأسيسي لتجربة الحداثة، كما آمل أن أبيّنه بمزيد من التفصيل أدناه.

هذا التحوُّل في الخلفية، في السياق كله الذي نعيش فيه تجربة الامتلاء ونسعى إليه، يتطابق، في تقديري، مع ما أُسمّيه انبعاث العصر العلماني بالمعنى الثالث للعلمانية. كيف انتقلنا من حالة كان فيها الناس في المسيحية يعيشون بسذاجة ضمن تأويل توحيدي، إلى تأويل آخر يقوم على اعتبارنا جميعًا نتأرجح بين موقفين، حيث يكون لكل شخص تأويله. وحيث أصبح، علاوة على ذلك، عدم الإيمان بالنسبة للكثيرين الخيار الرئيس المُفترض؟ ذلك هو التحوُّل الذي أريد أن أتحدث عنه، وربما أيضًا أن أتوقف عند خصوصياته (جزئيًا) في ما سيأتي من فصول هذا الكتاب.

وليس الأمر بالهيِّن، ولن يتسنى لنا طرح المسائل الوجيهة وتجنب السذاجة في مختلف تمظهراتها ما لم نعيّن حقيقة التحوُّل الذي حدث في مستوى التجربة المعيشة: إما أن يكون عدم الإيمان هو مجرد أفول لأي معنى من معاني الامتلاء، أو خيانة له (ذلك ما يُعيبه الموحّدون على الملحدين أحيانًا)، أو أن الإيمان هو مجرَّد مجموعة من النظريات التي تحاول أن تُضفي على تجاربنا جميعًا معنى، والتي يمكن تمثُّل طبيعتها الحقيقية على نحو محايث (ذلك ما يُعيبه الملحدون على الموحدين أحيانًا).

في الواقع، علينا أن نفهم الاختلافات بين هذه الخيارات ليس فقط من حيث العقائد، ولكن أيضًا من حيث الاختلافات في التجربة والحساسية. وانطلاقًا من هذا المستوى الأخير، علينا أن نأخذ في الاعتبار اثنين من الاختلافات المهمة: أولًا، هناك تحوُّل جذري في خلفية الإيمان أو عدم الإيمان، تمثل في تراجع إطار «السذاجة» لحساب إطار «التروي». وثانيًا، علينا أن ندرك كيف يمكن للمؤمنين وغير المؤمنين تجربة عالمهم بشكل مختلف تمامًا. إن الشعور بأن الامتلاء يكمن في شيء ما يتجاوزنا يمكن أن يفرض نفسه علينا كواقعة في التجربة، كما هو الحال في تجربة بيدي غريفتس المذكورة أعلاه،

أو في لحظة التحوُّل التي عاشها كلوديل في نوتردام في فيسبرز. ويمكن بعد ذلك بلورة هذه التجربة وعقلنتها، فقد تتولد عنها أشكال إيمانية معينة. قد تستغرق هذه العملية وقتًا، وقد تتغيَّر تلك الأشكال الإيمانية على مر السنين، ولكن التجربة تظل محفورة في الذاكرة كلحظة نموذجية. ذلك ما حدث لبيدي، الذي انتهى إلى قراءة توحيدية تمامًا لتلك اللحظة الحاسمة بعد سنوات قليلة فقط، ولقد شهدت حالة كلوديل «تأخرًا» مماثلًا[1]. وهكذا فإن حالة العلمانية بالمعنى الثالث يمكن وصفها من حيث إمكانية أو استحالة تجارب معيَّنة في عصرنا.

[3]

لقد واجهتُ أعلاه صعوبات في تحديد معنى «علماني»، أو «علمانية». قد يبدو الأمر بديهيًا للوهلة الأولى، ولكن بمجرد أن تعزم على التفكير في ذلك، تنشأ العديد من الصعوبات. حاولت استحضار بعضها من خلال التمييز بين ثلاثة معانٍ لتحديد هذا المصطلح. ولا يعني هذا بالضرورة استبعاد، بأي حال من الأحوال، جميع الصعوبات التي علقت به، ولكنه قد يكون كافيًا لإحراز بعض التقدم في مسعاي هذا.

ولكن كل أنماط العلمانية الثلاثة مرجعها «الدين»: بوصفه هذا الذي ينسحب من الفضاء العمومي (1)، أو كنوع من الإيمان والممارسة في تراجع أو يكاد (2)، وكنوع معيّن من الإيمان أو الالتزام الذي يجري فحص أوضاعه في هذا العصر (3). ولكن ما هو «الدين»؟ نعلم جيّدًا أن هذا السؤال يتحدّى تعريف الدين وذلك لأن الظواهر التي يُحيل إليها الدين متنوعة جدًا في حياة الإنسان. عندما نحاول أن نُفكر في ما هو مشترك بين حياة المجتمعات القديمة حيث «الدين حاضر في كل مكان»، ومجموعة واضحة من المعتقدات والممارسات والمؤسسات التي يشملها الدين في مجتمعنا، نجد أنفسنا أمام مهمَّة حسَّاسة وربما مستحيلة.

ولكن إذا كنا حذرين (أو ربما تعوزنا الشجاعة)، ونزعم أننا نحاول أن نفهم مجموعة من الأشكال والتغييرات التي نشأت في حضارة بعينها، حضارة الغرب الحديث، أو تلك التي نشأت مع بدايات التجسيد، المسيحية-اللاتينية، فلسنا بحاجة إلى صياغة تعريف

(1) Marie-Anne Lescourret, *Claudel* (Paris: Flammarion, 2003), chapter 3.

يشمل كل شيء «ديني» في جميع المجتمعات البشرية في جميع العصور حتى نحتفظ بسكينتنا. إن التغيير الذي يهمّ الناس في حضارتنا (شمال الأطلسي، أو «الغربية») وما زال يُثير الاهتمام إلى أيامنا هذه، في ما يتعلق بوضع الدين في الأبعاد الثلاثة للعلمانية التي حددتها، هو الذي بدأتُ بالفعل في استكشاف أحد وجوهه الرئيسة: لقد انتقلنا من عالم كان يُنظر فيه إلى موضع الامتلاء، من دون أن يثير ذلك إشكالًا، خارج الحياة البشرية أو «في ما وراءها»، إلى عصر تشقّه الصراعات يواجه فيها هذا التأويل تحديًا من قبل تأويلات أخرى تنزله (بطرق شتى) «داخل» حياة الإنسان. ذلك هو الأمر الذي لا يزال يُثير صراعات مهمّة حوله في الآونة الأخيرة (كما كافح الناس حتى الموت، في الأزمنة الماضية من أجل قراءات مختلفة للتأويل المسيحي).

وبعبارة أخرى، فإن قراءة «الدين» على أساس التمييز بين المتعالي والمحايث من شأنها أن تفيدنا في ما نحن بصدده. تلك هي الاستراتيجية الحذرة (أو التي تعوزها الشجاعة) التي أرتئيها هنا. ولا يمكن القول إن الدين عمومًا يمكن تعريفه على أساس هذا التمييز. يمكن للمرء أن يزعم بأن هذا التمييز لم يسبقنا إليه أحد قبلنا (نحن الغربيين والمسيحيين اللاتينيين)، ولسنا ندري ما إذا كان في ذلك مجد لنا أو حماقة اقترفناها في حق أنفسنا (وسأناقش بعضًا من هذا لاحقًا). لا يمكن أن نكون قد أخذناه من أفلاطون، على سبيل المثال، لا لأننا لا نستطيع أن نُميِّز الأفكار عن الأشياء في التدفق الذي «ينسخها»، ولكن على وجه التحديد لأن هذه الحقائق المتغيّرة لا يمكن فهمها إلا من خلال الأفكار. والاختراع الكبير للغرب يتمثّل في أن هناك نظامًا محايثًا في الطبيعة، يمكن فهم عمله بشكل منهجي وشرحه استنادًا إلى مفاهيمه الخاصة، مما يترك مسألة ما إذا كان لهذا النظام كله أهمية أعمق، وما إذا كان ينبغي لنا استنتاج أن وراءه خالقًا متعاليًا مسألة بلا جواب. ينطوي مفهوم «المحايث» على إنكار ـ أو على الأقل عزل وأشكلة ـ أي شكل من أشكال التداخل بين أشياء الطبيعة، من جهة، و«الخارق للطبيعة» من جهة أخرى، سواء تعلّق الأمر بإله متعالٍ واحد، أو بآلهة متعددة أو بالأرواح، أو بقوى سحرية، أو أيًا كان[1].

لذا فإن هذا التحوُّل الذي شهده تعريف الدين على أساس التمييز بين المحايث

(1) بطبيعة الحال، تعود هذه الفكرة إلى العصور القديمة، في فلسفة الأبيقوريين، على سبيل المثال، وهنا لا بد من أن نستثني أرسطو، حيث لعب الله في نظريته دورًا حاسمًا، كمحور للجاذبية، في الكوسموس. ولكن لم يصبح النظام المحايث مجرد نظرية فقط بل خلفية لتفكيرنا برمته إلا في الغرب الحديث وبصفة خاصة مع العلم الما بعد غاليلي.

والمتعالي لا يعدو أن يكون سوى تحوُّل يخص ثقافتنا تحديدًا. قد يُنظر إلى هذا الموقف على أنه ضيّق الأفق ومتمركز حول ذاته، لكن أودّ أن أقول إنها خطوة سديدة ولها ما يُبرّرها، لأننا نحاول أن نفهم التحوُّلات الثقافية التي أدَّت إلى اعتبار هذا التمييز تمييزًا أساسيًا.

لذا، بدلًا من السؤال عمّا إذا كنا نُدرك مصدر الامتلاء أو نعيشه داخل ذواتنا أو خارجها، كما فعلنا في المناقشة المذكورة أعلاه، يمكننا أن نسأل عمّا إذا كان الناس يعترفون بوجود شيء ما يتخطّى حياتهم أو يتعالى عنها. هذه هي الطريقة التي يتمّ من خلالها عادة طرح المسألة، وأريد اعتمادها في ما سيأتي. وسأُقدِّم وصفًا أوفى، إلى حد ما، لما أَعنيه بهذا التمييز على امتداد فصول عدة، عندما نأتي على دراسة النظريات الحديثة للعلمنة. وإنني أدرك تمامًا أن لفظ مثل «التعالي» زلق جدًا، لأن بعض هذه التميزات نشأت وتحدَّدت في مسار الحداثة والعلمنة ذاته. ولكنني أعتقد أنه على ما عليه من غموض يمكن له في هذا السياق أن يُفيدنا في ما نحن بصدده.

ولكن على وجه التحديد، وللأسباب التي عرضتها أعلاه، أريد أن أُكمل التعريف السائد «للدين» على أساس الاعتقاد في المتعالي، مع التركيز أكثر على تمثّل سياقنا العملي. وفي ما يلي الطريقة التي من شأنها أن تُضفي معنى على ذلك.

لكل شخص، ولكل مجتمع، تصوُّر أو تصوُّرات بشأن الازدهار الإنساني: ما هي الحياة الكاملة؟ ما الذي يجعل حياة تستحق أن تُعاش؟ ما الذي يمكن أن يجعلنا نُعجب ببعض الأشخاص؟ ليس ثمة ما يمنعنا من طرح هذه الأسئلة أو غيرها مما له علاقة بها في حياتنا. وترمي جهودنا المبذولة للإجابة عنها إلى تحديد وجهة النظر أو وجهات النظر التي نحاول أن نعيش وفقها، أو التي نتأرجح بينها. وعلى مستوى آخر، يتم تدوين هذه الآراء، أحيانًا في النظريات الفلسفية، وأحيانًا في القواعد الأخلاقية، وأحيانًا في الممارسات الدينية وضروب الإخلاص المتصلة بها. وتشكل هذه الممارسات ومختلف الممارسات غير المُعدّة جيدًا التي يشترك فيها الناس من حولنا، مصادر يوفرها لنا مجتمعنا حتى نسلك وفقها في حياتنا.

ثمّة طريقة أخرى يمكن من خلالها إثارة مسألة مثل المسألة التي أُثيرت أعلاه على أساس الداخل/ الخارج، وتتمثّل في أن نتساءل عما إذا كانت الحياة الأسمى والأفضل

تفترض أن نسعى أو نعترف، أو نسخّر أنفسنا من أجل خير خارج ذواتنا، بمعنى مستقل عن ازدهار الإنساني؟ وفي هذه الحالة، يمكن أن يشمل الازدهار الإنساني الأسمى والأكثر حقيقية وأصالة أو تطابقًا غاية (أيضًا) من بين مجموعة من الغايات القصوى غير الازدهار الإنساني. وأقول «غايات قصوى»، لأنه حتى النزعة الإنسانية مهما ادعت الاكتفاء بذاتها يجب أن تُعنى، من زاوية نظر أداتية، بحالات بعض الشؤون غير البشرية، مثل وضع البيئة الطبيعية. بيد أن الأمر يتعلق هنا بما إذا كانت هذه الأمور تنتمي إلى أهدافنا النهائية أم لا.

ومن الواضح أن الإجابة عن هذا السؤال في التقاليد الدينية اليهودية المسيحية، إيجابية. محبّة الله وعبادته هي الغاية القصوى. وبطبيعة الحال، في هذا التقليد يُنظر إلى أن الله يُريد للبشر الازدهار، ولكن لا ينظر إلى الإخلاص إلى الله على أنه متوقف على ذلك. إن الأمر «يتعيّن عليهم القيام بكذا» لا يعادل «السماح للبشر بالازدهار»، رغم أننا نعلم أن الله يريد ازدهار البشر.

وهذا أمر مألوف جدًا بالنسبة إلينا. ولكن هناك طرقًا أخرى يمكننا من خلالها أن نأمل في أبعد من الازدهار الإنساني العادي. ومثال ذلك البوذية. ففي إحدى الطرق، يمكننا أن نتأوّل رسالة بوذا كرسالة في سبل تحصيل السعادة الحقيقية وتجنّب الألم وبلوغ النعيم[1]. ولكن من الواضح أن تمثل شروط النعيم على هذا النحو يفترض اتخاذ «موقف تصحيحي» مما نعتبره عادة ازدهار إنساني. وهي إعادة نظر قد تجد أساسها في تغيير جذري للهوية. ويفترض الفهم العادي للازدهار قيومية الذات، وما يمكن أن تغنمه من ذلك، أو ما يمكن أن تعانيه من ألم في حالة فشلها في ذلك. وتسعى عقيدة أناتا Anatta البوذية إلى مساعدتنا على تجاوز هذا الوهم. ويقتضي الطريق إلى السعادة القصوى Nirvana الزهد في جميع أشكال الازدهار الإنساني المعترف بها، أو على الأقل الإعراض عنها.

تشترك البوذية والمسيحية، رغم ما بين العقيدتين من تباين كبير، في أن المؤمن أو الشخص المخلّص مطالبان بالقطع ذاتيًا وبشكل تام مع الأهداف التي يفترضها ازدهارهما الخاص، إنهما مدعوان إلى الزهد في ازدهارهما، إلى حد إنكار الذات، أو إلى الزهد في إخلاصهما البشري في خدمة الله. وهو ما تعكسه الشخصيتان النموذجيتان لهاتين

(1) انظر

The Dalai Lama, *Ancient Wisdom, Modern World: Ethics for the New Millennium* (London: Little, Brown, 1999).

العقيدتين بشكل واضح. ففي حين يقود بوذا إلى التنوير، قَبِلَ المسيح الموت المهين إنفاذًا لإرادة والده.

ولكن لا يمكن أن نتّبع فقط التلميح أعلاه، وإعادة صياغة الفهم «الحقيقي» للازدهار بوصفه زهدًا، على غرار ما ذهبت إليه الرواقية على سبيل المثال؟ وهو ما لم تذهب إليه المسيحية، ولا البوذية أيضًا فيما أظن. ففي الحالة المسيحية، يفترض الزهد نفسه تأكيد الازدهار في معناه العادي. لو لم يكن طول العمر خيرًا، لما كان لتضحية المسيح بنفسه معنى. وبهذا المعنى يختلف موت المسيح عن موت سقراط تمامًا، إذ كان هذا الأخير يعتبر موته انتقالًا من وضع إلى وضع أفضل. وهنا مكمن الهوّة بين المسيحية والفلسفة اليونانية التي يعسر جسرها. إن الله يُريد أن يزدهر الناس بالمعنى العادي للازدهار، وجزء كبير مما ورد في الأناجيل يعرض كيف كان المسيح يجتهد في سبيل أن يجعل هذا الضرب من الازدهار ممكنًا حتى يتخطى الناس آلامهم. ولا تنفي الدعوة إلى الزهد قيمة الازدهار، بل هي دعوة إلى اعتبار أن الله هو أصل كل شيء، حتى لو كان على حساب الزهد في خير غير لا يمكن الاستعاضة عنه. وثمرة هذا الزهد الذي نقبل به هو أن يتحوّل، من جهة، إلى مصدر ازدهار للآخرين، وأن يساهم، من جهة أخرى، في استعادة ازدهار أكمل يكون الله مصدره. إنه طريقة لتضميد الجراح و«إصلاح العالم» (اقترض العبارة العبرية تيكون أولام tikkun olam).

هذا يعني أن الازدهار والزهد لا يمكن لهما ببساطة أن ينصهرا في ما بينهما لتحقيق هدف واحد، إن جاز القول، إلقاء الطيبات التي نزهد فيها كما نُلقي الحصى التي لا طائل من ورائها من السفينة في رحلة الحياة، بطريقة رواقية. ولا يزال هناك توتر جوهري في المسيحية. الازدهار خير، ومع ذلك ليس السعي إليه غايتنا القصوى. ولكن حتى عندما نزهد فيه، إنما نؤكد قيمته من جديد، لأننا نتبع إرادة الله باعتبارها جسرًا يمتد إلى آخرين وفي نهاية المطاف إلى الجميع حتى يبلغوه.

هل تنطوي البوذية على مفارقة كهذه؟ لست متأكدًا، ولكن البوذية تتضمَّن كذلك فكرة أن الزاهد هو مصدر التعاطف بالنسبة لأولئك الذين يتألمون. هناك تشابه بين كارونا karuna (السعي إلى التخفيف من معاناة الآخرين) والمحبة agape. وعلى مدى قرون في الحضارة البوذية نشأ، بالتوازي مع المسيحية، تمييز بين مهمة الزهّاد الراديكاليين، وأولئك الذين ينشدّون إلى أنماط عيش تُنشد الازدهار العادي، عسى أن يكون هم «الأعلون» في الحياة

المستقبلية. (وبطبيعة الحال، فقد «فكّك» الإصلاح البروتستانتي هذا التمييز جذريًا، وقد كانت لذلك التفكيك تبعات حاسمة في ما يتعلق بالقصة التي نحن بصدد سردها هنا، والتي نحن جميعًا على بيّنة منها بشكل أو بآخر رغم أن ارتباطاتها بالعلمانية الحديثة ما زالت لم تتبلور تمامًا بعد).

إن هذا التمييز بين الازدهار الإنساني وبين الغايات التي تتجاوزه من شأنه أن يؤكد أن ظهور العلمانية الحديثة بالمعنى الذي أعنيه اقترن بنشأة مجتمع صارت فيه لأول مرة في التاريخ نزعة إنسانية حصرية مكتفية بذاتها خيارًا متاحًا على نطاق واسع. وأعني بذلك نزعة إنسانية لا تقبل أي غايات قصوى تتجاوز الازدهار الإنساني، وترى أنه لا ولاء لأي شيء آخر يتجاوز هذا الازدهار. وهو أمر لم يشهده أي مجتمع في السابق.

وعلى الرغم من أن هذه النزعة الإنسانية نشأت عن تقاليد دينية قوامها تصوُّر للازدهار متميز ومتناقض ومشدود إلى غاية متعالية (ولهذا أمر له أهميته بالنسبة لقصتنا)، فإن هذا لا يعني أن جميع المجتمعات السابقة عرفت ثنائية في هذا المجال، على غرار البوذية والمسيحية. لقد عرفت بعض العقائد، مثل الطاوية Taoism، تصورًا أحاديًا للازدهار، مع توقير للأسمى. ولكن في هذه الحالة، فإن هذا التوقير، وإن كان ضروريًا للازدهار، لا يمكن أن يضطلع به بروح أداتية محضة، ومتى كان كذلك فإنه يكف عن أن يكون توقيرًا.

وبعبارة أخرى، فإن الفهم العام للوضع البشري المتأزم قبل الحداثة يصنفنا في مرتبة من دون مرتبة الريادة. وإن الموجودات العليا، مثل الآلهة أو الأرواح، أو كل موجود أسمى، مثل المثل أو كوسموبوليس الآلهة والبشر، تفرض وتستحق العبادة والتوقير والإخلاص والحب. وفي بعض الحالات، اعتبر التوقير أو الإخلاص في حد ذاته جزءًا لا يتجزأ من الازدهار الإنساني، وبعدًا من أبعاد الخير الإنساني، كما في الطاوية على سبيل المثال وفي بعض الفلسفات القديمة كالأفلاطونية والرواقية. وفي حالات أخرى، لا معنى للإخلاص إلا إذا كان في ذلك فوز بمرضاة لله وليس لأن فيه صلاحنا ومصلحتنا. ولكن حتى هنا يظل التوقير المرتجى حقيقيًا. فهذه الموجودات تفرض الاحترام. وما من شك في أننا نتعامل معها كما نسخّر قوى الطبيعة مصدرًا للطاقة.

ويتعلق الأمر في هذه الحالة بالنزعة الإنسانية، ولكن ليست المكتفية بذاتها أو النزعة الإنسانية الحصرية، تلك التي تتميز بها العلمانية الحديثة.

تبدو هذه الأطروحة، التي تقصر النزعة الإنسانية الحصرية على الحداثة دون سواها، راديكالية ومعممة إلى أقصى حد، وبالتالي مجانبة للصواب، لأنه بالفعل توجد استثناءات. ففي تقديري، تُعتبر الأبيقورية القديمة ذات نزعة إنسانية مكتفية بذاتها. إنها تعترف بوجود الآلهة، ولكن تنفي أن تكون لها صلة بالحياة البشرية. ولكن خطاف واحد لا يصنع الربيع. إنني أتحدّث عن عصر تصبح فيه النزعة الإنسانية المكتفية بذاتها خيارًا متاحًا على نطاق واسع، وهو ما لم يكن عليه الأمر أبدًا في العالم القديم، حيث لم تكن هناك سوى أقلية صغيرة من النخبة، قليل منها فقط تبنّى تلك النزعة.

لا أدّعي أن العلمانية الحديثة متشابكة بشكل ما مع النزعة الإنسانية الحصرية. فالعلمانية، كما أعرفها، هي الوضع الذي تنبثق عنه تجربتنا عن الامتلاء والسعي إليه، وهذا أمر نتقاسمه جميعًا، مؤمنون وغير مؤمنين على حد سواء. ولكنني أيضًا لا أعتزم الادعاء بأن النزعات الإنسانية الحصرية هي البدائل الوحيدة عن الدين. وقد شهد عصرنا مجموعة قوية من التيارات التي يمكن للمرء أن يدعوها غير الدينية المناهضة للنزعة الإنسانية، والتي تمتد جذورها تحت أسماء مختلفة اليوم، مثل «التفكك» و«ما بعد البنيوية»، إلى مؤلفات لها تأثيرها القوي من القرن التاسع عشر، وخاصة مؤلفات نيتشه. وفي الوقت نفسه، هناك محاولات لإعادة بلورة نزعة إنسانية غير حصرية على أساس غير ديني، كتلك التي تتجلى في صيغ مختلفة من الإيكولوجيا العميقة.

إن ما أريد التأكيد عليه بالأحرى هو أن العلمانية بالمعنى الثالث اقترنت بالنزعة الإنسانية الحصرية، ما أدى للمرة الأولى إلى توسيع نطاق الخيارات الممكنة، ومن ثم غسق حقبة الإيمان الديني «الساذج». وبهذا المعنى تسربت إلينا الإنسانية الحصرية عبر توسط الألوهية، ومن ثم صارت كلٌ من الألوهية والنزعة الإنسانية ممكنتين من خلال التطورات السابقة التي شهدتها المسيحية الأرثوذكسية. وحالما اعتلت هذه النزعة الإنسانية المشهد، تأزمت وضعية التعددية غير الساذجة إذ فتحت المجال أمام كثرة من الخيارات خارج نطاق الخيارات الأصلية. ولكن يظل ظهور النزعة الإنسانية الحصرية تحولاً حاسمًا ضمن هذا المسار.

من وجهة النظر هذه، يمكن لنا أن نختصر الاختلاف بين العصور السابقة والعصر العلماني في ما يلي: العصر العلماني هو عصر يصبح فيه غسق جميع الأهداف التي تخرج عن نطاق الازدهار الإنساني ممكنًا، بل أكثر من ذلك، إنه يقع في نطاق حياة

ممكنة لعموم الناس. وهناك تكمن أهمية العلاقة بين العلمانية والنزعة الإنسانية المكتفية بذاتها[1].

ويمكن تعريف «الدين» بحسب ما نحن في صدده بما تقتضيه معاني «التعالي»، ولكن التعالي يجب أن يفهم على أكثر من صعيد. ويمثل الإيمان في بعض الفعاليات والقوى التي تتعالى عن النظام المحايث في الواقع، ميزة حاسمة من ميزات «الدين»، كما بينت ذلك نظريات العلمانية التي ركّزت اهتمامها على علاقتنا بالإله المتعالي الذي فقد مركزيته في الحياة الاجتماعية (العلمانية بالمعنى الأول)، وعلى تراجع الإيمان بهذا الإله (العلمانية بالمعنى الثاني). ولكن من أجل فهم أفضل للظواهر التي نريد أن نوضحها، ينبغي أن ننظر في الأبعاد الثلاثة التي تشكلت ضمنها علاقة الدين بـ«الما وراء». ويكمن البعد الحاسم الأول، الذي يجعل تأثير الدين في حياتنا مبررًا، هو الذي عرضت له منذ حين: الشعور بأن هناك خيرًا أسمى من الازدهار الإنساني. ففي الحالة المسيحية، يمكن أن ننظر إلى هذا الأمر على أنه محبّة، المحبّة التي يمنّ بها الله علينا، والتي يمكن أن نشارك فيها عبر توسّط قدرته. وبعبارة أخرى، تُعطى لنا إمكانية التحوّل الذي تحملنا إلى ما وراء مجرد الكمال البشري. ولكن، بطبيعة الحال، لن يكون لهذا المفهوم للخير الأسمى الذي يمكن أن نبلغه أيّ معنى إلا في سياق الاعتقاد في قوة عليا، الله المتعالي في الإيمان الذي يظهر في معظم تعريفات الدين. ثم ثالثًا، فإن القصة المسيحية للتحوّل المحتمل عبر المحبة تتطلب أن نتدبر حياتنا كما لو كانت تتجاوز حدود نطاقها «الطبيعي» من الولادة إلى الموت، لتمتد إلى ما وراء «هذه الحياة».

ومن أجل فهم الصراع أو التنافس أو السجال بين الدين وعدم الإيمان في ثقافتنا، علينا

---

(1) بمعنى ما، يبدو أني أتخذ هنا بطريقة ضمنية موقفًا ضمن سجال يقسّم منظري «العلمانية» ويتعلق بكيفية تعريف «الدين». ففي حين يتمحور تعريف الدين، بالنسبة للبعض، حول الوظيفة التي يمكن أن يؤديها بالنسبة إلى الناس أو المجتمع، كأن يكون عاملًا مساعدًا على «الاندماج»، فإنه بالنسبة للبعض الآخر، يجب أن يكون تعريف الدين موضوعيًا، ومعظمهم يحيلون إلى ارتباطه بكائنات خارقة للطبيعة أو إلى قوى معيارية. وفي ذلك اختلاف بيّن لا يخلو من أهمية نظرية بين التوجهين. فمن وجهة النظر التي تعرف الدين وظيفيًا، يمكن القول بأن الدين لم يتراجع في العصر «العلماني»، لأن هذا المصطلح يمكن أن يشمل جميع أنواع الظواهر المعاصرة، بما في ذلك أيضًا حفلات الروك ومباريات كرة القدم، فضلًا عن الاحتفالات الدينية. بينما لا تنكر وجهة النظر التي تعرف الدين موضوعيًا تراجعه. انظر المناقشة المثيرة للاهتمام Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993), chapters 2 and 3.
أنا لا أقصد أن أقرر على نحو مجرد أن أحد هذين التعريفين أفضل من الآخر، وإنما فقط أريد أن أقول إن المسألة المثيرة للاهتمام بالنسبة لي تتعلق بالدين بالمعنى الجوهري. وقد انتهجت في سبيل تقييد هذه الظاهرة طريقة خاصة، مع مراعاة الإحالة إلى «الخارق للطبيعة»، لأن التمييز بين الطبيعي والخارق للطبيعة ليس كونيًا، وإنما نشأ حقًا فقط في صلب التقليد الغربي (مع استثناء الإسلام)، عبر التأكيد على الازدهار الإنساني.

أن نفهم الدين على أنه يجمع بين هذه الأبعاد الثلاثة للتعالي. وليس ذلك لأنه لا توجد خيارات أخرى في مجتمعنا، خيارات بين هذا المنظور الثلاثي الأبعاد للتعالي، وبين الإنكار التام للدين. بل على العكس من ذلك، توجد خيارات كثيرة. ولكن كما سأبيّن في العديد من فصول هذا الكتاب، أن هذا السجال المتعدد الأطراف يمكن اختزاله في هذين الموقفين المتطرفين: دين متعالٍ، من جهة، وإنكار صريح له، من جهة أخرى. ومن الشرعي تمامًا أن نعتقد أن هذا هو الوجه المؤسف للثقافة الحديثة، ولكن علينا أن نعترف، كما سأبيّن ذلك، أن تلك هي الحقيقة.

[4]

إذن فالعلمانية بالمعنى الثالث، وهو المعنى الذي يعنيني هنا، في مقابل المعنى الأول (الفضاءات العمومية العلمانية)، والمعنى الثاني (تراجع الإيمان والطقوس)، تتمثل في أنماط جديدة من الإيمان، شكل جديد من التجربة يحفزنا إلى الإيمان وهي بدورها تجربة يحددها الإيمان، وذلك في سياق جديد حيث ينبغي أن تتعلق كل تساؤلاتنا ومباحثنا بالأخلاقي والروحي.

وتتمثل السمة الرئيسة لهذا السياق الجديد في أنه يضع حدًا للاعتراف الساذج بالمتعال، أو بالغايات أو الانتظارات التي تتجاوز الازدهار الإنساني. ولكن هذا يختلف تمامًا عن التحولات الدينية في الماضي، حيث كلما انهار أفق سذاجة استعيض عنه بآخر، أو أن ينصهر الاثنين معًا بشكل توافقي ـكما هو الحال، على سبيل المثال، عندما تحوّلت آسيا الصغرى من المسيحية إلى الإسلام في أعقاب الغزو التركي. لا مجال للسذاجة اليوم بالنسبة لأي شخص كان مؤمنًا أو غير مؤمن على حد سواء.

هذا هو السياق العالمي في مجتمع ينطوي على أوساط مختلفة، بحيث قد يكون الخيار المفترض مختلفًا عن غيره، ورغم أن منتسبي تلك الأوساط يدركون تمامًا الخيارات التي يُفضلها الآخرون، ولا يمكنهم رفضها كما لو كانت خيارات خاطئة وهجينة وغير مبررة.

يتمثل التحوُّل الحاسم الذي فرض علينا هذا الوضع الجديد في ظهور النزعة الإنسانية الحصرية كخيار متاح على نطاق واسع. كيف حدث كل هذا؟ أو بلغة أخرى، ما الذي

حدث على وجه الدقة حتى تغيرت أوضاع الإيمان بهذا الشكل؟ وهذه ليست بالأسئلة التي يمكن الإجابة عنها بسهولة.

وأعتقد أيضًا أنها أسئلة ليست سهلة وإن تبدو الإجابة عنها، بالنسبة للعديد من الناس في يومنا على الأقل في خطوطها العامة، واضحة إلى حد ما. لقد اقترنت العلمانية في جميع صيغها الثلاث بالحداثة. وهذه العلاقة السببية لا مفر منها، وإن نظرية العلمانية الرئيسة هي المعنية ببيان ذلك. ولا يمكن للحضارة الحديثة إلا أن تؤدي إلى «موت الإله».

وأعتقد أن هذه النظرية غير مقنعة، ولكن حتى نتبيّن السبب الكامن وراء ذلك، لا بدّ لي من أن أبادر إلى عرض قصتي الخاصة التي سأسردها في الفصول التالية. وفي مرحلة لاحقة سأعود إلى مسألة معرفة أيّ نظريات العلمانية الأكثر إقناعًا.

ولكن، قبل ذلك، أود أن أسوق كلمة بشأن السجال الذي سأخوضه. وبالأحرى كلمتين في الحقيقة. أولًا، سأهتم، كما قلت أعلاه، بالغرب أو بعالم شمال الأطلسي، أو بعبارة أخرى، سأوجه اهتمامي إلى الحضارة التي تمتد جذورها الرئيسة إلى ما نطلق عليه عادة اسم «المسيحية اللاتينية». وبطبيعة الحال، فإن ظواهر العلمانية والعلمنة يمتد وجودها اليوم إلى ما وراء حدود هذا العالم. وليس لنا من بدّ إلا أن نُجري يومًا ما دراسة للظاهرة برمتها على نطاق عالمي. ولكن لا أعتقد أنه بإمكاننا أن نبدأ من تلك الحقبة. وذلك لأن العلمانية، مثل غيرها من سمات «الحداثة» ـ البُنيات السياسية، وأشكال الديمقراطية، واستخدامات وسائل الإعلام، وما إلى ذلك ـ في الواقع، تُعبِّر عن نفسها بشكل مختلف نوعًا ما، وتتطوّر تحت ضغط مطالب وتطلعات تختلف باختلاف الحضارات. إننا نعيش شيئًا فشيئًا في عالم يشهد «حداثات متعددة»[1]. وتحتاج هذه التحوُّلات الحاسمة إلى دراسة تأخذ بعين الاعتبار وضعيتها الحضارية المختلفة قبل أن نقع في تعميم عالمي متسرِّع. وبالفعل الأمر على غاية من الامتداد حيث نجد في عالم شمال الأطلسي العديد من الطرق الإقليمية والوطنية للانخراط في العلمنة ولا أستطيع أن أجزم بصحتها جميعًا. لكنني آمل، مع ذلك،

(1) انظر

Daedalus volumes edited by Shmuel Eisenstadt, «Early Modernities», Summer 1998, Volume 127, Number 3; and «Multiple Modernities», Winter 2000, Volume 129, Number 1;

وأيضًا

Dilip Parameshwar Gaonkar, ed., *Alternative Modernities* (Durham: Duke University Press, 2001).

أن نُسلّط بعض الضوء على السمات العامة لمسار العلمنة[1]. وأجدني مضطرًا هنا لاتّباع المسار ذاته، الذي اتخذته في كتاب «منابع الذات»[2]، حيث تناولت فيه أيضًا مجموعة من القضايا ذات الاهتمام الإنساني الكوني، ولكني تعاملت معها ضمن حدود الإقليمية.

ثانيًا، سأُجادل، في الفصول التالية، ضد ما أُسمّيه «قصص الطرح». وبعبارة مُختصرة أعني بذلك سرديات الحداثة بشكل عام والعلمانية على وجه الخصوص والتي تفسر تلك الظواهر عبر التأكيد على أن البشر فقدوا أو انحرفوا عن أنفسهم أو حرّروا أنفسهم من أفق سابقة أو أوهام أو قيود كبّلت المعرفة. وما ينبثق من هذه العملية ـ الحداثة أو العلمانية ـ هو أن يُفهم وفق السمات الأساسية الكامنة في الطبيعة البشرية التي كانت حاضرة دائمًا، ولكن عطّلها ما صار مستبعدًا الآن. ضد هذا النوع من القصص، سأظل أؤكد دائمًا على أن الحداثة الغربية، بما في ذلك علمانيتها، هي ثمرة للاختراعات الجديدة، والتصوّرات الجديدة للذات والممارسات ذات الصلة بها، ولا يمكن تفسيرها من حيث السمات الدائمة للحياة البشرية. ويحدوني الأمل في أن توضح المناقشة التفصيلية التالية هذه المسألة بوضوح أكثر، وسأعود إلى ذلك أيضًا بصورة أكثر انتظامًا حتى نهاية الفصل الخامس عشر.

---

(1) أنا أدرك أيضًا الخطر المعاكس المتمثل في أننا قد نهمل الترابط بين مسارات العلمنة في مختلف الحضارات. وهو استنتاج انتقده بيتر فان دير فير Peter Van Der Veer، لإهمالي الطريقة التي تغذي فيها التصورات الاستعمارية للمجتمعات غير الأوروبية مفاهيمها للدين.

(2) Harvard University Press, 1989.

الجزء الأول

دور الإصلاح

الفصل الأول

حصون الإيمان

[1]

يمكن صياغة السؤال الذي أريد الإجابة عنه هنا كالتالي: لِمَ كان من المستحيل عمليًا في مجتمعنا الغربي في القرن السادس عشر ألا يؤمن الناس بالله، بينما أصبح ذلك متاحًا بسهولة لدى العديد منا، بل لا مناص منه كما يعتقد في ذلك الكثيرون، في القرن الحادي والعشرين؟

يتمثل جزء من الجواب، بدون شك، في أن الإيمان في تلك الأيام كان السمة الغالبة في حياة الناس إلى حد أصبح فيه عدم الإيمان شذوذًا، واعتُبِرت سائر العقائد الأخرى هجينة. بيد أن هذا الأمر، لا يعدو أن يكون سوى حافز من شأنه أن يدفع بالسؤال إلى أبعد من ذلك، إذ نحن بحاجة إلى فهم كيف جرت الأمور وتطوَّرت حتى أصبحت أنماط الإيمان تلك سائدة اليوم وأنّى لنا أن نُفكر في بدائل ممكنة ومقبولة؟

يكمن جزء كبير من الصورة في كون ما قيل لهم حول ميزات عالمهم الذي يعيشون فيه يؤيد عقيدتهم ويجعل وجود الله حقيقة لا يرقى إليها شك، وقد طبعت ذلك العصر سمات عديدة عززت انتشار مظاهر الإيمان. وفي هذا السياق سأذكر ثلاثة منها لعبت دورًا حاسمًا في ما سأسرده هنا:

(1) العالم الطبيعي بما هو الفضاء الذي يعيشون فيه، من حيث هو جزء من صورة الكوسموس الراسخة في مخيلتهم، يشهد على القدرة والفعل الإلهيين، ولا يؤخذ هذا الأمر فقط كبداهة لا يزال بوسعنا أن نستوعبها (على الأقل الكثير منا) ونقدرها اليوم، حيث يدل إحكام نظامه ودقة صنعه على عظمة الخالق، ولكن أيضًا لأن الأحداث العظيمة في هذا النظام الطبيعي كالعواصف والجفاف والفيضانات

والأوبئة، فضلًا عن سنوات القحط أو الخصب الاستثنائية أو الازدهار ينظر إليها على أنها أفعال الله، وهو ما تشهد عليه اللغة القانونية اليوم ولو باستعارة ميتة.

(2) يتجلّى وجود الله، كذلك، في كل مظاهر الحياة الاجتماعية (ولا يتعلق الأمر هنا بالمجتمع في معناه الحديث، وإنما بما هو بوليس، أو مملكة، أو كنيسة، أو أيّ شكل من الاجتماع كان). فلا يمكن مثلًا أن نتصوَّر المملكة شأنًا إنسانيًا في زمن علماني، بل بوصفها سلطة فوقية متعالية عن الفعل الإنساني. وأبعد من ذلك تتقاطع حياة مختلف الجمعيات التي تشكل المجتمع، سواء تلك التي تشمل الرعايا أو الأحياء السكنية أو المنظمات العمالية، وما إلى ذلك، مع الطقوس والشعائر كما ذكرت آنفًا. فالله محيط بالإنسان حيثما كان.

(3) عاش الناس في عالم «مسحور». وقد لا تكون هذه العبارة هي الأنسب لأنها ربما تتعلق ضمنيًا بمجال السحر والخرافة. وقد لا تتوافق مع السياق، لكني أستخدمها مستفيدًا من نقيضتها عبارة «نزع السحر عن العالم» التي اعتمدها فيبر Weber لوصف عالمنا الحديث. وقد حاز هذا المصطلح أهمية بالغة في مناقشتنا لهذه المسائل مع أنني سأستخدم نقيضه بشكل مكثف لوصف سمة حاسمة من سمات عصر ما قبل الحداثة. وبهذا المعنى يكون العالم المسحور، الذي عاش أجدادنا في كنفه، عالم الأرواح والشياطين والقوى الأخلاقية.

إن الناس الذين يعيشون في هذا النوع من العالم لا يعتقدون بالضرورة في إله وخاصة إله إبراهيم، وهو ما يُفسِّر وجود عددٍ لا يحصى من المجتمعات «الوثنية». ولكن بحسب وجهة نظر القرويين الأوروبيين في القرن الخامس عشر، ووراء كل هذه التناقضات التي لا سبيل لإنكارها، لعب الله في دلالته المسيحية دور الضامن الأسمى لانتصار الخير، أو على الأقل لكبح قوى الشر.

وعلى هذا النحو لا معنى للإلحاد في عالم تلك سماته. فالله موجود في كل مكان، وهو الذي يتدبَّر أمر الكوسموس، وهو أصل نشأة المجتمعات وضامن ديمومتها وهو حصنها ضد الشر. ويتمثل جزء من الإجابة عن سؤالي الافتتاحي، ماذا حدث بين القرن السادس عشر والقرن الحادي والعشرين؟ في أن تلك السمات الثلاث اضمحلت.

بيد أن هذا ليس كل ما في الأمر، كما بيّنتُ ذلك آنفًا. فمجيء الحداثة ليس مجرد حدث

عابر يتعلق بخسارة شيء ما أو تنحيته. وعليه يتمثل الاختلاف الرئيس مدار جدلنا هنا حول ما يُميِّز بين أحداث تاريخية فارقة ساهمت في تغيير فهمنا لما سميته «الامتلاء»، وكذلك بين وضعنا حينما توجهنا بأسمى طموحاتنا الروحية والأخلاقية رأسًا إلى الله إلى حد يمكننا القول بأن لا شيء له معنى بدون الله، وبين ذلك الوضع الذي تكون فيه تلك الطموحات مرتبطة بمصادر مغايرة تكون عادة نافية لوجود الله. أما الآن، فإذا كان اختفاء هذه الأنماط الثلاثة التي من شأنها أن تمكننا من الإحساس بوجود الله في العالم، يُيسِّر مثل هذا التحوُّل في فهم معنى الامتلاء، فإنه لا ينشأ عنه لوحده لأنه لا شيء يمنع رغم ذلك من الجزم بأن الامتلاء نعمة من الله منّ بها علينا، حتى في عالم تخلص تمامًا من السحر أو مجتمع علماني أو كون ما بعد كوسموسي. وحتى نكون قادرين على التخلص من هذا الوضع، لا بد لنا من بديل.

ولأجل ذلك، فإن ما أردت بيانه هنا لا يتعلق فقط بكيفية انحسار وجود الله في هذه الأبعاد الثلاثة وإنما أيضًا بشرح كيف يمكن لشيء آخر غير الله أن يُصبح أصلًا موضوعيًا وضروريًا لطموحنا الأخلاقي أو الروحي لـ«الامتلاء». وبهذا المعنى يتعلق السؤال المحوري حول ما حدث بالكيفية التي جعلت من الامتلاء ينشأ عن بدائل أخرى غير الله. وعليه سأهتم، إجمالًا، ببروز النزعة الإنسانية الحصرية.

وتعزو قصة «الطرح» الشائعة هذه كل شيء لنزع السحر عن العالم. ففي البداية استطاع العلم أن يُقدِّم لنا تفسيرًا «طبيعيًا» للعالم، ومن ثمَّ بدأ الناس في البحث عن بدائل للتفسير تغنيهم عن الله، إلا أن الأمور جرت على خلاف ذلك حيث لم يُمثِّل التفسير الميكانيكي (الآلي) للعالم في إطار العلم الناشئ في القرن السابع عشر تهديدًا حقيقيًا لمنزلة الله كمبدأ مطلق للتفسير، وإنما مثّل تهديدًا فقط للكون المسحور والسحري. وهذا ما أُريك بعض ما كنا ننسبه عادة إلى التدابير الإلهية وعناية الله وحكمته. ورغم ذلك تنطوي المسيحية على حوافز مهمّة تدفع في اتجاه اتخاذ طريق نزع السحر عن العالم سبيلًا. ولكان علينا، رغم ذلك، أن ننتظر ظهور داروين الذي كان وقتئذ بعيدًا حتى عن أفق القرن الثامن عشر.

ومن ثمَّ، أصبح يُنظر للمجتمع، بطبيعة الحال، وفق المفاهيم العلمانية. فقد ثار الناس، بل وتمردوا أحيانًا على الكنائس. ولكن ربما كان ذلك يتم تحت لواء هياكل كنسية أخرى، على غرار ما حدث في أربعينيات القرن السابع عشر (1640)، حيث ساد شعور قوي بأن ذلك إنما يتم بتوجيه من الله وعنايته.

لا يجب أن نفهم أن قصة الطرح تلك بتمامها تعني أن نزع السحر عن العالم فقط هو الذي يقف وراء الامتلاء، بل إن انحسار حضور الله في تلك المجالات الثلاثة ساهم هو أيضًا في تطوير اهتمامنا بالبحث من جديد عن بدائل أخرى ممكنة ساهمت في تحقيق ذلك.

ومن المهم، في تقديري، التنبيه إلى أنه لم توجد مثل تلك البدائل بعد. ومن المؤكد أيضًا أن الناس عرفوا مذاهب شتى. وفي حين شنَّ المؤلفون الأرثوذكس (المتشددون) هجومًا عنيفًا على تلك المذاهب، نصَّص على أهميتها المؤلفون القدامى ضمن بعض الحالات. إلا أنها لم تمثل إلى حد الآن بدائل ممكنة حقًا تكون بمنزلة تأويلات بديلة للامتلاء تهب معنى حقيقيًا لجميع الناس، لا فقط لعدد محدود من الأرواح الأصيلة.

وللأسف، فلقد تعذر على أيّ نزعة إنسانية مهما تكن حصرية أن تضطلع بهذا الدور طالما أن الناس يعتبرون الكون مسحورًا إذ تتحكم فيه أرواح، بعضها خبيث. وفي هذا الصدد، بطبيعة الحال، ساهم العلم في نزع السحر عن الكون، وفتح الطريق أمام تنامي النزعة الإنسانية الحصرية، ولعل من بين الشروط الحاسمة التي ساعدت على ذلك، التطور الذي طرأ على وعي الذات بذاتها وبمنزلتها في الكون: لا بوصفها مفتوحة ويسهل اختراقها، يتهددها عالم تسكنه أرواح وقوى غيبية، ولكن بوصفها ما سميّته «ذاتًا عازلة». ولكن من أجل إنتاج هذه الذات العازلة، اقتضى الأمر ليس فقط نزع السحر عن العالم، بل أكثر من ذلك تطلب ضرورة تعزيز الثقة في قدراتنا الذاتية على التنظيم الأخلاقي.

ولكن بالتأكيد، لنا أن نتساءل عمّا إذا كانت الأخلاق غير التوحيدية في العالم الوثني القديم تفتقد لهذه المصادر؟ أعتقد أن افتقاد تلك المصادر لا يعدو أن يكون إلا جزئيًا. أولًا، لأن بعض النظم الفكرية آنذاك انخرطت في نظام روحي وكوسموسي واسع النطاق مثل الأفلاطونية والرواقية. وإذا لم تكن لتلك النظم الفكرية أي علاقة بالسحر والأرواح التي تسكن الغابات إلا أنها رغم ذلك قاومت بطرقها الخاصة نزع السحر عن الكون ومن ثم تفسير ظواهره ميكانيكيًا. ولأجل ذلك لا يمكن اعتبار تلك النظم الفكرية إنسانية محضة بالمعنى الذي أقصده. وفي هذا الصدد لا يمكن أن نستثني أرسطو أيضًا الذي أكد على أهمية الدور الكبير الذي يمكن أن يلعبه التأمل حتى يبدو كما لو كان شيئًا إلهيًا مغروسًا فينا.

وحدها الأبيقورية، بلا ريب، انطوت على نزعة إنسانية من بين مختلف النظم الفكرية تلك. وعليه ليس غريبًا أن يكون لوكراس واحدًا من أعظم مؤسسي المذهب الطبيعي وملهميه إضافة إلى هيوم. وإذا كانت هذه البراعة ليست أبيقورية خالصة، فإن الأبيقورية استطاعت أن تعلمنا كيفية تحقيق طمأنينة من خلال التغلب على ما نحمله من أوهام حول الآلهة. ولكن رغم ذلك كانت النزعة الإنسانية في حاجة إلى شيء آخر أكثر من ذلك لكي تزدهر في السياق الحديث، ذلك أن هذا السياق يفترض أن يخلق كل فرد نظامه الأخلاقي لحياته الخاصة على نحو مختلف عن غيره. وهذا يفترض أن تكون لنا قدرة فعّالة على تشكيل وإبداع عالمنا طبيعيًا واجتماعيًا، ولن يكون ذلك ممكنًا بدون نزوع البشر للمحسنى. ولرد هذا الشرط الثاني إلى التقاليد الدينية، سعت النزعة الإنسانية الحديثة، بوصفها نزعة مناضلة وسباقة، إلى توفير بديل عن المائدة السماوية.

وعليه كان لزامًا علينا التفكير في صورة مقبولة للنزعة الإنسانية الحصرية. غير أن ذلك ما كان ليتم بين عشية وضحاها، ولا أن يأتي دفعة واحدة، وإنما اقتضى الأمر تخطي العديد من الأطوار كما هو الشأن بالنسبة لظهور الأشكال السابقة من المسيحية. تلك هي حقيقة القصة التي أنوي أن أسردها هنا.

وفي الواقع، توفرت لدينا في أواخر القرن التاسع عشرة بدائل مختلفة مكتملة، بحيث أصبح بإمكان أيّ كان من الناس اليوم أن يتأثر بهذا الاتجاه أو ذاك، بحسب اختلاف وجهات نظرهم من العلم في بعض الأحيان، وذلك رغم أنه لا يزال هناك دور حاسم يمكن أن تلعبه أنطولوجياتهم الأخلاقية كما سأناقش ذلك هنا أيضًا. ولكن اليوم، على سبيل المثال، عندما لا تُقدِّم المادية الطبيعية نفسها على أنها مجرَّد تمشّي، وإنما على أنها المقاربة الوحيدة المتوافقة مع متطلبات المؤسسة الأكثر وقارًا واعتبارًا في العالم المعاصر ألا وهي العلم، فمن المعقول جدًا أن يُنظر إلى شكوك المرء إزاء إيمانه وقدرته على التغيير أو إزاء إحساسه بقيمة إيمانه ومكانته لديه فعلًا، على أنها صبيانية وغير مناسبة، لأنه إذا ما انصهرت تلك الشكوك في هذه الأيديولوجيا النافذة قذفت بنا خارج دائرة الإيمان بالله رغم ما يُصاحب ذلك من شعور بالندم والحنين إلى الماضي. ولكن سيكون مناقضًا للتاريخ سحب هذه السمة التي طبعت العصر الفيكتوري أو الحقبة المعاصرة على القرون السابقة حيث كانت مختلف وجهات النظر المتنافسة التي تثير ريبتنا اليوم مزورة.

[2]

لقد أردت من وراء طرح سؤالي الافتتاحي رصد التباين بين أوضاع الإيمان في القرن السادس عشر وأوضاعه في القرن الحادي والعشرين. ثم عملت على توضيح هذا التباين من خلال القصة التي سردتها. ولكن ما جدوى هذا السرد؟ ألم يكن ممكنًا الاكتفاء بتحليل هذا التباين آخذين بعين الاعتبار تبدُّل الأوضاع بين الأمس واليوم والتخلي عن هذا السرد؟ ولكن علينا أن نتساءل أيضًا: مَن يحتاج كل هذه التفاصيل وهذا السرد؟ ألم يكن عرض الطرق الثلاث لإثبات وجود الله التي قدمتها في البداية والتي لم يعد لها محل الآن، مقدمة ممكنة لتحليل هذا التباين؟

وعلى هذا النحو كان ينبغي علينا اليوم أن نصل إلى مثل هذا التباين أو على الأقل إلى التركيز على الوضعية التي انتهينا إليها في القرن الحادي والعشرين عبر مقاربة مقارنة. ولكن لا أعتقد أننا نستطيع القيام بذلك على أكمل وجه طالما أن هناك من يُقلل من شأن العامل التاريخي، وآمل أن تتَّضح أسباب ذلك أكثر حتى تكون أكثر إقناعًا كلما تقدمت في التحليل. ولكن إذا ما اكتفينا بتلك الأسباب في وجهها الأكثر عمومية، فيتعين علينا عندئذ التأكيد على أن تورطنا روحيًا في هذا المأزق اليوم سببه تاريخنا، بمعنى أن فهمنا لذواتنا وللوضع الذي آلْنَا إليه يتوقف، في جزء منه، على تمثل حقيقة ما قادنا إلى هذا ومن ثم البحث في الطريقة المناسبة لتخطي وضعنا السابق. وهكذا نكون على وعي تام بأننا نعيش في كون «نُزع عنه السحر»، وأن استخدامنا لهذه العبارة إنما يعني أن الكون كان في البدء كونًا مسحورًا. وأكثر من ذلك، لا يجب أن نعي فقط بأن ذلك ما تعيّن علينا عمله، وإنما يجب أن نعي أيضًا أنه نضال وإنجاز كان لا بد منه لنصل إلى ما نحن فيه، وإن كان ذلك لا يزال هشًا في بعض النواحي. ولا يخفى على أحد هذا الأمر، ذلك أن كل واحد منا لا بد أن يكون قد تلقى تعليمًا أثناء تنشئته في أحد التخصصات المتعلقة بنزع السحر عن العالم، وكنا عادة ما نلوم بعضنا البعض إذا فشلنا في هذا الصدد، ونتهم بعضنا البعض بانتهاج طريقة تفكير «قوامها السحر»، والاستغراق في «الأسطورة»، وإطلاق العنان لـ«الخيال». وكنا نقول إن فلانًا لا ينتسب إلى عصرنا، وإن عقلية فلان «قروسطية»، فيما نعتبر من يثير إعجابنا سابقًا لعصره.

وبعبارة أخرى يتحدَّد المعنى الذي نعطيه لوضعنا على نحو حاسم، في جزء منه، بحسب طريقة سردنا للمسار الذي قطعناه حتى بلغنا ذلك الوضع. وبهذا المعنى يصبح

الله مرجعًا لا مفرّ منه في ذروة عصرنا العلماني (وإن كان ذلك سلبيًا في الغالب). وعندئذ قد يقودنا وصف مآلنا انطلاقًا من مسار حياتنا إلى الوقوع في الخطأ إذ ما أسأنا فهم ذلك المسار. وهذا ما قادت إليه مقاربة الحداثة وفق «الطرح» على وجه الدقة، وعليه ينبغي أن نعود أدراجنا إلى الوراء وأن نسرد القصة بأكثر دقة حتى نتبيّن جيدًا حقيقة وضعنا الراهن.

أعتقد أنه يجب أن نسرد القصة رغم أن السرد ليس خيارًا إضافيًا هنا، لأنه عندما يمتزج ماضينا بحاضرنا يصبح من العسير علينا التعرف على ذواتنا طالما نبقى عاجزين عن الاعتراف المنصف بأصلنا.

وهذا من شأنه أن يزيد في اتساع دائرة المسألة حتى يصعب الإحاطة بها. فمسألة علمنة العالم المسيحي الغربي مترامية الأطراف ومتعددة الوجوه بحيث مهما ألّفنا بشأنها الكتب لن نحيط بها ولن نستوفيها حقها. والأمر يصبح أكثر تعقيدًا كلّما تعلّق بالمسيحية اللاتينية التي اخترت أن أخوض فيها هنا بحكم عدم تجانسها. وكما سنرى أدناه، يتعلق الأمر هنا بأكثر من مسار، وبأمم ومناطق متباينة عرفت مظاهر نموّها أطوارًا مختلفة. قد أكتفي بعرض الخطوط العريضة للقصة مع التطرُّق إلى بعض التحوّلات الكبرى، وأملي أن تنشأ عن هذا التمشي السردي وما ينطوي عليه من ديناميكية صورة عامة للقصة انطلاقًا من ملامحها الكبرى على ألا نغفل أهمية عامل التطوُّر التاريخي الذي لا غنى عنه.

[3]

لا يمكن أن نُقلِّل من شأن السرد، إلا أن السرد في حد ذاته ليس كافيًا. وفي الواقع، يجب أن تأخذ المناقشة بعين الاعتبار أهمية التداول بين التمشي التحليلي والتاريخي باستمرار. وعند هذه النقطة أريد أن أبدأ بعرض بعض الملامح الكبرى للتباين بين الماضي والحاضر، وهو ما من شأنه أن يدقق القصة ويثريها. إنها تقع في نطاق التحوّلات السلبيّة الثلاثة الكبرى التي أشرت إليها أعلاه، وسأُدرجها وفق ترتيب عكسي بحيث سأبدأ بآخرها أولًا، وفي حقيقة الأمر لن أكتفي بتلك التحوّلات الثلاثة بل سأتحدث عن خمسة.

يتمثل التحوُّل الأول في نزع السحر عن العالم مما ساعد على تخطي العقبة الثالثة أعلاه (3) أمام عدم الإيمان (I). ثم من خلال اقتحام ميدان العقبة الثانية (2) (II)، تمكنت بالتأكيد، من معاينة الطريقة التي استطاع بواسطتها المجتمع في العهود السابقة

تحقيق التوازن بين التوترات العميقة التي كانت تشقه (III). وقد ارتبط هذا بدوره بفهم عام لأهمية الزمن التي لم تأخذ بعين الاعتبار منذ ذلك الحين (IV). وأخيرًا، سأهتم بأمر تآكل العقبة الأولى (1)، وكيف تم استبدال الفكرة القديمة عن الكوسموس بتمثل حديث لكون محايد (V).

I. لأبدأ بالعالم المسحور، عالم الأرواح والشياطين والقوى الأخلاقية كما عرفه أسلافنا. فلقد أدت عملية نزع السحر عن العالم إلى تراجع صورة العالم القديم واستبدالها بالصورة التي نعرفها عن العالم اليوم، عالم لا مجال فيه إلا للأفكار والمشاعر والأرواح المتوثبة، أي ما نُطلق على تسميته العقول. فلا عقول في الكوسموس سوى العقول البشرية (تقريبًا، مع الاعتذار من المريخيين المحتملين أو سائر الكائنات الفضائية الأخرى). وأن لهذه العقول حدودًا على نحو تقع فيه تلك الأفكار والمشاعر، وما إلى ذلك، «ضمن» تلك الحدود.

ويتميز هذا الفضاء الباطني بإمكانية الوعي الذاتي على نحو مستبطن من دون أن يعني ذلك أن كل ما يتضمنه يمكن أن يمثل أمام هذا الوعي. فقد تكون ثمة أشياء «في العقل» عميقة جدًا، وربما مخفية (مكبوتة)، بحيث يتعذر على وعينا استحضارها. ولكنها تنتمي إلى هذا الفضاء الباطني لأنها تمتد أبعد من إدراكنا المباشر وتساهم في تشكيل الأشياء التي يمكننا فهمها على جهة الاستبطان، كما هو الشأن بالنسبة للأشياء التي لا تحيط بها أبصارنا وتنتسب إلى العالم المرئي، ورغم ذلك لا نستطيع إدراكها أو إثبات وجودها. وبهذا المعنى يتكوَّن «الباطني» ممّا سميّته «الانعكاسية الراديكالية»[1].

إن ما أعنيه هنا ليس نظرية بعينها وإنما فهمنا المعاصر، أي فهمنا الساذج لمجريات الأمور، أو بالأحرى فهمنا الحالي وإن كان معظمنا لا يعلم عن فهمنا ذاك شيئًا ولم نساهم في تشكيله على نحو ما هو عليه. وهذا يعني أنه ليس عليّ أن استحضر مختلف النظريات التي اهتمت بشرح العلاقة بين «العقل» و«الجسد»، ولا أعزو فهمنا هذا للنظرية الثنائية الديكارتية ولا لأي من النظريات المنافسة لها، سواء الأحادية المادية أو نظرية الهوية ولا لأيّ نظرية كانت حتى تلك النظريات الأكثر تطورًا مثل نظرية الفعالية المتجسدة. إنني بصدد رصد مستوى الفهم الذي يسبق الحيرة الفلسفية. وإذا كان هذا الفهم الحديث للعقل

(1) See *Sources of the Self* (Harvard University Press, 1989), chapter 7.

يحيلنا بالضرورة على النظريات القريبة من نظرية ديكارت بحيث علينا أن نسلم جدلًا بأن التصور السحري القديم عجز عن ذلك، فليست هذه النظرية في حدّ ذاتها هي المعنية. وبمعنى آخر، إذا كانت فكرة العقل في معناها الحديث تجعل من طرح مسائل من قبيل «مشكل العلاقة بين النفس والجسد» أمرًا معقولًا قياسًا للتصور القديم حيث تبدو هذه المسألة لا طائل من ورائها، فإنها رغم ذلك لا تمنحنا بما هي كذلك حلًا لها.

سأهتم بهذا الفهم الساذج، لأني أحسب أن تحولًا جوهريًا قد حدث في فهمنا الساذج تزامن مع الانتقال إلى حقبة نزع السحر عن العالم. وذلك خلافًا لما قلت أعلاه حول مسألة وجود الله والمخلوقات الروحية الأخرى. فقد انتقلنا من القبول الساذج بواقعيتها إلى وضع وجودها من عدمه موضع تساؤل. وكما أنه لا يوجد ملحدون سذج، فإن عدد المؤمنين السذج تراجع بشكل مطرد أيضًا. وإني إذ أنصص على هذا التحوُّل فلأنه يعكس أهمية أن يكون للعالم معنى بالنسبة إلينا، سواء عندما كنا نعتقد في وجود تلك المخلوقات الروحية وفي قدرتها على التأثير فينا من دون أن يثير فينا ذلك أدنى مشكل، أو عندما لم يعد لوجودها أيّ معنى، ومهما كانت الأشكال التي تلحفت بها أصبحت غير معقولة، وقد بيّنت لنا تجربة وجودنا اليوم ببساطة عجزها عن التأثير فينا.

هذا بالطبع لا يعنى أننا سنتجاهل ذلك، ذلك أن دائرة النقاش ستصبح أوسع باعتبار أننا لا نستطيع إلى حد الآن الإقرار بوجودها من عدمه بكل سذاجة. وقياسًا على ذلك، ووفقًا لمنطق السذاجة هذا، فقد لا أعلم الكثير عن المكونات الذرية للظواهر إلا أن ذلك لن يمنعني من أن أعتقد في ما تعلمته في درس الفيزياء. فهذه المعتقدات وحدها هي التي تشكل تصوري الخاص لهذا العالم، ويقينًا ما كان ليتأتى لي ذلك لولا ما بذله غيري من الباحثين من مجهودات تحليلية معقدة في سبيل توضيح ذلك. وبالمثل لا نعثر في البحوث المعاصرة في كل أنحاء العالم ما ينفي وجود الله ووجود مخلوقات روحية أخرى، بل وضعت تلك البحوث مسألة الإيمان على محك الشك والنقاش وتفسيرات عديدة أخرى لتجعل من قضية وجود الله وتلك المخلوقات الروحية متوافقة مع متطلبات الحداثة.

يُعتبر هذا التحوُّل في الفهم الساذج مهمًا جدًا بالنسبة لما أنا بصدده هنا، لأنه سيمهد الطريق أمام تمثل أفضل لحقيقة التحوُّل الذي شهدته أوضاع إيماننا ومن ثمّ الولوج إلى لبّ العلمانية كما عرفتها في معناها الثالث.

لقد ارتأيت أن أبدأ بتفسير أُسس هذا الفهم بواسطة مفهوم العقل، فالأفكار، وما إلى ذلك، تحدث في العقول، والعقول (تقريبًا) ميّزة البشر دون سواهم، وهي تظل محدودة بما هي فضاءات باطنية.

لنبدأ بالمبدأ الأول. ماذا أعني بعبارة «الأفكار، وما إلى ذلك» التي أَشرت إليها؟ أعني، بالطبع، تصوراتنا الخاصة، فضلًا عن المعتقدات أو الافتراضات التي نحملها أو نكوّنها عن العالم وعن أنفسنا. ولكن أعني أيضًا ردود أفعالنا وما نمنحه من دلالة وأهمية ومعنى للأشياء. وإني لأستعمل عن طواعية لفظ «معنى» في مدلوله الاصطلاحي العام مع خشيتي من الوقوع من حيث المبدأ في الخلط بينه وبين مدلوله اللغوي، حيث أعني به هنا تخصيصًا «معنى الحياة»، أو كقولنا إن علاقة ما، لها «معنى» عظيمًا بالنسبة إلينا.

وعندما نركز على مختلف المعاني على هذا النحو يلوح الاختلاف الأساسي بين وجهة نظر مبنية على العقل وأخرى مبنية على السحر. أما بالنسبة لوجهة النظر الأولى فالمعاني توجد «في العقل»، فلا معنى للأشياء إلا بقدر ما تحدثه أو توقظه فينا من ردود أفعال. وذلك في تناغم تام مع طبيعتنا كمخلوقات قادرة على مثل ردود الفعل تلك، نشعر ونرغب وننفر، كائنات وهبت عقولًا بكل ما تحمله الكلمة من معنى.

لا بد من التأكيد مرة أخرى أن هذه الطريقة في فهم الأشياء سبقت مختلف التفسيرات التي جاءت بها النظريات الفلسفية المختلفة، سواء أكانت ذات النزعة المادية أم المثالية أم الأحادية أم الثنائية. فمن وجهة نظر مادية صارمة، نفسر ردود أفعالنا على أنها استجابات لما تحدثه فينا الأشياء من حولنا بحكم طبيعتنا الفيزيولوجية والبيولوجية، أو أكثر من ذلك على أنها استجابات فيزيولوجية عصبية إزاء مثيرات خارجية. فما زالت وجهة النظر هذه تعتقد أن الأشياء تستمد معانيها من ردود أفعالنا كردود أفعال «كامنة فينا» حتى لكأنها «مبرمجة» أو «موصولة سلكيًا» فينا من الداخل.

هكذا تنتهي المقاربة المادية إلى ضرب من الخيال يُصوِّر لنا أدمغة البشر كما لو كانت ملقاة في وعاء، ويجري التلاعب بها من قبل بعض العلماء المعتوهين بوصفها شرطًا ماديًا كافيًا لتهيئة الأفكار بجميع أنواعها داخل الجمجمة. من هنا يمكن أن نُنتج أفكارًا مُقنعة حول عالم غير موجود تنشأ عن وضعيات معيَّنة للجانب الأيمن للدماغ، يكون رسم حدوده ضمن جغرافيا العقل وتقسيمها إلى ما هو داخلي وخارجي مهمة

أساسية من أجل تكوين رؤية شاملة حول العقل، وهي مهمة اضطلعت بها المقاربة المادية.

ولكن في العالم المسحور، لا توجد المعاني في العقل على هذا النحو، وبالتأكيد ليس في العقل البشري. وهذا ما يمكن معاينته في مستويات مختلفة لا في حياة عامة الناس فقط، ولكن أيضًا وبنسبة كبيرة في أوساط النخب منذ 500 سنة خلت. فقد عاش الناس في عالم مسكون بالأرواح، منها الطيِّب ومنها الخبيث. وطبعًا من بين تلك الأرواح الخبيثة الشيطان، ولكن خلف الشيطان عالم كامل من الشياطين التي تهددنا من كل حدب وصوب، ولا يتعلق الأمر هنا فقط بالشياطين والأرواح التي تسكن الغابات والبراري، ولكن أيضًا تلك التي يمكن أن تهددنا باستمرار في حياتنا اليومية.

أما الأرواح الطيبة فهي عديدة أيضًا ولا تشمل الله فقط، ولكن أيضًا قدِّيسيه الذين نتردد على زيارة مقاماتهم من حين لآخر للصلاة والدعاء تيمنًا وتبركًا أملًا في الشفاء أو لشكر السماء على ما أسبغته علينا من النعم، أو كأن نتضرَّع إلى الله بالدعاء من أجل أن ننجو من خطر داهم، كما هو الحال عندما نكون في عرض البحر على سبيل المثال.

وقد لا تكون هذه الكائنات الخارقة غريبة جدًا بالنسبة إلينا مع أن ذلك يُناهض المقوم الثاني من مقومات النظرة الحديثة الذي ذكرته أعلاه، ومفاده (وهو الاعتقاد الذي نميل إليه عادة) أن الكائنات العاقلة الوحيدة في الكوسموس هي البشر، ولكن مع ذلك تبدو لنا الكائنات الخارقة كما لو كانت لها عقولًا مثلنا ضمن بعض الوجوه، وهي تحمل في عقولها معاني تأخذ شكل نوايا حسنة أو سيئة.

على هذا النحو تتلاشى السمات الغريبة عن عالم السحر، وتقوم الكائنات الخارقة التي أشرنا إليها بدور القديسين في فعل الخير، مع أن السلطة تتجسَّد دائمًا في ما هو مادي[1]. فتتمثل قدرة القديسين في آثارهم أو في أجزاء من أجسادهم (زعمًا) أو في أشياء يتعلقون بها كقطعة الصليب (المرتبطة بالمسيح) أو قطعة القماش التي كانت القديسة فيرونيكا تجفف بها العرق عن وجهها، لذلك عرضت هذه القطعة في معابد ومتاحف روما. وبالإضافة إلى

(1) «كانت هناك قوّة في كل شيء، يُنظر إليها على أنها حيّة، ولكنها برأينا، ليست حيّة: الماء والأشجار والمواد، والكلمات، وكان يُعتقد بأن هناك تأثيرًا متبادلًا بين الأشياء. وأن هناك أيضًا كائنات بشرية وأخرى خارقة وفوق-بشرية تمارس نفوذًا بأشكال وعلى مستويات مختلفة: قدّيسين وسحرة وأشباح وأرواح وكائنات أخرى غير بادية للعيان».
Stephen Wilson, *The Magical Universe* (London: Hambledon & London, 2000), p. xvii.

هذه العناصر نجد العديد من القطع الأخرى التي حملت أبعادًا روحية عميقة مثل الشموع التي كان لها الفضل في تطهير مريم العذراء وإلى غير ذلك. وتحمل هذه العناصر المادية أبعادًا روحية جعلت الناس يعتنون بها ويعتقدون أن أيّ ضرر قد يصيبها يؤذيهم.

يظل الفرق بين ما هو شخصي وما هو غير شخصي في عالم السحر غير واضح، ويتأكد ذلك عندما نتفحّص تصرفات الإنسان وما يقوم به، حيث تجبر الرذيلة المرء على اقتراف الآثام كالسرقة فيصبح بموجب ذلك غير قادر على التحكم في نفسه، في حين تحثه الفضيلة والنية الطيبة على البرّ. فحقًا أصبح جليًا هنا أن هناك مجموعات من القوى تعمل بلا هوادة على إيقاعنا في المعاصي وعلى رأسها الشيطان وقوى شيطانية من درجة ثانية على غرار الأرواح التي تسكن الغابات والتي لا نستطيع تحديد مواقعها على وجه الدقّة، وتنتهي بجرعات سحرية تخلّف المرض أو الوفاة في بعض الأحيان. وهذا يُفسّر مسألة مهمّة أُريد أن أُسلط عليها الضوء هنا، وقد أعود إليها بشكل مختصر، وتتمثل في أن العالم المسحور، على النقيض من عالمنا الذي تسكنه الذوات العازلة و«العقول»، يبدي غيابًا محيرًا لحدود معينة تبدو ضرورية بالنسبة إلينا.

ففي عالم ما قبل الحداثة ليست المعاني موجودة في العقول فقط ولكنها يمكن أن تتواجد أيضًا في الأشياء أو في كائنات خارقة، ولكنها تظل رغم ذلك تنتمي للكوسموس. ويبرز هذا التباين بين العالم المسحور وعالمنا اليوم في بعدين بحسب ما تمتلك هذه الأشياء وهذه الكائنات من قدرات.

يتمثل الأول في القدرة على فرض معنى معينًا علينا. وهذا ما يحدث الآن على نحو متكرر يكاد يكون يوميًا، معنى هذا أن ردود أفعال البشر تتأثر كرهًا بما يحدث في عالمنا بحيث تزرع فينا المصائب شجنًا وحزنًا، في حين تزرع فينا الأحداث العظيمة غبطة وحبورًا. لكن الطريقة التي نُفسّر بها تأثير تلك القدرة فينا في أيامنا هذه تختلف تمامًا عما كانت عليه زمن العالم المسحور.

وهكذا فإن الأشياء التي توجد في العالم غير الكائنات البشرية، والتي لا تُعبّر عن الكائنات البشرية، هي، بالنسبة إلينا، «خارج» العقل. ويبدو أنها لا تستطيع أن تؤثر على العقل فعليًا وبأسلوبها الخاص إلا بطريقتين: (1) إذا ما أخذنا بعين الاعتبار هذه الأشياء قد تتغيّر نظرتنا إلى العالم، أو أنها ستؤثر فينا بطريقة غير متوقعة. (2) ويفترض وجودنا المادي

كأجساد ممتدة في العالم تبادل التأثير على نحو دائم مع هذه الأشياء الخارجية فضلًا عن أن حالتنا الذهنية تتحدَّد سببيًا كانعكاس لحالتنا الجسدية على أنحاء شتى (ونحن ندرك ذلك من دون أن نحتاج لأي نظرية تحدد لنا ماذا تعني الأسباب التي تقف وراء ذلك على وجه الدقة) وتتأثر قوتنا وأمزجتنا ودوافعنا بما يحدث من حولنا باستمرار.

ولكن في الأحوال كافة، كل ما ينشأ في داخلنا من ردود أفعال أو ما تحمله الأشياء من معانٍ إنما يصدر عن طبيعتنا ككائنات حيَّة يتبادل فيها العقلي والجسدي التأثير. وذلك خلافًا لما كان عليه الحال في العالم المسحور، حيث المعاني توجد في الموضوع/ الفاعل، وهي مستقلة تمامًا عنّا. وهي موجودة فيه حتى قبل أن نوجد. وهذا يعني أن الموضوع/ الفاعل يمكن أن يبلغنا هذا المعنى، ويمكن أن يفرضه علينا، وبطريقة ثالثة من خلال حملنا على القبول بتلك المعاني ضمن مجال نفوذه. ويمكن بهذه الطريقة فرض حتى المعاني الغريبة جدًا علينا، وهي عادة معانٍ لا تنسجم مع طبيعتنا، ولكنها في حالات معينة إيجابية يمكن أن تعزز قدرتنا الذاتية على ردود فعل جيدة.

بعبارة أخرى، فإن العالم لا يؤثر فينا فقط من خلال بعض الحالات التي تتعلق بشؤوننا بحيث تكون ردود أفعالنا إزاءها إما عبر شيء ما خارج ذواتنا، أو عبر ما يستقر فينا بحكم تركيبتنا الكيمائية-العضوية من مثيرات وما يترتب عنها من إحساس بالنشوة أو الاكتئاب. وفي كل هذه الحالات، يمكن القول بأنه لا معنى للأشياء إلا بقدر تأثير العالم على العقل أو الجسد، ونعني بذلك الذاتية. ولكن في العالم المسحور، المعنى موجود بالفعل خارج ذواتنا وهو سابق عن أيّ علاقة بالأشياء. يمكن أن يستغرقنا أكثر كما يمكن أن نقع في مجال قوته، إنه يأتينا من الخارج.

هذا يبدو غريبًا من ناحية. ولكن من ناحية أخرى ثمة مماثلة من شأنها أن تساعدنا اليوم على فهم ذلك على نحو معقول جدًا وبشكل واضح، علينا فقط أن نفكر في ما يحدث بين البشر، كالقول: مزاجي مُريع أو إني أتجوَّل في محيط منزل يغمره الغضب واليأس على نحو تام، أو أيضًا كأن تستيقظ في الصباح مفعمًا بالحيوية والتفاؤل، ولكن شيئًا فشيئًا مع تقدّم الوقت تكتشف أن حيويتك بدأت تنضب حتى تجد نفسك منقادًا إلى هاوية اليأس التي تردَّيت فيها (قد أكون سعيد الحظ حيث يمكن أن تنقذني من هاوية اليأس التي تردَّيت فيها). معنى ذلك أنه إذا صادف أن كان مزاجك على هذا النحو، فاعلم أن سببه خارج عن ذاتك.

لكن بطبيعة الحال، ثمة سبب ذاتي يقف وراء مزاجي السيئ. ولكني مسؤول فقط عن الظهور في ذلك المزاج السيئ في ذلك اليوم بالذات، ولا أتحمل أيّ مسؤولية عمّا قد يسببه لك. ومع ذلك، فقد نجد أيضًا حالات يكون فيها التغيير الخارجي أكثر جوهرية. فقد أتعلم أن منح الحب نوع من الانفتاح، وهو ما كنت عاجزًا عنه تمامًا من قبل، بل قد أكون أنكرت ذلك تمامًا أو لم يكن ليخطر ببالي البتة. ولكن أيضًا، وبشكل أساسي، قد نهتدي سويًا إلى نوع من الحب يتضمن في جوهره معاني التبادل والتواصل وهو ما لا يمكن أن يهتدي إليه أيّ منا بصفة منفردة. فالحب بهذا المعنى بمنزلة هدية متبادلة. فإذن بدل أن نقول بأن الحب موجود في كلينا، يجب أن نقول بأنه الحب بمنزلة شيء ما يحدث في مساحة تمتد بيننا.

لكن لا يتعلّق الأمر هنا بالعالم المسحور بطبيعة الحال، على اعتبار أن هذه الأمور تجري في عالم الإنسان حيث لا مجال إلا للفعاليات والقدرات البشرية. وإذا ما حاولنا فهم نزع السحر عن العالم في سياق وجهة نظر ذرية للذات الإنسانية حيث لا توجد الأفكار إلا في عقول الأفراد، عندها فقط قد نلتقي بالعالم المسحور. وهذا هو الموقف الأكثر شيوعًا للأسف. لا يخلو هذا التحوُّل نحو مقاربة تركز جهودها على العقل من ريبة وحساسية إزاء النظريات الذرية التي ينبغي على الفلسفة أن تضطلع بمهمة تخطيها. لكن مرة أخرى، أحاول أن أتعامل مع الإطار الشامل لمختلف أشكال الفهم والتجريد التي أبدعتها النظريات الفلسفية التي عبّرت عن ذلك صراحة.

هذه الأحداث الإنسانية العادية لا تمكننا من النفاذ إلى السر الكامن في العالم المسحور، لكنها تمنح لنا فرصة المقارنة مما قد يساعدنا على فهم ذلك. ويسمح فهم ما قبل الحداثة لهذه السلطة البين-إنسانية بإضفاء معانٍ على الأشياء تُفرض على الجميع (خارجيًا، وفي علاقة بالفردانية) لتمتد خارج المجال الإنساني، أو على الأقل شيئًا مشابهًا لهذه السلطة.

عليه، يمكن لنا أن نفسّر ولو جزئيًا فكرة أن المعنى موجود في الأشياء من خلال هذه القدرة على إنشاء المعنى خارج ذواتنا أو فرضه علينا، ناهيك عن أن المعنى في العالم المسحور الكامن في الأشياء يشمل أيضًا قوة أخرى. ويمكن لهذه الأشياء «الخارقة» أن تؤثر ليس فقط فينا، ولكن أيضًا في أشياء أخرى في العالم، إذ يمكن أن تؤثر في صحة الناس وتنقذ السفن من الغرق وتضع حدًا للبرد والبرق وما إلى ذلك. إن لها ما نسميه عادة

قدرات «سحرية». أما الأشياء المباركة، فنذكر على سبيل المثال، القطع الأثرية التي تُخلِّد القديسين وخبز القربان المقدّس والشموع، وكلها تُعبِّر عن تجليات القدرة الإلهية، ولما كانت كذلك فإن في مقدورها أن تفعل أمورًا عديدة لصالح الناس، مثل شفاء الأمراض ومجابهة الكوارث. في حين أن قوى الشر، في المقابل، تنشر الأوبئة والأمراض في كل مكان وتعبث بمواشينا وتعيث في محاصيلنا الزراعية فسادًا، وما شابه ذلك بما تضمره من نزعة انتقامية.

بالعودة مرة أخرى إلى التباين بين عالم السحر وعالمنا، يمكننا أن نقول إن للأشياء الخارقة في العالم المسحور سلطة سببية تتطابق مع معناها المتوافق مع طبيعتها. وفي الحقيقة، لا تخلو نظرية المتطابقات في طور متقدم من عصر النهضة، والتي تبدو نخبوية أكثر قياسًا للمواقف العامية، من ترسبات هذا المنطق الممزوج بالسحر حيث تتضمن تبريرات سببية بتوسط المعنى. فأنّى للزئبق مثلًا أن يعالج الأمراض التناسلية؟ لأنه يُتبادل في الأسواق، وهرمس (Hermes) هو إله الأسواق (إله التجارة). هذه الطريقة في التفكير مختلفة تمامًا عن وجهة نظرنا ما بعد غاليلية التي تقوم على تبرير عقلي خلو من كل ترسبات التبرير السحري. وعليه إذا كانت الأفكار والمعاني لا تكون إلا في العقول، فلا يمكن أن تكون البتة في موضوعات «خارقة»، والعلاقات السببية بين الأشياء لا يمكن أن تكون بأي حال من الأحوال ناشئة عن معانيها التي لا تعدو أن تكون سوى إسقاطات صادرة عن عقولنا. بعبارة أخرى، يظل العالم المادي الذي يوجد خارج العقل خاضعًا إلى قوانين سببية في استقلال تام عن تمثلاتنا الأخلاقية للأشياء.

هكذا فإن الأشياء الخارقة في العالم المسحور، يمكن أن تفرض التمثلات، وتؤدي إلى نتائج مادية تتناسب مع معانيها. واسمحوا لي أن ندعوهما تواليًا نفوذ المعنى وسلطة السببية.

أريد الآن أن أُبيّن كيف أن بعض الحدود المألوفة والحاسمة في الآن ذاته بالنسبة إلينا ربما تكون قد اندثرت من عالمنا هذا. لقد تحدثت إلى حد الآن عن الخط الفاصل بين المواضيع والأشياء من بين هذه الكائنات الخارقة. بعمق أكثر، يبدو الحد الواضح بين العقل والعالم كما عيّناه، أكثر اكفهرارًا مما كان عليه في الفهم السابق.

ينتج هذا عن فعل تأثير الأشياء فينا، ذلك أن التمثلات لا تصدر حصرًا عن العقل بل

إنها يمكن أن تقع تحت تأثير السحر والولوج إلى منطقة نفوذ التمثل الخارجي، ثم نفكر في هذا التمثل كما لو كان يشملنا أو ربما يخترقنا. إننا نقيم في منطقة، إن جاز لنا التعبير، تحت نفوذ ذلك التمثل. لم يعد ممكنًا أن نعتبر بكل بساطة أن التمثل صادر عن ذواتنا حصرًا، ولكن أيضًا لا يمكن أن يكون وافدًا علينا من الخارج حصرًا. بل يوجد في منطقة تمتد بيننا وبين الأشياء حدها واضح. بيد أن هذا الحد رغم ذلك مسامي[1].

وتتجلى المَسامية هذه على نحو واضح بداهة عند الخوف من أن تتملكنا الشياطين. وبالفعل، منذ خمسة قرون، فإن العديد من مظاهر المرض العقلي الأكثر إثارة التي نصنفها اليوم في فئة السلوك الذهاني على علاقة بذلك الضرب من التملك كما كانت في زمن العهد الجديد. فقد كانت هذه الحالة تُعالج عبر ضرب المريض ضربًا مبرحًا تكرارًا ومرارًا عسى أن يملّ الجن مقامه فيُكره على الرحيل.

لكن الغموض أشد من ذلك بكثير، ذلك أن الحد الفاصل بين حالات التأثير العادية وحالات التملك الكاملة ليس واضحًا تمامًا، حيث يبدو أن هناك مستويات من التملك، فالناس يتحدثون عن تملك عندما تُغيّب ملكاتنا أو قدراتنا الأكثر أهمية تمامًا كالوقوع في الهذيان. ولكن بمعنى ما أي تأثير سيئ من شأنه أن يؤدي إلى تغييب ملكاتنا الأكثر أهمية. في حين إذا كان التأثير حسنًا، عندها فقط على سبيل المثال، نشعر بأن النعمة قد وسعتنا بشكل كامل وأننا إنما نستمد قوة فعاليتنا (الفاعل/القوة) مما هو أفضل وأرقى فينا. فقد تتملكنا الشياطين، لكن سرعان ما يلج إلينا الله أو الروح القدس ويحفزنا من الداخل حتى نتخلص منها.

أيًا كان التأثير سيئًا أو حسنًا فإنه يلغي الحدود مهما تكن صريحة. كأن يقع المرء في الحب وما لذلك من تأثير سيّئ أو جيّد على حياته. ونحن نُقدِّر أن ذلك يتعلق بحدث

---

(1) لقد استخدم ستانلي تمبياه Stanley Tambiah أيضًا عبارة «سهل الاختراق» في تمييزه المهم جدًا بين الطب الغربي والطب الهندي القديم (الأيروفيدا) في طريقة علاج الأمراض العقلية. وقد كتب في شأن هذا الأخير يقول: «يُنظر إلى الفرد تجريبيًا على أنه سهل الاختراق ومفتوح على التأثيرات الخارجية في كل الأوقات»، في
S. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), p. 134.
وأعتقد أن تمييز تمبياه هذا هو التمييز ذاته الذي أعنيه هنا. فهو يطرح في مؤلفه هذا التمييز بوصفه يعكس، في رأيه، طريقتين مختلفتين لتمثل علاقتنا بالعالم «توجهين حول الكوسموس» عبّر عنهما اختصارًا بما يلي: «المشاركة» و«السببية». وهما في متناول كل الكائنات البشرية إلا أن وزن كل منهما يتغيّر بتغيّر الحضارات وطرق العيش. انظر خاصة الفصل الخامس من المصدر نفسه.

«ذاتي»، وإن كان عرضة لضغوط خارجية بالشكلين اللذين ذكرتهما أعلاه، فلا مفر إذن من مثل تلك التأثيرات المؤكدة.

دعونا الآن نقول إننا نرى هذا الجانب من الحياة برمته تحت رعاية الإلهة أفروديت. وهذا يعني أن حياتنا إنما تكون على أحسن ما يرام وشرهة بفضل أفروديت. وهذا لا يعني فقط أن مهمتها التصدي للأخطار الخارجية كأي كائن بشري عُهد إليه حمايتنا، لأنه من هذه الناحية ستقتصر مهمتها على تهيئة الشروط الملائمة لوجودنا، وإنما يعني أيضًا أن من أعظم نعمها أن تجعل من دوافعنا الذاتية أكثر تألقًا وانتعاشًا. وبعبارة أخرى، لا تتحدد كينونتي في أقصى حالاتها فقط برغباتي الذاتية وإنما لأني مستفيد في وجودي من نعم الآلهة. فلا يمكن أن يتوفر هذا الشرط الأقصى في ذاتي فقط لأنه في هذه الحالة سيكون مدعاة للغموض وإنما في منطقة وسطى حيث أتلقى تلك النعم.

والآن لنفترض أن الأمر لا يتعلق بنظرية بقدر ما يتعلق بكيفية إحساسنا بالأشياء ومن ثم بكيفية معايتنها، فإن ما يوجد بداخلنا لم يعد مصدره ذواتنا فقط، بل أصبح يتأثر أيضًا بما يوجد خارجنا. وهذا معناه أن العواطف العميقة جدًا في حياة الإنسان توجد في فضاء متخارج مع ذواتنا، فضاء مسامي وحساس إزاء أيّ سلطة خارجية كسلطة شخص ما.

دعونا ننتقل إلى القطب المعاكس: الأرواح الخبيثة، التي لا همّ لها إلا إلحاق الأذى بنا. ويتعلق الأمر هنا تحديدًا بإمكانية تحويل هذا البعد إلى شيء مألوف: ثمة كائنات تتربص بنا شرًا، ويمكن أن تسفر عن ظروف تؤدي إلى الشر، وتبدو تلك الكائنات وكأنها عدوة للإنسان، وأن لها ما يكفي من الحيل الشريرة التي تتجاوز القدرات البشرية بكثير وذلك بالتوازي مع الحماية الخارجية التي توفرها أفروديت.

لكن مرة أخرى، تظل الروح الخبيثة غريبة ومثيرة للدهشة أكثر من أيّ قوى خارجية أخرى. أفليس الخبث أكثر اجتياحًا للنفس من الأرواح الخبيثة نفسها من حيث هو يستنزف قدرتنا على الصمود وعزمنا على البقاء على قيد الحياة ومن حيث هو يخترقنا ككائنات حية تتمتع بالإرادة، لها غاياتها ومقاصدها الخاصة في الوجود؟ وعليه فلا يمكن أن نعزو تأثيره ذاك فقط إلى عوامل «خارجية» محضة.

وبما أن الأمر يتعلق بضرب من التجربة وليس بنظرية، قد يستولي علينا شعور بالقابلية للاختراق أو «المناعة» (وهذا المصطلح يُفترض أن يكون النقيض المناسب لـ«القابلية

للاختراق») عندما نكون إزاء إيثار أو خبث قوى ليست في متناول الإنسان توجد في الكوسموس أو حتى خارجه. وهذه القابلية للاختراق بهذا المعنى هي واحدة من السمات الرئيسة التي قُضي عليها مع نزع السحر عن العالم. إن أيّ خطر نعزوه لتلك القوى، كذلك الذي نعزوه لساحرة مثلًا، يتناسب في هذا العالم بصفة عامة مع معنى ما للقابلية للاختراق وهو الذي يحدده هذا العزو، وذلك هو الذي يضمن مصداقيتها ويجعلها جديرة بالثقة. يوفر العالم المسحور إطارًا مناسبًا لتلك السمات التي نعزوها لتلك القوى التي تستمدّ معناها من تلك السمات فنعتقد فيها بشكل قطعي. وإن ما نعزوه لتلك القوى من خطر لشبيه بما نعزوه من نوايا عدوانية لشخص مسلح في أيّما بؤرة من بؤر التوتر التي يسود فيها الانفلات الأمني عبر العالم.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار القابلية للاختراق هذه أمام خبث تلك القوى، فسيجد الإنسان نفسه مضطرًا لإرضائها والتصالح معها، والعمل من أجل كسب ودِّها والاستفادة منها، أو على الأقل لتجنب عدواتها قدر المستطاع. وهذا يفترض مفاهيم تتعلق بداهة بما يتعيّن القيام به لإرضائها من قبيل مفاهيم الواجب والدين ومن ثم المعصية والعقاب التي تلعب دورًا كبيرًا في هذا العالم.

بطبيعة الحال، فإن علاقتنا بالآلهة والأرواح يمكن تمثلها قياسًا لعلاقات الصداقة أو العداوة بين البشر. ولكن هذا لا يكفي للتعرف بشكل كامل على مقومات رؤية عصر ما قبل الحداثة للعالم، كما أشرت إلى ذلك أعلاه، بل لعله يفتح أمامنا أبواب كونٍ ما زال غريبًا عنّا أكثر من كوننا هذا بكثير. إن القوى الكونية التي تتخطى حدود عالمنا وقادرة على أن تؤثر فيه، هي مخلوقات غير قابلة للتجسّد البتة. هناك مجموعات كاملة منها انحرفت تدريجيًا عن هذه القابلية للتجسّد حتى بتنا في حاجة إلى نموذج مغاير تمامًا. ومع ذلك ثمة حقائق كونية يمكن أن تدمج بعض المعاني، وبالتالي يمكن أن تؤثر فينا فتجعلنا نعيش هذه المعاني ضمن ظروف معينة.

الثابت لدينا الآن، أن لذلك كله نتائج مهمّة جدًا على الطريقة التي نعيش من خلالها تجربتنا برمتها. بيد أن هذا الاختلاف الحاسم يحتاج، في تقديري، إلى مزيد من التوضيح أكثر من ذلك بقليل.

دعونا نأخذ المثال المشهور عن التأثير الملازم للمادة غير الحية، حيث، كما هو الحال،

بالنسبة للمتطابقات التي أشرت إليها أعلاه، فإنه وإن كان من الناحية النظرية يسترعي اهتمام النخبة أكثر من الاعتقاد الشائع، إلا أن المبدأ يظلّ هو نفسه على غرار السوداوية مثلًا: ليست الصفراوية السوداء هي سبب السوداوية، إنها تجسدها لا بل هي عينها السوداوية. ومرة أخرى تكون الحياة الوجدانية هنا هي المسامية طالما أنها ببساطة لا توجد في الفضاء الباطني والعقلي. تمتد قابليتنا للاختراق في مواجهة الشر، وهذه النزعة التدميرية الكامنة فينا إلى أكثر من مجرد أرواح خبيثة. إنها تشمل حتى الأشياء التي ليس لها إرادات، ولكنها لا تخلو مع ذلك من معاني الشر.

واعتبارًا للتباين بين العالم المسحور والعالم الحديث، إذا تاه عن شخص حديث السبب الذي يكمن وراء شعوره بالكآبة والسوداوية، وأجبناه بأن الأمر مجرد اضطراب كيميائي في جسمك، أو أنك كنت جائعًا، أو أن هناك خللًا في الهرمونات، أو أيّ شيء من هذا القبيل، فسيشعر بالارتياح فورًا. وسيقول إنه يمكن أن يتخلص من هذا الشعور لأنه ليس ثمة ما يبرره موضوعيًا في الواقع. لكن الأشياء لا تملك في الواقع هذا المعنى، إذ الأمر لا يتعدى مجرد الإحساس بها على هذا النحو وهو نتيجة ترابط سببي لا علاقة له مطلقًا بمعاني الأشياء. هذه الخطوة في اتجاه فكّ الارتباط تعتمد في عالمنا الحديث على التمييز بين العقل والجسد، وردّ الجسدي على جهة الاحتمال «فقط» إلى ما هو نفسي.

في حين أن إنسان قبل-حديث، في مقابل ذلك، لن يساعده في شيء أن يتعلم بأن تعكّر مزاجه سببه الصفراوية السوداء. لأنه لن يقدر على التخلص من اعتقاده الراسخ بأن الصفراوية السوداء هي عينها السوداوية. فهو يعلم تمامًا أنه في غمار الشيء الحقيقي.

هنا يكمن موطن التباين بين ذاتٍ حديثة تتحدَّد ذاتيًا ـ سميّتها ذاتًا «عازلة» ـ وبين ذاتٍ «مسامية» كما هو الحال في العالم المسحور قديمًا. فما حقيقة هذا التباين؟

إننا إزاء حالة وجودية مختلفة جدًا، والمثال الأخير عن السوداوية وأسبابها يوضح ذلك جيدًا. فبإمكان الذات العازلة الحديثة أن تفك الارتباط مع كل ما يقع خارج العقل وألا تنخرط فيه. فغاياتي القصوى هي تلك التي تنشأ في ذاتي، وأن معاني الأشياء الحاسمة تحددها ردود فعلي إزاءها. هذه الغايات والمعاني قد تكون عرضة للتلاعب بالطريقتين المذكورتين أعلاه، ولكن يمكن لهذا الأمر أن يتحقق من حيث المبدأ من خلال مكافحة

التلاعب عبر تجنب التجارب المؤلمة أو المغرية وعدم إطلاق النار على مواد خطرة... إلخ.

لا يعني فهم ذات عازلة على هذا النحو أنها تتطلب بالضرورة اتخاذ موقف خاص بك، إنما هي تجعله بكل بساطة ممكنًا وهو ما لا يوفره، في مقابل ذلك مفهوم، الذات المسامية. إن أهم وأشد عواطف الذات المسامية تجد مصدرها خارج «العقل». أو بالأحرى تظل فكرة وجود حد فاصل واضح يسمح لنا برسم معالم فضاء قاعدته ذاتية يمكّننا من فك الارتباط مع سواه، فكرة لا معنى لها.

بوصفي ذاتًا محدودة أستطيع أن أتبيّن ذلك الحد كمنطقة عازلة كما لو كانت الأشياء الخارجية لا تحتاج إلى «أن تؤثر في»، بلغة معاصرة. ذلك هو المعنى الذي أقصده هنا من وراء استخدامي لمصطلح «عازل». فالذات يتعيّن عليها أن تعتبر نفسها منيعة، وأنها هي التي تضفي على الأشياء معانيها بوصفها صاحبة الشأن والسيادة عليها.

هاتان الصفتان، تواليًا، على علاقة بعاملين أساسين يقفان وراء هذا التباين الذي أود التأكيد عليه هنا. فالذات المتسامية عرضة لتأثير الأرواح والشياطين والقوى الكونية، مع ما ينضاف إلى ذلك من مخاوف قد تستولي علينا في ظروف معينة. في حين أن الذات العازلة محصنة ضد عالم يسوده هذا النوع من الرهبة، وهذا ما عكسته بشكل واضح بعض لوحات بوش Bosch.

من المؤكد أنه يمكن لنا أن نستعيض عنها بأشياء أخرى تشبهها بحيث يمكن أن ننظر إلى هذه اللوحات أيضًا كما لو كانت تمظهرات مشفرة لما يختلج في كوامننا أو أفكارنا ومشاعرنا المكبوتة. ولكن الأهم في كل ذلك هو أنه في إطار هذا التحوُّل الجذري والتام في فهمنا للذات وللعالم أصبحنا ننظر إلى هذه الأشياء على أنها حميمية (ذاتية)، ومن الطبيعي أن نتعامل معها بطريقة مختلفة تمامًا. وبالفعل، يتمثل جزء مهم من العلاج في جعل فك الارتباط أمرًا ممكنًا.

ولعل الدليل الأكثر وضوحًا وبداهة على هذا التحوّل في عالمنا هو أن الكثير من الناس اليوم يحنون إلى صورة عالم الذات المسامية، حتى أن إيجاد حد فاصل وجداني سميك بيننا وبين الكوسموس يُعد خسارة بالنسبة إليهم ومن ثم يصبح هدفهم، ضمن بعض الوجوه، استعادة هذا الإحساس الذي خلناه ولّى. ولا غرابة عندئذ أن ترى كثيرًا من

الناس يهرعون إلى أفلام الرعب الخيالية والمثيرة، عسى أن يعيشوا تجربة مشابهة تقذف في قلوبهم الرعب ولو خياليًا. وهكذا نكون بالقياس إلى عصر أجدادنا القرويين مجانين، فالناس يبدو أنهم لا يرهبون مما يكون في الواقع مرعب حقًا.

أما الذات العازلة فيمكن أن تطمح إلى فك الارتباط مع كل ما يتخطى الحد الفاصل بين عالمها وعالم الذات المسامية، وتنظيم حياتها الخاصة بكل استقلالية. ويجب ألا نكتفي بالاستمتاع بانعدام الخوف، ولكن يجب أن يُنظر إليه أيضًا على أنه فرصة لتمالك النفس أو للتوجيه الذاتي.

هكذا إذن يظل الحد الفاصل بين الفاعلين وتلك القوى غامضًا في العالم المسحور وكذلك الحد الفاصل بين العقل والعالم الذي يسهل اختراقه، وهو ما تشهد عليه كيفية تأثير الأشياء الخارقة فينا. لقد تحدثت فقط عن التأثير المعنوي لبعض الأشياء المادية مثل الصفراوية السوداء، ولكن لا يختلف الأمر في شيء في العلاقة بالأرواح. وتتجلى سهولة اختراق الحد الفاصل هنا في أشكال مختلفة من «التملك»، بدءًا من الاستيلاء التام على الشخص، كما في الحالات العادية، إلى أنواع مختلفة من السيطرة أو الانصهار الجزئي مع تلك الأرواح أو مع الله[1]. وهنا أيضًا، يبدو الحد الفاصل بين الذات والآخر غامضًا ويسهل اختراقه. ويجب أن ينظر إلى هذا الأمر باعتباره حقيقة تؤيدها التجربة وليس مجرد مسألة «نظرية» أو مجرد «اعتقاد».

ثمة حدود أخرى واضحة اليوم كتلك التي تفصل بين قوانين العلوم الفيزيائية ومعاني الأشياء كما هي بالنسبة إلينا، لم تعد تُحترَم هي أيضًا. إن للأشياء الخارقة قوة السببية بفضل معانيها الجوهرية الكامنة فيها. والواقع أن غياب تلك الحدود يمكن أن يُؤخذ بعين الاعتبار بطريقة أكثر جذرية ذلك أني أعتمد تمييزًا، منظورًا إليه كتمييز حديث بامتياز، كجهاز تفسيري، بين قوة التأثير وقوة السببية. ويندرج هذا أيضًا ضمن سياق مناهض للعالم المسحور، لا لأنه لا يمكن اعتماد هذا التمييز في ذلك العالم بما هو كذلك، كما سنرى لاحقًا، ولكن لأنه لا يتوافق بالضرورة مع نوعين من الأحداث متمايزان حقًا، وذلك في تعارض تام مع مقتضيات التحليل. ومعنى هذا أن القوة التي تمنحك الشفاء هي ذاتها التي تجعلك أفضل حالًا أو شخصًا أكثر قدسية، وذلك في طرفة عين إن جاز لنا التعبير.

(1) انظر المناقشة حول التملك في:
Birgit Meyer, *Translating the Devil* (Trenton: Africa World Press, 1999), pp. 205_206.

وغالبًا ما يُنظر إلى هاتين الحالتين من العجز على أنهما غير متمايزتين[1]. ويدل هذا، على سبيل المثال، على أن الشفاء الذي ندركه عبر التبرك في مقامات القديسين والآثار أو من خلال التقرّب إلى الأشياء المقدّسة وما إلى ذلك، ليس هو نفسه الذي نحصل عليه بواسطة الطب الحديث مهما يكن بينهما من تشابه. فقد كان الناس يصطحبون معهم حيثما ذهبوا قوارير مياه كانتربري Canterbury اعتقادًا منهم أنها مختلطة بدم الشهيد توماس بيكيت Thomas à Becket ومن ثم احتساء جرعات منها من حين لآخر من أجل العلاج من شيء ما، قد يبدو هذا للوهلة الأولى أشبه بالعثور على دواء نادر في صيدلية متخصصة في أيامنا هذه. وهنا علينا أن نسجل غياب الحدود الحديثة - إذ يُفترض أن يكون علاجًا للجسم وليس للعقل - وذلك فقط لأنه يتأثر بما قد يطرأ على الجسد من تغيرات وفق الطريقة الكنسيّة المبيّنة أعلاه. ولعل ذلك ناجم في الغالب عن اعتبار أنه لا انفصام البتة بين المرض والخطيئة، فإنما نكون مرضى لأن خطايانا استنزفت قوانا من الداخل. وفي حالات شبيهة يمكن القول إن الخطيئة لعبت الدور الذي نعزوه اليوم إلى فشل الجهاز المناعي[2]. وقد كان شائعًا بين الناس أن حالات مرضية معيّنة يمكن أن تُشفى بمجرد الحصول على صك غفران. ويفسر الارتباط الوثيق بين الخطيئة والمرض أيضًا قرارات مجلس لاتران Lateran والمجالس الكنسية الأخرى التي تحذر من اللجوء إلى الطب العادي بدلًا من العلاجات الروحية، وتمنع منعًا باتًا التردد على من تعتبرهم الأطباء الكفرة (وخاصة اليهود).

وبطبيعة الحال، يتعامل كثير من الناس، من الناحية العملية، مع العلاجات كما لو كان مبدأ الشفاء كامنًا فيها بغض النظر عن الحالة الروحية لمتلقيها. ولعل هذا ما يُبرِّر الشكاوى المتكررة من قبل رجال الدين والملاحظين المثقفين. وذلك ليس لأنهم يثقون في القدرة العلاجية للأدوية التي توفرها الصيدليات كما هو الشأن بالنسبة للذوات العازلة الحديثة، بل لأنهم يأملون أن يحصل تغيير روحي وجسدي في الآن ذاته بفضل شرب الماء أو وضع أيديهم في وعاء الذخائر المقدسة من دون الحاجة إلى تدخل روحي جدّي من جانبهم. وبطريقة مماثلة تمامًا، يجهل كثير من الناس كيف ينالون رضا الله ومغفرته وكيف يتطهرون من ذنوبهم بعد الاعتراف بها بواسطة الكفارات ومن ثم التوبة قبل الشروع في الحج أو

(1) Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992), chapter 8.

(2) Jonathan Sumption, *Pilgrimage: An Image of Mediaeval Religion* (London: Faber & Faber, 1975), p. 78.

غيرها من الأعمال الصالحة التي تقربهم إلى الله، فيغفر لهم ذنوبهم ويعفو عن سيئاتهم. إنهم يتعاملون مع تلك الأعمال كما لو كانت كافية في حد ذاتها لنيل رضا الله ومغفرته. وكانت تلك هي الفضيحة التي قَضَّت مضجع لوثر وآخرين كثرٌ قبله فسارعوا بالاعتراض عليها.

ولكن مثلما كان هناك أشخاص يُعبِّرون عن وعي مسبق بأهمية الأساليب المعتمدة في العناية بالصحة والمواد المعدّة للعلاج في أيامنا هذه من خلال تعاملهم الفج مع الموضوعات والأفعال المقدَّسة أو لا مبالاتهم إزاءها، ما زالت هناك بعض رواسب الشعوذة التي تربط المرض بالخطيئة، كأن نعزو وباء الإيدز أو مرض السرطان إلى نمط العيش السيىء (وقد اعترض سوزان سونتاغ Susan Sontag بشدَّة على هذا). وبمعنى ما، كأننا نستعيد بعد المواقف القديمة لأنه بمجرد تبنيها بجدية سنجد أنفسنا في السياق المعاكس تمامًا، وبصورة أساسية للهوية الحديثة، لأننا عندئذ إنما نتبنى معتقدات تبدو غريبة بالنسبة لغالبية الناس.

في العالم المسحور، منذ ما يزيد عن 500 سنة خلت، لم يكن هناك حد فاصل واضح بين ما هو جسدي وما هو روحي بيد أن ذلك ليس سوى وجه آخر لحقيقة أساسية مفادها أن الحدود التي سُيّج بها العقل مهيّأة بطريقة تجعلها مسامية. فمختلف الأشياء والفعاليات التي تبدو بداهة كما لو كانت فوق بشرية لا تساهم في تغيير أو تشكيل حالتنا الروحية والعاطفية أو حالتنا الجسدية فقط (وبالتالي فهي تقوم بتعديل حالتنا الروحية والعاطفية) ولكن الاثنين معًا. إن هذه الفعاليات لا تعمل ببساطة خارج «العقل»، وإنما تُساعد على تشكيلنا عاطفيًا وروحيًا.

ليست هذه الطريقة الوحيدة التي تمكننا من رسم تلك الحدود التي تفصل بين ما هو مادي وما هو روحي اليوم رغم أنه لم يقع الاعتراف بها بعد. إن وضع العالم غير الإنساني خارج العقل ينبع من إدراكنا له كمجال يتجلى فيه القانون الطبيعي في انتظامه، وهو المجال الذي تهيمن عليه النظريات ما بعد النيوتونية الحديثة. أما الآن، وحتى لو التزمنا نظريًا بمعالجة عالم الإنسان وفقًا للمنهج «العلمي» نفسه السائد في تلك النظريات، فلن نستطيع عمليًا فهم تفاعلنا مع الآخرين. وفي الواقع، يمكن أن نتبيّن اختلافًا كبيرًا في حقل الفعل الإنساني، ناجم إما عن جهد استثنائي للإرادة، أو عن جاذبية الكاريزما أو عن حكم غير قابل للاختزال في أيّ قواعد أو صيغ معينة. ولأجل ذلك كثيرًا ما نرى

نتائجه كما لو كانت ناشئة عن فعل ناجع بشكل استثنائي (أو غير ناجع) من دون أن يكون قادرًا على تعيينها بلا استثناء كما لو كانت حالات خاصة من حزمة واحدة من القوانين.

كانت تحديدًا تلك هي الطريقة التي تصوَّر من خلالها أسلافنا الأحداث الطبيعية التي تؤثر في عالمهم، سواء تلك التي تتعلق بالعلاجات أو بفشلها، وبالحصاد الوفير أو بالمجاعة وبالأوبئة أو بالعواصف وبالإنقاذ من الغرق في عرض البحر أو بالإخفاق في ذلك. وليست هذه عيّنات من القوانين المنتظمة وإنما هي أفعال تصدر أحيانًا عن فعاليات خبيثة، وأحيانًا عن قدّيسين، وأحيانًا عن الله. وهي تلتقي بهذا المعنى مع ما يُعرف اصطلاحًا بـ«قضاء الله وقدره».

لقد استمر الأمر على ذلك الحال حتى عصر النهضة. ويشير باوسما Bouwsma إلى أن كالفن Calvin كان يعتبر العواصف والفيضانات بمنزلة نِعَمٍ خصَّتنا بها العناية الإلهية، أي أفعال إلهية[1]. أما انتظام القانون الطبيعي، فشأن يتعلق بالمستقبل. وتلك سمة من سمات العالم متزوع السحر.

كيف اقترن كل ذلك بظروف الإيمان؟ يمكن وصف ذلك بطريقتين تُعبِّر كل منهما عن وجه من وجوه التباين الذي تحدثنا عنه أعلاه بين الذات العازلة والذات المسامية.

أولًا، من الصعب جدًا عدم الإيمان بالعالم المسحور، بل لم يكن ذلك متاحًا بشكل كبير لأنه لم يكن ممكنًا إنكار وجود الأرواح بما في ذلك الله منظورًا إليه بوصفه روحًا هو أيضًا. لكن الأهم من ذلك أن الله يحضر في هذا العالم باعتباره الروح المهيمنة وأكثر من ذلك الضامن الوحيد لانتصار الخير في عالم تسكنه قوى خبيثة تحبس الأنفاس وتثير الرعب. وهذا يعني بداهة أن علاقاتنا بالله ومشاعرنا تجاهه يمكن أن يشوبها الغموض وذلك دأبها دائمًا. ولكن ذلك يعني أيضًا أن رفض وجود الله لا يضمن التحصن الآمن ضمن عالم الذات العازلة، بل قد نُورِّط أنفسنا مجازفة في عالم من القوى الخارقة من دون إله يحمينا. وليس لنا من بدّ عمليًا سوى اللجوء إلى الشيطان عدو الله اللدود بوصفه الأوفر حظًا لتأمين تلك الحماية. ولكن من الصعب الجزم في هذا الشأن باعتبار أن جميع التهم لا أساس لها، فربما نفر قليل كانت لديهم الشجاعة الكافية في العصور الوسطى لاختيار

(1) William Bouwsma, *John Calvin* (New York: Oxford University Press, 1988), p. 34.

هذا البديل لأنه ليس ثمة ما يُؤكد بشكل قطعي أن أحدًا استطاع أن يجذب إليه عددًا كبيرًا من الناس حول بديل كهذا.

وبصفة عامة ليس خيارًا اتخاذ سبيل غير سبيل الله في العالم المسحور لأن الخروج عن ذلك السبيل هو وجه من وجوه التحوُّل من الذات المسامية إلى الذات العازلة، فهو يُزيل عقبة هائلة أمام عدم الإيمان. بيد أن هذا، كما قلت أعلاه، لم يكن كافيًا لأنه كان علينا أن ننتظر ما يمكن أن توفّره لنا النزعة الإنسانية الحصرية من بديل إيجابي. وهنا تكمن أهمية هذا التحوُّل، ذلك أن فكّ الارتباط مع الكوسموس ومع الله هو الذي جعل من النزعة الإنسانية الحصرية إمكانية واردة.

إنها إمكانية واردة فقط ولم تصبح واقعًا بعد. ومن أجل أن نتبيّن حقيقة هذا التحوُّل علينا معاينة المسار الفعلي الذي قطعه نزع السحر عن العالم عن كثب، وكيف استطاع هذا التطوُّر متعدِّد الوجوه أن يرسم معالم العلمانية الغربية الحديثة، ويُحدد المصطلحات التي تُستخدم اليوم في التمييز بين الإيمان وعدمه.

[4]

II. لقد تحدَّثت عن ذات الحداثة كذات عازلة وعن نمط أول لوجود ذات «مسامية». لكن استخدام الموضوعية في هذا المضمار يمكن أن يضلل المعنى. يمكن للشخص عمليًا أن يعيش تجربة الذات العازلة في عالم الحداثة، ويكون على وعي تام بذاته كفرد. وبالفعل قد يقود هذا الفهم إلى الفردانية وحتى إلى النزعة الذرية، ويمكننا أن نتساءل أحيانًا عما إذا كان بإمكان تصوُّر على هذا النحو أن يكون مفتوحًا على المجتمع. إن الذات العازلة هي بالأساس ذات تعي أو هي على بينة من إمكانية فك الارتباط الذي كثيرًا ما يتم في علاقة بمحيطنا الطبيعي والاجتماعي بأسره.

لكن أن نعيش في العالم المسحور والمسامي الذي عاش فيه أجدادنا معناه أن نحيا حياة اجتماعية أصلًا، وذلك ليس فقط لأن القوى الروحية التي تستهدفني تنبعث ممن هم حولي كقدر ساقه لي عدو أو حماية وفّرتها لي الشمعة المباركة في الكنيسة الأبرشية. وبقدر ما كان تأثير تلك القوى بوصفها مجتمعًا قائمًا بذاته، عميقًا في حياتنا، بقدر ما قاومناها بوصفنا مجتمعًا أيضًا.

لنأخذ بداية الحالة الأخيرة: جزء كبير من «السحر المفيد» تُزكّيه الكنيسة، ويجد هذا صداه في اعتبار الله الضامن الوحيد لانتصار الخير. من ذلك أن الكنيسة تدق أجراسها كلما طرأ أمر جلل، كما هو الحال عندما يبرق البرق وتهددنا الصواعق، وبصفة خاصة عندما يلتقي الجميع في موكب احتفالي بمناسبة تحصين «الحدود» الأبرشية في أيام الصعود، حيث نحمل معنا ما ندخر من قطع أثرية وخبز القربان المقدّس ونطوف به حول الحدود، عسى أن نطرد الأرواح الخبيثة لموسم آخر. وأثناء ممارسة طقسٍ كهذا، في إنكلترا، نتلو الإنجيل: «في الحقل الشاسع بين الذرة والعشب، حين يتردّد كلام الله في الآفاق تنحسر سلطة الأرواح الشريرة التي تظل معلقّة هناك في الفضاء فتأذي نفسها فلا يلحق أيّ ضرر بمحاصيل... وبذلك نؤمّن حاجاتنا ونقوّي أجسادنا»[1] إن دفاعنا هنا كان جماعيًا ويُظهر قوّة لن تتأتى لنا إلا جماعيًا، قوّة تضاهي في بعض مستوياتها تلك التي للأبرشيين، بل إنها تتجاوز بكثير تلك التي للكنيسة في أقصى مداها.

ويترتب عن اجتماعنا وتعاضدنا ضرورة وضع أسس توافق واسع ومن ثم ليست «الهرطقة» وعدم الامتثال لسلطة هذا التوافق وإدانته كما لو كان ممارسة وثنية، مجرد مسألة شخصية. ففي تصديهم لهذه الطقوس المشتركة وعدم الاعتراف بها أصلًا وضع القرويون فعاليتها موضع خطر، وفي ذلك تهديد للجميع.

هذا ما نتعمّد تناسيه دائمًا باستعلاء، كلما استحضرنا تعصّب العصور القديمة. فمنذ أمد بعيد كان الصالح العام متجذرًا بعمق في الطقوس الجماعية وفي الشعائر وفي البيعات، ومن ثم فإن شق الصف ليس إلا اختيارًا فرديًا بل حتى أدنى من ذلك، إساءة لتلك الطقوس أو محاولة لتدنيسها. وغالبًا ما كانت هناك رغبة مشتركة جامحة في رأب الصدع وإعادة المنشقين إلى الصف.

في تلك الأيام الخوالي لم تكن الجمعيات والأبرشيات فقط، ولكن كل المملكات، المتوحدة حول الله، مسؤولة عن رعاية شؤون «عقيدة» أتباعها. ذلك أن انحراف البعض يُعاقب عليه الجميع كأن يسلّط الله عذابه، أحيانًا، على قوم دفاعًا عن جلاله وعظمته بجريرة منحرفيهم. هذا ما كان يعتقد فيه لوثر[2] Luther على سبيل المثال. وفي أواخر

---

(1) وردلي

Wilson, *The Magical Universe*, p. 38.

(2) Jean Delumeau, *La Peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), p. 221.

القرن السادس عشر دعا أحد المفكرين المستنيرين (ضمن بعض الوجوه، على أية حال) ويدعى جون بودن Jean Bodinفي كتاباته إلى ضرورة قمع السحرة، حتى إنه كان يدعو إلى «الانتقام الشديد منهم حتى نوقف سخط الله»[1].

ومن ثم فلا يخلو مجتمع من هراطقة أو غير مؤمنين وأن وجود مثل هؤلاء يفضي بالضرورة إلى الفوضى، وهذا واقع لا سبيل لإنكاره، فحتى عصر التنوير نفسه عرف هذه الظاهرة وإن بصورة معقلنة جزئيًا. إن القَسَمَ بالولاء بالنسبة للملحدين لاغٍ وباطل، إذ إن هؤلاء من حيث التعريف، لا يخشون قصاص الآخرة. ولقد كان لوك Locke مقتنعًا بهذا، وكذلك حذا حذوه فولتير Voltaire.

هذا يعني أن العقيدة واجهت ضغطًا كبيرًا. مما تترتب عنه، إضافة إلى ما سبق، نتيجة أخرى أكثر أهمية، فيما يبدو، من جهة ما نحن بصدده هنا، وتخص الطريقة «الساذجة» التي يلجأ إليها الناس في ذلك العصر للتعرف على الله. وهو ما يقودنا إلى البعد الثاني الذي عرفناه أعلاه (2). فلما كان مثل هذا الإجراء الاجتماعي الحاسم يفترض نشر هذا النوع من السلطة «السحرية» أو الروحية في الآن نفسه، فإن ذلك معناه أن المجتمع نفسه يصبح، عندئذ، موطن تلك السلطة. فكيف يمكن للمرء أن يشعر بالامتلاء عند المشاركة في طقس جماعي كأن يطوف الناس حول حدود الأبرشية حاملين عصيًا يضربون بها على حجر يؤشر على تلك الحدود، في الوقت الذي نشكك فيه بالقدرة الإلهية والأسرار المقدسة؟ إن ذلك أشبه ما يكون، اليوم، بمحاولة إصلاح مقبس كهربائي رغم ارتيابنا حول وجود الكهرباء.

وإذا كان هذا المثال يتعلق بمستوى الأبرشية، فإنه ينطبق أيضًا على مستويات أخرى سامية من المجتمع مثل الكنيسة الجامعة أو المملكة. فالمملكة، كما الكنيسة الجامعة، ولكن بطريقتها الخاصة، لا يمكنها أن توجد لولا سلطتها المقدسة و«الألوهية التي تحيط بالملك وترعاه» وقداسته، فضلًا عما يُعتقد أنها قدرات خارقة ومُعجزة خُصَّ بها الملك دون سواه.

ثمة تخاصر بين الرابطة الاجتماعية والمقدَّس على صعيد هذه المستويات كافة، ولا يمكن تخيُّل الأمر على خلاف ذلك. إذ كيف يمكن لمجتمع يفتقد لمثل هذا الأساس

(1) المصدر نفسه، ص 393.

أن يوجد في عالم مسحور؟ فإما أن يكون هذا المجتمع متجذرًا في المقدّس الإلهي أو أن يقوم على الوجه الآخر المقدَّس للشر.

إن المجتمع كحقيقة أكيدة، لا يمكن إنكارها، يدّل على الله، ولا يتمثل الاستدلال فقط في القول بما أن لدي تطلعات أخلاقية وروحية، إذن فالله موجود، وإنما أيضًا في القول، بما أننا مرتبطون بالمجتمع، إذن فالله موجود. ولعله لأجل ذلك يكون الله أساس قيام المجتمع، وهو ما يفسر، على الأرجح بشكل هو الأمثل، استحالة تصور مجتمع لا يقوم على معتقدات دينية مشتركة[1].

III. من المناسب الآن أن نحلل سمة أخرى أو بالأحرى مجموعة أخرى من السمات الأساسية التي طبعت عالم أجدادنا، بما في ذلك أيضًا تلك التي اندثرت، حيث يُعتبر سرد التراجع عنها أمر محوري في فهم هذا التحوُّل. ويتعلق الأمر بسمة تتقاسمها المسيحية القروسطية مع العديد من الحضارات (ربما معظمها) التي هيمنت عليها ديانة «عليا».

يمكن أن ندعو هذه السمة: التوازن في التوتر بين نوعين من الأهداف. فمن جهة يُقرّ الإيمان المسيحي بالتسامي الذاتي وتوجيه الحياة نحو شيء ما يفوق الازدهار الإنساني العادي مثلما ناقشنا ذلك في مقطع سابق. ومن جهة أخرى فإن المؤسسات والممارسات التي سادت في مجتمع القرون الوسطى ـ وذاك دأب كل المجتمعات الإنسانية ـ كانت تميل، ولو جزئيًا على الأقل، إلى تشجيع بعض ضروب الازدهار الإنساني. إنه توتر، إذن، بين متطلب التحوُّل الكلي الذي يدعو إليه الإيمان ومقتضيات الحياة اليومية.

يتجلى هذا التوتر بطرق شتى لعل أكثرها ذيوعًا وشهرة تلك التي تتعلق باهتمامات التبتّل التي تبوَّأت في البداية مكانة مهمّة في الكنيسة الشرقية في القرون الأولى لانتشار المسيحية. فوراء الموجات الأولى من النساك والرهبان، تكمن فكرة الرجل الأعزب الذي نذر وجدانه لله خالصًا. إن الإنجاب هو ردة الفعل ضد السقوط وضد الفناء الذي أصبح سمة هذا العالم. وإن استمرار النوع الإنساني في زمن السقوط إنما يكون بالإنجاب. في حين أن تجنب زمن السقوط والعودة إلى الأبدية الإلهية لا يكون إلا عبر التبتّل[2].

(1) أعتقد، بكل موضوعية، أن هذه الفكرة ذاتها كان قد ناقشها لوسيان فافر Lucien Febvre في كتابه ذائع الصيت حول رابليه Rabelais:
Le problème de l'incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais (Paris: A. Michel, 1947).

(2) Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), chapters 4, 7.

ولا يبدو ممكنًا التغلب على هذا التوتر إلا بفرض الكنيسة العزوبية على الجميع، كما يفعل الشاكارس Shakers في عصرنا الراهن، أو عبر رفض كل اهتمامات التبتّل أصلًا كما أقدم على ذلك رواد الإصلاح. وفي هذه الحالة الأخيرة بالذات اتخذ التوتر بين متطلبات الكمال ومقتضيات الحياة اليومية أشكالًا أخرى.

بيد أن الكنيسة الكاثوليكية والكنيسة الأرثوذكسية تسمحان بصفة عامة بالعزوبية وبالزواج على حد السواء. ومع مرور الزمن أصبح الفصل بينهما ضربًا من التكامل. حتى أنه داخل الكنيسة اللاتينية، يُصلّي رجال الدين العزاب (نظريًا) لفائدة غير المتدينين من المتزوجين، ويدعون لهم كما يسدون لهم خدمات كهنوتية مختلفة، وفي مقابل ذلك يحظى رجال الدين بتأييدهم ودعمهم. وعلى مستوى أعلى يُصلّي الرهبان للجميع. فمن الرهبان متسولون يبشرون، وآخرون يجمعون الصدقات ومنهم من يقدمون المساعدات الطبية في المستشفيات... ومن ثم تحوّل التوتر بمرور الوقت إلى توازن قائم على التكامل بين المهام.

هذا لا يلغي، بطبيعة الحال، استمرار مصادر التوتر التي منها على سبيل المثال استمرار عدم التوافق بين مفاهيم الازدهار المعترف بها والمهيمنة وتعاليم الإنجيل. فأخلاقيات العفة ومقتضيات الفخر والمكانة الاجتماعية ترتبط بنموذج الازدهار، كما عبّرت عنه الطوائف الدينية العليا. كما أن الحياة الحربية التي ميّزت النبلاء غير المتدينين هي أيضًا لها مقتضياتها التي يصعب أن تتوافق مع الإنجيل بالرغم من محاولات التأليف كما تجسدها صورة الراهب الصليبي.

وعلاوة على مصدر الخلاف هذا، تُضاف بعض المسائل حول دور الأسرار المقدّسة والساكرامنتو في خلاص المؤمنين حتى تغدو في جوهرها بمنزلة «سحر أبيض» يُعزّز الازدهار الإنساني ويحميه من كل التهديدات. لقد كان السر المقدّس المبارك حاضرًا دائمًا من موكب الاحتفال بحدود الأبرشية، فالأسرار المباركة شأنها شأن الشموع المباركة تُستخدم لطرد قوى الشر وللوقاية من الأمراض.

فإذا كان ذلك امتدادًا لما جاء في الإنجيل من حيث المبدأ، حيث يتمتع المسيح بقدرات مقدّسة تتجلّى في معجزات عديدة كشفاء المرضى وبعث الناس إلى حياة الازدهار من جديد، فإلى أي مدى تُستخدم تلك القدرات المقدّسة من أجل الخلاص؟ ألا يمكن أن

تكون تلك القدرات المقدَّسة عُرضة للتدنيس باسم الازدهار؟ ماذا يحدث لو تمّ سحب السر المقدَّس إلى المنزل واستخدم لغاية ما؟ ماذا يحدث لو تحوَّلت القدرة المقدَّسة إلى سحر يأسر القلوب؟[1]

لقد ناهض إراسموس Erasmus طبيعة التقوى الشعبية بسخرية لاذعة رغم اتساع دائرة الولع والشغف بها:

فمن الناس من يعبدون بعض القوى السماوية مع طقوس خاصة. وآخر يُحيي ذكرى كريستوفر Christopher يوميًا، بمجرد أن يرى صورته، لأنه قد أقنع نفسه أنه في مثل هذه الأيام عليه أن يُؤمِّن حياته ضد موت فظيع. ويعبدُ آخر القديس روش St Roch، ولكن لماذا؟ لأنه يعتقد بأنه يمنع الطاعون. ويغمغم آخرون في صلواتهم لباربرا Barbara أو جورج George، خشية أن يقعوا في أيدي العدو. وهذا الرجل يتعهد بالصوم لأبولونيا Apollonia من أجل التخفيف من وجع الأسنان، وذاك يُحدِّق النظر في صورة القديس جوب St Job طمعًا في التخلص من الحكّة. البعض يتصدَّقون بجزء من أرباحهم للفقراء اتقاء كساد أعمالهم. والبعض الآخر يضيئون الشموع لجيروم Jerome حتى تنهض أعمالهم الكاسدة أصلًا.

لكن ذلك كله، بالنسبة لإراسموس، لا يختلف عن الوثنية في شيء[2].

وبهذا المعنى، ومن دون أن نغض الطرف عن نقاط التوتر هذه، يمكننا اعتبار أن كاثوليكية العصور الوسطى قد اعتمدت على توازن تراتبي لعلاقات التكامل وهو ما اعتُبر، بالتأكيد، بمنزلة المبدأ المنظِّم للمجتمع ككل. فعلى سبيل المثال، تتضمن الصيغة الشهيرة: رجال الدين يُصلّون للجميع، والأمراء يدافعون عن الجميع، والفلاحون يحرثون للجميع، فكرة مفادها أن المجتمع يُنظم عبر وظائف تتكامل في ما بينها رغم أنها غير متساوية في القيمة. وبالمثل قد تكون اهتمامات التبتّل سامية وهو ما تشهد عليه قطعًا حياة الكهنة، ولكن ذلك لا يمنعهم من إحداث توازن في أنماط حياة أخرى متدنية حتى ينهض المجتمع ككل.

(1) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London: Weidenfeld, 1971), pp. 34–35.

(2) Preserved Smith, *Erasmus* (New York: Ungar, 1923 [1962]), p. 57.
انظر أيضًا المصدر نفسه، ص 294، للاطلاع على سخرية إراسموس من «شكاوى» مريم العذراء المفترضة من مريديها.

هذا معناه أن الإقرار، من حيث المبدأ، بوجود اهتمامات وتطلّعات سامية، فيه إقرار في مقابل ذلك بوجود اهتمامات وتطلعات دنيا أيضًا. وبذلك يتغلب التوازن على التوتر. وسنرى بعد قليل، أن ذلك لا يعكس حقيقة الحقبة المتأخرة من القرون الوسطى كاملة وإن كان جزءًا منها.

ومن تجليات هذا التوازن في التوتر أيضًا، ذاك الذي أصبح بديهيًا في الكرنفال والاحتفالات الشبيهة مثل الاحتفالات الفوضوية أو احتفالات الأساقفة الفتيان وما إلى ذلك. وهي فترات ينقلب فيها نظام الأشياء و«ينقلب العالم رأسًا على عقب». فلفترة من الوقت، يتمتع الناس بفاصل زمني صريح، لقلب النظام المعتاد، فالأطفال الصغار يرتدون عمامة الأساقفة والحمقى يصيرون ملوكًا ليوم واحد، ويصبح ما كان جليلًا وموقرًا موضع تهكّم وسخرية، كما يمنح الناس لأنفسهم الحق في ممارسة أنواع مختلفة من الفجور وكل الممارسات العنيفة وما يقع تحت طائلتها، وليس فقط الفجور الجنسي.

وينخرط الناس في هذه الاحتفالات المثيرة لأنها تجعل من إحساسهم بإنسانيتهم أشد قوّة مع ما يكتنف ذلك من غموض[1]. وهو غموض بالنسبة إلينا كحداثيين كبير، ذلك أن هذه الاحتفالات لا تعكس إرادة تغيير النظام القائم بالمعنى السياسي الحديث، حيث ينظر إلى النظام المناهض كبديل فعلي. والسخرية التي تتنزل في سياق اعتقاد متداول يرى بأن قدر علية القوم وصفتهم وذوي الكاريزما الكنسية وما إلى ذلك أن يحكموا، تفتقد، في نهاية المطاف، إلى جديّة[2].

لقد ناقشت ناتالي ديفيس مسألة أن تكون تلك الأعياد قد تطورت في الأصل في المناطق الحضرية في القرى. حيث يُعترف لفئة الشباب الذكور غير المتزوجين بالفجور والسماح لهم بالتهكم والتشويه المتعمد كما في الألحان والأغاني التهكمية الصاخبة، ولكن كما أشارت إلى ذلك، تعزز هذه السخرية قيمًا أخلاقية سائدة[3].

---

(1) هذه الكرنفالات، بطبيعة الحال، كما يذكر ذلك ويلسون Wilson (*The Magical Universe* pp. 31–33) لها طقوسها الثرية والخصبة إلا أن ما يثير قلقي بشأنها هو طابعها الفوضوي وتعمدها قلب نظام الأشياء رأسًا على عقب.

(2) لا يعني ذلك أن العنف الساخر لم يُولّد عداءً حقيقيًا لا سيما بين الفئات الاجتماعية، وهذا يعني أيضًا أن ذلك العداء قد يتحوّل إلى اعتداء مأساوي فعلي إما تلقائيًا أو بنية مضمرة أحيانًا. لمزيد من التوسّع في شأن ذلك انظر E. Le Roy Ladurie, *Le Carnaval de Romans* (Paris: Gallimard, 1979).

(3) Natalie Zemon Davis, *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford: Stanford University Press, 1975).

ولكن على الرغم من القبول بالنظام القائم فإنّ تلك الطقوس الاحتفالية وما يتخللها من عروض ساخرة ومضحكة تعكس بوضوح وجود رغبة عميقة لقلب هذا النظام. فما الذي حدث؟ لا أدري ولكن بعض الأفكار توحي بأشياء كثيرة مثيرة للاهتمام، جديرة بأن تؤخذ بعين الاعتبار.

ذلك ما يُفسِّر، في ذلك العصر، حاجة الناس إلى صمّام أمان، فوطأة الفضيلة والنظام الصارم أثقلت كاهلهم، فقد تراكم البخار وتلبّد بكثافة في ظل القمع المتواصل للغريزة حتى يبدو من الضروري حدوث انفجارات دورية حتى لا ينفجر النظام برمته. وبطبيعة الحال لم يكن الناس في ذلك العصر يحملون أفكارًا واضحة عن التبخّر حتى استطاع رجل دين فرنسي أن يُعبِّر عن هذه الفكرة بوضوح بحسب مفاهيم التكنولوجيا الحديثة:

> لقد كنّا نقوم بما نقوم به على سبيل المزاح وبشكل غير جدي، كما في العُرف القديم، بحيث أن حماقة واحدة في السنة كامنة فينا يمكن أن تنفجر وتتبخر. أفلا تنفجر البراميل والقِرب المملوءة خمرًا إذا لم يتم تنفيسها من وقت لآخر؟ نحن أيضًا براميل قديمة...[1]

لقد كان الناس في تلك الأزمنة، بل وحتى قبل ذلك بكثير، يعتقدون بوجود ترابط بين تلك الأعياد وبين عيد الإله الروماني ساتورن Saturnals. لا يوجد على ما يبدو سند متين لإثبات هذا الترابط التاريخي، ولكن في المقابل ليس ثمة ما ينفي ذلك، وعليه فوجود مثل ذلك الترابط أمر وارد جدًا من حيث المبدأ. ويستند القول بهذا التوازي إلى نظريات حول عيد الإله ساتورن والأعياد الشبيهة به (على سبيل المثال في بلاد ما بين النهرين القديمة وأيضًا في نظريات نشأة الكون الأزتاكية الجديدة Aztec) والحدس المفترض الكامن وراء ذلك يُفيد بأن النظام منشدّ إلى فوضى أوليّة، هي في الوقت نفسه عدوّة له، وهي المصدر الأساسي لطاقته ولانتظامه أيضًا. إنه يأخذ منها طاقته في الفترات الأولى من تأسيسه إلّا أنّ روتينيته تكبت قوته وتستنزفها. وهكذا فإنه لا يمكن للنظام أن يستمر في البقاء إلّا من خلال إعادة تجديده دوريًا إلى الدرجة التي تكون فيها قوى الفوضى في حدّ ذاتها قد تحرّرت لتساعد مجدّدًا في تأسيس النظام، كما لو أنّ جهد المحافظة على

(1) ورد في

Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), p. 202.

النظام ضد الفوضى، لا يمكنه إلا أن يتراجع في النهاية ويتقلص من دون أن يتراجع تمامًا إلى طاقة الفوضى الأولى حتى ينشأ بقوة متجدّدة. ليس لنا إلا أن نصف هذه العملية بهذه المصطلحات حتى وإن تعذر علينا استيعابها تمامًا بشكل واضح.

بإمكاننا، بطبيعة الحال، أن نستحضر الطريقة التي ناقش بها باختين Bakhtin الأصل الطوباوي للضحك. فالضحك يمحو كل الحواجز: إنه وسيط بين الإنسان والأشياء وبين الإنسان والإنسان، والكرنفال يحتفل بكل ذلك. إننا إزاء عودة جسدية للمسيح خطط لها[1].

إلا أن فكتور تورنر Victor Turner يقترح رؤية أخرى تفترض أنه إذا كان من المهم أن ينقلب النظام الذي نسخر منه فإن ذلك ليس نهاية المطاف. فنهاية المطاف هي قلب المجتمع الذي يُكرّس ذلك النظام وإحلال مجتمع قوامه المساواة أساسًا بحيث يضم الجميع. ولكن رغم ذلك لا مفرّ لنا من النظام لذلك نجدده دوريًا ثم نكرّسه من جديد، ونعود به إلى معناه الأصلي عن طريق تعليقه مؤقتًا باسم المجتمع بوصفه، أولًا وأخيرًا، مكونًا من أفراد متساوين ينضوون تحته[2].

لقد أتيت على ذكر جميع هذه النظريات لأنها، بقطع النظر عن أفضلية كل واحده منها، تميط اللثام عن سمات على غاية في الأهمية ميّزت العالم الذي شهد هذه الاحتفالات. فلقد طوّر هذا العالم معنى للتكامل والضرورة المتبادلة بين الأضداد أي بين الوضعيات غير المتسقة على نحو متبادل، تلك التي لا يمكن أن تتعايش في الزمن ذاته. وبطبيعة الحال نحن جميعًا نقوم بالتجربة بطريقة ما: فنحن نعمل طوال (س) من الساعات ونرتاح طوال (ش) ساعات ثم ننام مدّة (ص) من الساعات. إن ما يختلف عن الوعي الحديث هو أنّ التكامل حاضر ضمنيًا في الكرنفال على المستوى الأخلاقي والروحي. فما يعنينا ليس فقط حالة من عدم التكامل في الزمن كأن نكون نائمين ونشاهد التلفاز في الآن ذاته. وإنما بالأحرى حالة من التكامل مع أشياء منظمة ومتمنعة عن المشروع وغير المشروع، وعن النظام والفوضى. فكل هذه العناصر المذكورة أعلاه تشترك في التالي: إنها تفترض عالمًا،

(1) Mikhail Mikhaïlovich Bakhtin, *Rabelais and His World*, trans. Helene Iswolsky (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1968).

(2) Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca: Cornell University Press, 1969), and *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca: Cornell University Press, 1978).

وربما وبشكل ضمني كوسموسًا يحتاج فيه النظام ضرورة إلى الفوضى ويعطي مكانًا للمبادئ المتناقضة.

إن مناقشة فيكتور تورنر على غاية من الأهمية، لأنها تحاول أن تنزّل ظاهرة الكرنفال ضمن منظور أوسع. ويتعلق الأمر هنا بأحد مظاهر انقلاب العلاقة في عدد هائل من مجتمعات ما قبل الحداثة. وإذا ما أخذنا هذه العلاقة في صورها الأكثر عمومية، يمكن صياغتها كما يلي: كل بنية في حاجة إلى بنية مضادة. ويعني تورنر بكلمة «بنية»، مستفيدًا في ذلك من عبارة مارتون، «الترتيبات التي تنظم مجموع الأدوار ومجموع الوضعيات والحالات المترتبة عنها، المعترف بها عن وعي، والفاعلة في مجتمع معيّن بصفة منتظمة»[1]. بمقدورنا ربما أن نقتبس هذه العبارة ونُعيد صياغتها في شكل حديث عن مدونة قواعد سلوك للمجتمع تتحدَّد من خلالها الأدوار والوضعيات المختلفة إضافة إلى حقوق الأفراد وواجباتهم، ومَواطن قوتهم وضعفهم.

يعتقد تورنر أنه في العديد من المجتمعات، رغم أن تلك المدونة أُخذت على محمل الجد وتعززت وفُرضت أحيانًا بقسوة، توجد مناسبات أو وضعيات يُعلّق فيها العمل أو تُحيّد أو حتى تُنتهك، وفي هذا الصدد تعتبر الكرنفالات والاحتفالات الفوضوية في أوروبا في القرون الوسطى خير دليل على ذلك. لكن هذه «الطقوس الخارجة عن النظام» كانت واسعة الانتشار وفي أنحاء مختلفة من العالم، من ذلك مثلًا، الطقوس المصاحبة لمراسم تنصيب الملك في المجتمعات الأفريقية، إذ يتعيّن على المترشح أن يخضع لاختبار المحنة حيث يُهان ويُشتم ويُضرب ويُركل أيضًا ويُحلق شعره من قبل رعاياه[2].

هذا النوع من الانقلاب في الأوضاع، يقترب من عديد الحالات التي يُسمح فيها لأناس صنّفوا وفقًا لمرجع قانوني سياسي سائد، على أنهم ضعفاء أو في وضع اجتماعي متدنٍ، أن يمارسوا نوعًا آخر من السلطة في مجال ثانوي. ويستحضر تورنر وضع عدد من المجتمعات الأفريقية، التي يكون فيها السكان الأصليون خاضعين لنظام عسكري من قبل الغزاة حيث «يحتل الغزاة الوظائف السياسية العليا، مثل الملوكية وحكم المقاطعات

(1) Turner, *Dramas*, p. 237.

(2) Turner, *The Ritual Process*, pp. 101, 171; انظر أيضًا للمؤلف نفسه The Apo ceremony of the Ashanti, pp. 178–181.

والمناصب المتقدمة في الإدارة. ومن ناحية أخرى يتعيّن على السكان الأصليين الاعتراف عن طريق زعمائهم بسلطة خفية تتحكم في خصوبة الأرض وفي كل ما تنبته. ويتمتع السكان الأصليون بالسلطة الدينية، «سلطة الضعيف» في مقابل السلطة القانونية-السياسية، سلطة القوي. ويمثلون الأرض التي لا تقبل التجزئة، في مقابل النظام السياسي المتميز بانقساماته الداخلية وتراتبية السلطة»[1].

وبالمثل تنطوي هذه الوضعية، بدورها، على مظاهر عديدة شبيهة بتلك المجتمعات التي تكون فيها طبقات مختلفة من الشعب في وضع متدنٍ ومن دون سلطة قادرة على ممارسة نوع من الهيمنة ضمن فضاءاتها الخاصة كوضع النساء، على سبيل المثال، أو كأن يتمتع بعض المهمشين والمعوزين بكاريزما معينة، كالمجانين المقدسين، أو خاصة، وضع الفقير في مجتمعات القرون الوسطى. هي وضعيات سأضطلع لاحقًا بتحليل ما طرأ عليها من تحوُّل في بدايات العصر الحديث.

يسحب تورنر مسألة التماثل هذه حتى على تلك المجتمعات التي تشتمل على «طقوس العبور» كتلك التي قام بدراستها أرنولد فان غينيب Arnold van Gennep[2]، ونقطة الالتقاء هنا تتمثّل في أن تلك الطقوس التي بواسطتها يتحوَّل الأشخاص من طور إلى طور - كالختان مثلًا الذي يتحوَّل بمقتضاه الأطفال إلى بالغين - تشمل انسحاب الكهنة من مهمتهم السابقة والدخول في طيّ النسيان حيث يُجرَّدون من كل علامات وضعهم، ذلك أن هويتهم الأولى تُطمس ويمرون بمرحلة «العتبة» حيث يخضعون لاختبار المحن، قبل أن يكتسبوا هويتهم الجديدة. ولتوصيف مرحلة «العتبة» هذه اعتمد فان غينيب مصطلح «الحدية» ليعين هذا الوضع، وهي عبارة عن فترة انتقالية «مضادة للبنية» يفقد فيها الشخص وضعه السابق من دون أن يكتسب وضعًا جديدًا وتنتفي فيها علامات القانون العادي، وما تفترضه من حقوق وواجبات ومعايير مؤقتًا.

تفترض هذه الوضعيات تبادلًا في الأدوار بين البنية ومناهضة البنية، أو بين مدونة قواعد السلوك ومناهضة تلك المدونة، حيث يتم إما تعليق المدونة وقتيًا أو التعدّي عليها، وإما كما هو الحال في علاقة الفاتحين بالسكان الأصليين، التي أشرت إليها أعلاه، حيث تسمح

(1) Turner, *Dramas*, p. 234.

(2) Arnold van Gennep, *Rites of Passage* (London: Routledge, 1960).

المدونة ذاتها بمبدأ مناهض للمصدر المهيمن للسلطة، وينفتح على فضاء مكمل «السلطة الضعيف». كل ذلك يجرى كما لو كانت هناك حاجة ماسة إلى استكمال بنية السلطة عبر نقيضها. وهل يكون الأمر على خلاف ذلك؟

من الصعب تحديد هذه الحدوس الأساسية التي كنت قد أتيت أعلاه على ذكر بعضها ذات الصلة بالكرنفال. ولعل أهمها تلك التي تتعلق بالتأكيد على فكرة مفادها أنه يتعيّن التخفيف من وطأة القانون من حين لآخر من أجل التخفيف من حدّة التوتر، فالناس يحتاجون إلى التنفيس عن البخار. غير أن هذه الفكرة تفترض فكرة أخرى مفادها أن القانون الذي يُطبّق بلا هوادة يستنزف كل طاقتنا. ولأجل ذلك فهو في حاجة إلى أن يستفيد من القوة الجامعة للمبدأ المضاد له. لقد كتب تورنر في تعليق له على مقال لإيفين برتشارد حول طقوس اعتبرها خادشه للحياء ما يلي:

> يتم توجيه الطاقات الغريزية الخاصة التي يقع تحريرها عبر رموز جنسية وعدوانية علنية بين الجنسين نحو رموز سامية تمثل النظام المتماسك البُنية والقيم والفضائل التي يقوم عليها هذا النظام. فكل محاولة تقويض يقع تجاوزها وتخطيها في إطار وحدة متينة تعززها قوى التقويض نفسها التي تهددها. إن هذا النوع من الطقوس يظهر كيف أنها بمنزلة وسائل لوضع قوى الهدم الأكثر قدرة في خدمة النظام الاجتماعي، وهي قوى متأصلة في ناموس الإنسان بوصفه من الثدييات[1].

إن مثل هذه التفسيرات وجيهة ووظيفية حيث يبدو هدف تلك الممارسات هو المحافظة على المجتمع. إلا أن تورنر يسمح بتجاوز هذا المستوى من التفسير عندما يضعها في سياق جاذبية «الاجتماعية». ويحمل معنى «الاجتماعية» بداهة على وجود شيء ما نتقاسمه جميعًا فضلًا عن كونها طريقة مقننة لتنظيم علاقاتنا المتبادلة على تنوع أدوارنا. إننا جماعة تتكوّن من بشر مجتمعين ومتساوين من حيث المبدأ رغم تنوعنا. فهذه الاجتماعية الكامنة فينا هي التي تصمد زمن انقلاب النظام أو زمن التعدّي على القانون، وهي التي تضفي الشرعية على سلطة الضعيف.

إن لهذه المقاربة بعدًا وظيفيًا، فعندما نؤدي اليمين ونُعلن البيعة للملك المنتخب، نُذكّره كما نذكّر أنفسنا في الوقت نفسه بأن حقوق الحاكم وصلاحياته وامتيازاته إنما

(1) Turner, *The Ritual Process*, p. 93.

غايتها القصوى الحفاظ على وحدة الجماعة وتماسكها، لكن الاجتماعية في نظر تورنر تتجاوز حدود المجتمع، ذلك أننا جميعًا بشر متساوون ونتمي إلى النوع نفسه. وقد يأتي الانشداد إلى تقويض البنية من شيء خارج نطاق المجتمع بل حتى خارج نطاق الإنسانية ذاته أصلًا. ومن وجهة النظر هذه من المشروع جدًّا تفسير المستوى الأول من التوتر، الذي أشرت إليه آنفًا، بين ازدهار عادي وأعلى درجات التقشف كمثال آخر عن التعارض بين النظام والفوضى. وتواجه بُنيات السلطة والملكية والهيمنة العسكرية تحديات حياة تروم أن تكون أسمى من دون أن تكون قادرة على تعويض النظام القائم. وعليه فهذه التناقضات مُجبرة على التعايش ومن ثم التكامل.

يمكن لنا أن نُدرك أن تبادل الأدوار بين البُنية والبُنية المضادة يتم على أكثر من صعيد، وقد ساهم التكامل التام بين الحكومة والكنيسة في التصدي لمظاهر خرق النظام كما في زمن الكرنفال.

وهكذا تحتمل جاذبية الاجتماعية أكثر من وجه، فهي لا تتوقف عند مجتمعنا فقط، بل تتعداه لتشمل الجنس البشري برمته. ولا يتيح لنا تحررنا من الوظائف الرسمية تحرير اجتماعيتنا فقط، ولكن أيضًا تحرير عفويتنا وإبداعيتنا ومن ثم إطلاق العنان للخيال.

تنبع إرادة معارضة النظام من وجهة النظر هذه من الإحساس بأن كل القوانين تكبحنا وتعزلنا عن شيء مهم لأنها تمنعنا من تجربة الفترات الأكثر قوة ومن الإحساس بها مجددًا. ونعلم أنه في بعض طقوس العبور يستغل الشيوخ الوضعية الحدية للفتيان لترسيخ أقدامهم في أكثر تقاليد المجتمع عمقًا، كما لو أن تلك المسائل لا يمكن لها أن تُلقن إلا من قبل أولئك الذين أوشكوا على مغادرة وظائفهم الرسمية المعهودة. ومن هنا ندرك المعنى الثاوي وراء مبدأ «التراجع» في مستويه الديني والعلماني على حد سواء.

إننا بصدد ظاهرة عامة تتعلق بضرورة تقويض البنية حيث القوانين في حاجة إلى أن تُستبدل وإلى أن تُكبت أحيانًا لأن الناس يتألمون من قسوتها وإنهاكها للتماسك الاجتماعي، حتى أنها أفقدتهم بصيرتهم وصوابهم وقد تنتهي بهم في الأخير إلى تدمير ذواتهم. إن التوتر بين الزمني والروحي أو بين وجود الكرنفال والشعائر الفوضوية الأخرى، يبين بامتياز أن ذلك المعنى من المعارضة هو الغالب في العالم المسيحي اللاتيني. فماذا عما آلت إليه تلك المعارضة اليوم؟

تؤكد التراجعات التي أشرت إليها أعلاه أن تلك المعارضة في معناها ذاك لم تتراجع نهائيًا فبعض ترسباتها لا تزال بعد قائمة، حيث نشعر اليوم بالحاجة إلى «أن نترك الأمر برمته» وأن نقطع معه وأن «نجدد طاقتنا» («شحن بطارياتنا») أثناء العطلة بعيدًا عن أجواء وظائفنا الرسمية المعهودة حيث نتمتع بفترات شبيهة بفترات الكرنفال مثل أيام الراحة أو مشاهدة مباريات كرة القدم، وكانت هذه المناسبات، قديمًا وحديثًا، تصاحب الوضعيات القصوى وعادة ما يتخللها العنف. وتتأكد الاجتماعية في فترات الخطر الاستثنائية أو في فترات الحداد ومثال ذلك مشهد الحشود المكلومة التي توافدت لتوديع الأميرة ديانا إلى مثواها الأخير.

يتمثل الاختلاف في أن هذه الحاجة إلى تقويض البنية لم يعد يُعترف بها علنيًا على صعيد المجتمع ككل، وفي علاقة بالتنظيم الرسمي للقانون السياسي. ولنا أن نتساءل: أنى لهذا أن يحدث؟ تثبت كل الحالات التي أشرت إليها أعلاه أن الحاجة إلى معارضة النظام كامنة في سياق روحي، فالقانون الإنساني الموجود في كوسموس روحي عظيم وانفتاحه على الفوضى لم يكن مطلوبًا فقط ليحافظ المجتمع على رابطة مقدسة مع الكوسموس، ولكن أيضًا ليستمد منه قواه. يتضح إذن من خلال وجهة النظر هذه أن انتفاء هذه الحاجة كان نتيجة طبيعية لعلمنة الفضاء العمومي. (بالمعنى الأول الذي حددته في المقدمة).

أود أن ألفت الانتباه هنا إلى أهمية انتفاء تلك الحاجة لاعتقادي الجازم بأنه لعب دورًا مهمًا في عملية نشأة العلمانية في معناها الأول، وهو ما يعني انتفاء معنى التكامل الضروري، وبالتالي تكون الحاجة إلى تقويض البنية هي التي كان لها السبق في علمنة الفضاء العمومي. فالقول بأن قانونًا لا يتّسع للمبدأ الذي يناقضه وأنه ليس في حاجة إلى حدود تعززه، يُضفي عليه صفة الكليانية، وهذه بالتأكيد، ليست النتيجة الوحيدة لتقويض البنية في عصر الحداثة.

هذا جزء من القصة التي أودّ سردها حتى الآن بإيجاز. وسأهتم بتحديد الطريقة التي أفهم من خلالها التباين بين العهود القديمة والعصر الحديث.

يقينًا كان من بين نتائج انتفاء الحاجة إلى تقويض البُنية هذا الميل إلى الاعتقاد بأن القانون الكامل ليس في حاجة إلى ما يحدّه، وأنه رغم ذلك يمكن بل ويجب أن يتعزز من دون تقييد. لقد كانت هذه واحدة من الأفكار الموجهة لمختلف الحركات والأنظمة

الكليانية في عصرنا. لقد أُعيد بناء المجتمع بشكل كلي من دون أن يعيق أيّ من القيود التقليدية هذا المسار. وبمعنى أقل دراماتيكية من شأن ذلك أن يشجع تلك الرؤية الضيّقة التي توظف مختلف «قوانين الخطاب» توظيفًا يستجيب لشروط الفصاحة السياسية في ساحات بعض الجامعات، مما يُضفي على بعض الشعارات من قبيل شعار «عدم التسامح» مسحة إيجابية.

يُعتبر عصر الثورة الفرنسية، العصر الذي شهد في الوقت نفسه غسق السعي إلى تقويض البنية والتفكير بجدية في مشروع تطبيق القانون بدون حدود أخلاقية، وقد تجلّى ذلك بصفة خاصة في محاولات الحكومات الثورية المتعاقبة خلق احتفالات تُعبِّر عن المجتمع الجديد وتعزيزه، وهي احتفالات مستلهمة من الأعياد القديمة مثل الكرنفال والحج (من ذلك مثلًا عيد الاتحاد) ومواكب كوربوس كريستي Corpus Christi (عيد الرب)، إلا أن طبيعة هذه الأعياد كانت بمعنى ما على غير ما جرت عليه العادة في مثل هذه المناسبات.

والسبب في ذلك هو غياب عنصر الفوضى بصورة تامة، حيث لم يكن الهدف الأساسي إحداث ثغرة في القانون القائم بقدر ما كان التعبير عن روحه والتطابق معه. وقد تُستلهم أحيانًا بعض العناصر المقوّضة للبنية تلك التي ميَّزت الكرنفال على غرار نزع غلالة المسيحية في العام الثاني Year IIغير أن هذه السخرية كانت مدمرة، حيث وقع توجيهها ضد الدين القديم والنظام القديم بصفة عامة، فقد كانت الغاية منها استكمال تدمير القوانين المعادية المهيمنة وليس فقط تعليق العمل بها[1].

وبوصفها احتفالات تتلاءم مع الفضاء الرسمي، فقد كانت محكمة التنظيم عمومًا لأنها خصصت للاحتفال بالرابطة الاجتماعية ذاتها و«بطبيعتها». ولقد كانت احتفالات ذات طابع مساواتي وتبادلي صارم، قوامها التبادلية، وهي مستلهمة من مطالبات روسو بإلغاء التميز بين الممثلين والمشاهدين. وحجته على ذلك ما تشهد عليه بعض الاحتفالات: «فعيد الحرية في 15 أيار/ مايو مثلًا يُعتبر أقل قومية على اعتبار أن الشعب هو في الوقت

(1) Mona Ozouf, *La Fête Révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976), pp. 102-108.
انظر أيضًا
Michel Vovelle, *La mentalité révolutionnaire: société et mentalités sous la révolution française* (Paris: Editions sociales, 1985).

نفسه الممثل والمشاهد»[1]. إنها تصر على أن تكون أنثروبومركزية. «ألا إن الدين الحقيقي الوحيد هو ذاك الذي يُعلي من شأن الإنسان بأن يرسخ في وعيه فكرة سامية عن قيمة وجوده ويبين له غاياته النبيلة عن طريق ناظم آلي إنساني»[2].

فلا عجب عندئذ أن تكون مملة ومميتة، ولا عجب أيضًا أن تُجتث من التقويم الجديد الذي صُمِّم لاستيعابها مع سقوط النظام الذي كان يرعاها. وقد كانت هناك إرهاصات شبيهة بتلك المحاولات في الاحتفالات الخاصة التي تقيمها الأنظمة الشيوعية خلال هذا القرن، لكنها هي الأخرى عرفت مصيرًا مشابهًا.

في هذا المضمار نتبيّن، ولو جزئيًا، مآل محاولات تقويض النظام التقليدية في عصرنا، مثلما حدث مع استخدام بعض وجوه الكرنفال أثناء اجتثاث المسيحية في العام 1793، ويمكن أن توفر المبادئ التوجيهية للطوباوية، أو لنظام جديد ومتناغم تمامًا. وسأعود إلى هذا لاحقًا.

لكن إرادة إقامة بنية اجتماعية من دون حدود أخلاقية يبقى مسعى خاصًا بعهد قد نسي الحاجة إلى تقويض البنية: فليس تقويض البنية إذن قدرًا محتومًا، إذ يمكن تفاديه وذلك ما يحدث بصفة عامة. فمبدأ المعارضة يمكن أن ينشأ من داخل القانون السياسي السائد مثلما هو الحال في تقسيم السلطات، وهو ما تم القيام به عمومًا باسم مبدأ التقادم والحرية السلبية للشخص. وبالطبع، ما زال بإمكاننا على الصعيد الفكري أن نقوم بمحاولة في هذا

(1) Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, p. 88.
ترجمة منقحة عن
Festivals and the French Revolution, trans. Alan Sheridan (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), p. 72.
عرف هذا المبدأ صياغته الصريحة في رسالة إلى دلامبار *Lettre à d'Alembert* حيث يقول بالتعارض بين المسرح وبين الاحتفالات الشعبية لجمهورية أصيلة، فهذه الاحتفالات تُقام في فضاءات مفتوحة ويبين بأن ماهية الممثل والمشاهد هي مفتاح هذه التجمعات الفاضلة: ما عسى أن تكون مواضيع تلك المشاهد؟ ماذا تعرض؟ لا شيء تقريبًا. وبالتوازي مع الحرية، إذا عمّ الازدهار، سيعم الرفاه أيضًا. ازرعوا الزهور في الساحات وجمّعوا الشعب وعندها سيكون لكم عيد. ادفعوا بالمشاهدين في المشهد واجعلوهم ممثلين، اجعلوهم يرون أنفسهم في عيون الآخرين ويحبون بعضهم بعضًا بشكل متبادل حتى يتوحّد جميعهم على نحو أفضل، انظر،
Du Contrat Social (Paris: Garnier, 1962), pp. 224_225.

(2) عن كابانيس Cabanis،
Ozouf, *La Fête Révolutionnaire*, pp. 336_337.
ترجمة منقحة عن،
Festivals and the French Revolution, p. 279.

الاتجاه لكي نبيّن، كيف أن هذه النظم الحرة والمحدودة ذاتيًا تنحدر من مبدأ واحد كما في «الليبرالية» المعاصرة مع جون رولز Rawls ودونالد دووركين Dworkin على سبيل المثال. وهذا يكشف إلى أيّ مدى استثمرت الحداثة أسطورة مبدأ واحد تسع كفاءته كل شيء[1]، بيد أن بعض المنظرين أمثال بنيامين كونستون Benjamin Constant، ألكسيس دي توكفيل Alexis de Tocqueville وفي عصرنا الراهن أشعيا برلين Isaiah Berlin أدركوا، خلافًا لذلك، أن من واجبنا أن نعتمد على أكثر من مبدأ واحد، وأن تلك المبادئ عادة ما تكون متنافسة.

وعندما وقع تطوير الأنظمة الليبرالية نظريًا وعمليًا لا سيما التعددية منها خفّت حدة عواقب غسق الفوضى إلى حد كبير. ويمكننا القول بأن الفوضى في مثل هذه المجتمعات وخاصة في المجال الخاص عرفت مكانة جديدة لأنها تفترض التمييز بين العام والخاص ومساحة واسعة للحرية السلبية، وهذا لا يختلف في شيء عن الاحتفالات الفوضوية في المجتمعات السابقة. ففي هذا الفضاء حيث أهلنا وأصدقاؤنا والجمعيات الخيرية يمكننا أن «ننسحب» من وظائفنا الرسمية، وأن نشعر بكامل كياننا، وأن نلتحق بأشكال مختلفة من الجماعات، ففي غياب هذه الفضاءات تصبح الحياة في هذه المجتمعات الحديثة غير جديرة بأن تُعاش.

لقد طوَّرت هذه المجالات غير الرسمية فضاءاتها العمومية الخاصة التي تُغذي الخيال، حيث تعمم الأفكار والصور: فضاءات الفن والموسيقى والأدب والفكر والحياة الدينية. وبدون هذه الفضاءات يصير انسحابنا الشخصي فاقدًا للمعنى وللذة الحياة بشكل جذري. وبقدر ما تكبّد هذا الفضاء الحديث المعارض للنظام مخاطر جديدة من الانعزال وفقدان المعنى، بقدر ما فتح آفاقًا واسعة للخلق غير مسبوقة. ويتأتى هذا كله من كون هذا المجال «خاص» وأن فضاءاته العمومية تتغذى فقط من المشاركة الطوعية المحضة[2].

وبهذا المعنى فإن المأزق الحديث يختلف بنيويًا عن كل ما سبق، وهذا يعني أن جزءًا

(1) لقد ناقشت هذه المسألة بشكل مستفيض في مقال لي بعنوان:
«Iris Murdoch and Moral Philosophy», in Maria Antonaccio and William Schweiker, eds., *Iris Murdoch and the Search for Human Goodness* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

(2) انظر مناقشة تورنر للمحلّية والفن في عصرنا في
Dramas, pp. 254-257; *The Ritual Process*, pp. 128-129.

من التنافس التقليدي بين النظام والفوضى فقد جدواه. ففي طقوس الفوضى أو في مناسك الفحش في المجتمعات الأفريقية التي أشرت إليها سابقًا، ليس لنا سوى بث مبادئ متعارضة بما يسمح بالتنافس ضمن صراع ساخر. والهدف من ذلك أيضًا هو في كثير من الأحيان عرضها من أجل تحقيق نوع من التآزر، ولجعل النظام أقل انغلاقًا على ذاته، ولتمكينه في الوقت نفسه من الاستفادة مما يوفره السعي إلى تقويض النظام من طاقة بما يساعده على التجدد.

يبدو هذا الأمر يفوق استطاعتنا في العصر الحديث، وليس أقل من ذلك عن طريق الطقوس. ويمكن في بعض الأحيان للقوى المعارضة في المجتمع أن تتحالف ضد تهديد جماعي أو في مواجهة كارثة مشتركة، فالخطر الخارجي عامل ضروري لتوحدنا، وهذا ما يفسر جزئيًا استمرار نفوذ النزعة القومية في عصرنا.

وهكذا استطاعت فكرة معارضة النظام أن تنتقل إلى المجال الخاص وإلى الفضاءات العمومية التي تغذيها. ولكن ليس هذا كل شيء، فما زالت الدعوة إلى معارضة النظام ملحة في عالم يشهد اندماجية فائقة وتطورًا تكنولوجيًا عظيمًا وبيروقراطية عالية، وهي، ضمن بعض الوجوه، أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى. وقد صاحب تطور المجتمع على مدى القرنين الماضيين وبلغ ذروته في الستينيات والسبعينيات سيل من الاحتجاجات ضد الرقابة المركزية والنظام الصارم وطغيان العقل الأداتي وقوى الدمج والسيطرة على الطبيعة والقتل الرحيم لملكة الخيال. وإننا على يقين من أن هذا السيل من الاحتجاجات ليس الأخير.

لقد كان ذلك فرصة لتفعيل جوانب عديدة من الكرنفال، ويمكن أن نستحضر هنا أحداث باريس في أيار/ مايو سنة 1968 وإدانتها للنظام (نظام الفصل بين الفضاء الخاص والفضاء العمومي) فضلًا عن المثل الأعلى الاجتماعي الثاوي خلفها. فقد كان المحتجون في أيار/ مايو 1968 يريدون تحاشي فوضى الفضاء الخاص وأن يجعلوها في قلب الفضاء العمومي، وبالتالي إلغاء الفصل بينهما.

بيد أن هذا يختلف أيضًا وبشكل جذري عن المكانة التي احتلها فضاء الفوضى في ما مضى. إن إنكار القانون هنا يُنظر إليه كما لو كان مصدرًا للطوباوية والمشاريع الجديدة التي يُراد من خلالها تقويض بنية المجتمع القائم واستبدالها، كما ذكرت آنفًا. ليس بإمكان

الكرنفال والثورة أبدًا أن يتطابقا، مهما حاول الثوريون المتحمسون أن يفعلوا ذلك. إن هدف الثورة هو قلب النظام القائم واستبداله بكل ما استطاعت إلى ذلك سبيلًا، وأن تستفيد من أشكال معارضة النظام السابقة في اتجاه صياغة قانون جديد للحرية وللمجتمع وللأخوة الأصلية. فهي مهد قانون جديد وكامل بحيث لن يحتاج إلى حدود أخلاقية ولن يقبل أيّ معارضة للنظام. وهي تقويض للنظام يضع حدًا لكل مسعى لتقويض النظام. ومتى تحقق هذا الحلم فإنه يتحوَّل إلى كابوس مزعج (ولحسن الحظ لم يكن الأمر كذلك في سنة 1968).

ينبغي لنا هنا أن نكون على بيّنة من حكمة التنافس التقليدي بين القانون وإنكاره التي نكاد نفتقدها. يتعيّن على كل نظام أن تكون له حدود مع إمكانية تعليق العمل به، ومع ذلك لا يمكن الاستغناء عن النظام. إننا في حاجة إلى المراوحة بين القانون وإنكاره في إطار السعي لتحقيق مجتمع أفضل، من دون السقوط في الوهم بأننا يمكن أن نتحاشى التوتر بين الأضداد وإلا وحدها الفوضى المحضة ستسود وستستمر في غياب تام لقانون متجدِّد إلى الأبد[1].

إلا أنه من المهم جدًا أن نلاحظ إلى أيّ مدى تجدَّد هذا الحلم في عصرنا، حتى من قبل بعض المفكرين الواقعيين كأولئك الذين ابتدعوا «الاشتراكية العلمية» التي علَّقوا عليها آمالا كبيرة في «اضمحلال الدولة». لعل ما يُفسِّر الحاجة إلى هذا الحلم هو المآسي التي يتسبَّب فيها النظام بسبب صرامته ولا عدالته ولا مبالاته بتطلعات البشر ومعاناتهم، بعدما فقد القدرة على تأمين ذلك المتنفس الاجتماعي الذي كان يُوفره الكرنفال في ما مضى، بما يدفعنا إلى هذا الحلم الذي قد لا نكون أدركنا منتهاه.

---

(1) ذلك على وجه التحديد ما بيّنه فيكتور تورنر في
Dramas, pp. 268_270.
وكذلك برنيس مارتن Bernice Martin في دراستها الثاقبة حول الثورة التعبيرية في الستينات وما بعدها،
A Sociology of Cultural Change (Oxford: Blackwell, 1981)
حيث استخدمت المفاهيم الأساسية لتورنر مثل الفوضى والحدية لتبين الأوليات القبلية التي تنشأ حتمًا عندما يحاول المرء أن يجعل منها أساسًا كافيًا بذاته للحياة الإنسانية. وقد وفرت لها هذه القبليات شبكة مفهومية ثاقبة لتميز طبيعة التقلبات والمنعطفات والصراعات التي حددت ملامح هذه الثورات وأفضت مضجعها عبر الزمن.

[5]

IV. من الواضح إذن أن الزمن في هذا العالم المقلوب والمضاد للنظام لا يمكن أن يكون «متجانسًا وفارغًا» وقد اعتبره بنيامين محور الحداثة[1]. فزمن الكرنفال مثلًا هو زمن كايروسي، وهذا يعني أن التسلسل الزمني الخطّي تقطعه عقد كايروسية، أحداث تدعو بحكم طبيعتها ومنزلتها إلى التغيير، تتبعها أحداث أخرى تطالب بتجديد الولاء، فضلًا عن أحداث أخرى كثيرة كتلك التي لها علاقة بمقاربة عودة المسيح: ثلاثاء المرافع والصوم الكبير وعيد الفصح.

والآن يمكن أن نتلمس فعلًا عقد كايروس في القصص التي نرويها عن أنفسنا في زمننا هذا. وفي هذا الاتجاه تُفهم الثورات بالنسبة لمناصريها كما بالنسبة لوارثيها على أنها لحظات كايروسية والتاريخ القومي ثري بمثل هذه الفترات، إلا أن ما يتغيّر هو كل ما يُحيط بتجميع تلك الفترات. وينتظم مجال الزمنية العادية في فترة ما قبل الحداثة وفقًا لمرجعية سميّتها الأزمنة العليا.

إن المصطلح الأكثر بداهة الذي يمكن إقحامه هنا هو مصطلح «الأبدية» ولا ضير في ذلك، فهو المصطلح الذي خُصص فلسفيًا ولاهوتيًا لتحديد الزمن الأعلى. بيد أنني أحتاج في كل ذلك إلى مصطلح أكثر عمومية (أ) لأنه أولًا، يوجد أكثر من نوع من الأبدية، ثم (ب) لا يستنفد الأزمنة العليا.

ماذا بوسع الأزمنة العليا أن تفعل إذن؟ إنها تتحكم في الزمن العادي، توحّده وتجمعه وتُعيد تنظيمه وتُعيّنه. وأحسبني سأعتمد هذا المصطلح الأخير وسأسميه «الزمن العلماني» من دون مواربة، مع ما في ذلك من مجازفة، ومع ما يمكن أن ينشأ عن ذلك من سوء فهم، لأني أستخدم «علماني» (على معانٍ ثلاثة) لتمييز عصرنا هذا. ولكن أجدني مُجبرًا رغم ذلك على استخدام معنى رابع أحسب أنه المعنى الأصلي الذي اشتُقت منه المعاني الثلاثة التي عرضتها في المقطع الأول.

(1) Walter Benjamin, *Illuminations* (London: Fontana, 1973), p. 263.
وقد بيّن بنيديكت أندرسون Benedict Anderson الأهمية الحاسمة لهذا الفهم للزمن بالنسبة للمتخيّل الاجتماعي الحديث. انظر الفصل الثاني من مؤلفه:
Imagined Communities (London: Verso, 1991).
وسأعود إلى هذه المسألة في الفصل الرابع.

نعلم جميعًا أن لفظ «علماني» مشتق من سايكليوم saeculum، أي قرن أو عصر، حيث استُخدم هذا اللفظ للدلالة على التعارض بين راهب وعلماني، أو العيش في الزمني في مقابل حياة الرهبنة الروحية التي تُكرّس للآخرة. فالمعنى الأصلي لعلماني يُحيل على دلالة مخصوصة. فالناس الذين يعيشون في الزمن العلماني منصهرون في الزمن العادي، إنهم منخرطون في العصر خلافًا للذين آثروا الحياة الأبدية. ولهذا السبب بالذات استُخدم هذا اللفظ للتعبير عن علاقة التقابل بين الزمن العادي والزمن الأعلى، وهو تقابل يُماثل التقابل بين الزمني والروحي. فالبعض منشغل بشؤون دنيوية تتعلق بالزمن العادي، والبعض الآخر نذروا حياتهم للآخرة فشغلتهم عن الدنيا شؤون على صلة بالأبدية.

وإذا كان من الصعب الاستغناء عن هذا اللفظ عند مناقشة الوعي بالزمن في عصر ما قبل الحداثة، فحري بنا عندئذ أن نضع الأمور في نصابها الصحيح حتى يتسنّى لنا استخدامه.

الزمن العلماني هو ما نُعدّه زمنًا عاديًا، وهو بالنسبة إلينا نحن مجرد زمن، مجرد فترة نعيشها وتمر وحين يمضي شيء ما فهو يمضي ليس أكثر. إن الأحداث الزمنية أحداث متعدية، فإذا كان الحدث (أ) يسبق الحدث (ب)، والحدث (ب) يسبق الحدث (ج)، فإن الحدث (أ) يسبق الحدث (ج). ويكون الأمر ذاته عندما نكمم هذه العلاقات: أي إذا كان الحدث (أ) يسبق الحدث (ب) مدة زمنية والحدث (ب) يسبق الحدث (ج) مدة زمنية، فإن الحدث (أ) يسبق الحدث (ج) مدة زمنية أطول.

إن الأزمنة العليا هي التي تُوحِّد الآن الزمن العلماني وتُعيد تنظيمه، إنها تعرض «الانعطافات» والتناقضات الظاهرة التي تشق الزمني في انتظامه. والأحداث المتباعدة عن الزمني تبدو أحداثًا مترابطة في ما بينها ترابطًا وثيقًا. وحتى نتعمّق أكثر في هذه المشكلات عينها التي أجتهدُ هنا في توصيفها[1] أستدلُّ بمحاجة بنيديكت أندرسون Benedict Anderson لأورباخ Auerbach حول علاقة التلازم الشرطية بين الأحداث وعلاقة التأثير المتبادل بين العهد القديم والعهد الجديد، حيث نعثر على ذكر بعض الأحداث التي وردت في العهد الأول وفي العهد الثاني كتضحية إسحاق وصلب المسيح مثلًا. فهذان الحدثان مترابطان بحكم تقاربهما المباشر داخل الخطة الإلهية، ومهما كانا متباعدين في الزمن

(1) *Imagined Communities* (London: Verso, 1983), pp. 28–31.

بقرون (أو «عهود» أو «عصور») فهما متطابقان داخل الأبدية، فداخل الزمن الإلهي يوجد نوع من التلاقي بين تضحية إسحاق وصلب المسيح.

وبالمثل فإن الجمعة العظيمة لعام 1998 هي أقرب إلى اليوم الأصلي لصلب المسيح منه إلى يوم القديس جون عام 1997، وبمجرد أن يحافظ حدث ما على علاقته مع أكثر من نوع واحد من الأزمنة يطرأ على مسألة منزلته الزمنية تحوُّل تام.

لماذا اعتبرت الأزمنة العليا عليا؟ من السهل جدًا أن نجيب عن هذا السؤال انطلاقًا من الفهم الأوروبي للأبدية الموروث عن أفلاطون والفلسفة الإغريقية. فالواقع الحقيقي والوجود الكامل هو خارج الزمنية وهو لا متغير. أما الزمن فهو الصورة المتحركة للأبدية. إنه ناقص أو يميل إلى النقصان.

ويتوافق هذا تمامًا مع حقيقة عالم ما تحت القمر، كما يقول به أرسطو. فلا شيء هنا يمكن الاعتماد عليه يكون متطابقًا كليًا مع طبيعته. بيد أنه توجد رغم ذلك حركات تعكس الأبدية من دون أيّ عيب كالحركة الدائرية للأجرام السماوية، وهي حركة ليس لها بداية ولا نهاية.

يذهب الاتجاه العام لهذا الفكر إلى اعتبار العالم إحيائيًا وأنه يخضع بذاته إلى التحوُّل، من دون أن تكون له بداية ولا نهاية. أما الأبدية فهي خلافًا لذلك تتميز بالثبات والديمومة، فلا يطرأ عليها أيّ تغيير.

ذلك هو عالم المثل، فيما دونه لا يعدو أن يكون سوى مضطجع تتجسّد فيه تلك المثل حيث يبدأ عرض النقائص. وتتجلى تلك النقائص فعليًا في الزمن العادي، في عالم تحت القمر حيث ينحرف كل شيء عن صورته الحقيقية بدرجة معينة.

لذلك كان ما يحدث في الزمن أقل حقيقة مما يحدث خارجه. يجب وضع حد لهذا الانحراف لأن سيرورة الزمن تحافظ على مكانتها بسبب حركات عليا تحاكي الأبدية (مثل دوران النجوم). وحسب صيغ أخرى عبر دوران «سنوات عظيمة» يعود على إثرها كل شيء إلى حالته الأصلية. لقد كانت هذه الفكرة الرائجة مقتبسة عن الأساطير. من ذلك مثلًا، اعتقد الرواقيون أن المادة الأصلية هي النار، ومنها تنفصل العناصر الأخرى بمضي الوقت لتُشكِّل معالم الكون، وفي النهاية يحدث حريق شامل ويعود كل شيء إلى النار الأصلية، ثم يتشكَّل الكون من جديد في دورات لا تنتهي من الخلق والفناء وإعادة الخلق.

ومن دون التخلّي تمامًا عن فكرة الأبدية هذه طورت المسيحية إلى حد ما تصورًا مغايرًا، إذ يرى الإنجيل أن الله هو الذي خلق الكون، إضافة إلى ما يرويه من قصص عن كيفية تعامل الله مع البشر. لكن هذا التاريخ الإلهي-الإنساني لا يتوافق مع فكرة العودة المتكررة للعصور. وهذا يعني أن ما يحدث في الزمن له أهميته. إن الله يتدخل في هذا الزمن الدرامي. فحدثا تجسُّد المسيح وصلبه هما حدثان دراميان وقعا داخل هذا الزمن، إلا أن ذلك يُنظر إليه هنا على أنه لا يعكس الحقيقة كاملة.

وقد ترتَّب على ذلك تصوُّر آخر للأبدية كذاك الذي كان يقول به أفلاطون منذ أمد طويل، ثم أفلوطين من بعده، ويرى بأن الطريق إلى الله يكمن في ترقينا خارج الزمن، وأن الإله غير المكترث بهذا الزمن، لا يمكنه أن يكون فاعلًا حقيقيًا في التاريخ. وكان التصوُّر المسيحي مختلفًا مع هذا الزعم. فلقد تطوَّر تصورها تدريجيًا، ويعتبر أفضل ما بلغته المسيحية في هذا الشأن، هو التصور الأكثر شهرة الذي قال به أوغسطينوس في العصر اللاتيني حيث أخذت الأبدية معنى تجمّع الزمن كله.

وخلافًا لمصادره الإغريقية التي تعتبر الزمن موضوعيًا، زمن السيرورة والحركة، اهتم أوغسطينوس بالزمن المعيش في مناقشته الشهيرة في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات. فالفورية عنده ليست «الآنية» nun بالمعنى الأرسطي، أي حدّ أو ما يشبه نقطة النهاية، أو الحدود غير الممتدة إلى ما لا نهاية له. إنه بالأحرى تجميع للماضي والحاضر معًا يسمح لي باستشراف المستقبل. فالماضي الذي لم يعد له وجود موضوعي متضمنٌ في الحاضر الذي يسمح لي باستشراف المستقبل الذي لم يوجد موضوعيًا بعد إلا أنه موجود هناك كاستشراف لا غنى عنه[1]. وبمعنى ما يمكن اعتبار أوغسطينوس قد تنبأ بالمعاني الثلاثة للمواجيد ekstaseis التي تحدَّث عنها هيدغر[2].

وهذا من شأنه أن يخلق نوعًا من التزامنية بين عناصر فعل ما، ففعلي يدمج ماضيّي باعتباره هو الذي أفرز ما آل إليه وضعي في الحاضر بالمستقبل الذي استشرفه بوصفه استجابة له. فكلهما يُضفي معنى على الآخر على نحو متبادل، ولذلك لا يمكن أن نفصل بينهما، ذلك أنه يوجد حدّ أدنى من الاتساق داخل الفعل في الزمن الحاضر، وحدّ أدنى من

(1) Jean Guitton, *Le Temps et Éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris: Vrin, 1933), p. 235.
(2) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), Second Division, chapter 3, section 65.

السمك يمنع الزمن من أن يتشظى بعده من دون أن يفقد الفعل اتساقه. نجد هذا النوع من الاتساق في اللحن كما في القصيدة، وهما من أفضل أمثلة أوغسطينوس[1] إذ يوجد فيهما نوع من التزامنية للنوتة الأولى مع الأخيرة، فالوجود الآني المتزامن للنوتات، يستدعي حضورها ككل حتى يُسمع اللحن. ففي هذه البيئة الجزيئية يكون الزمن فاعلًا لأنه يمنح نظامًا للنوتات التي تُكوِّن اللحن. بيد أن الزمن لا يلعب هنا دور المحطم، ذاك الذي يحمل شبابي إلى مكان منيع ويوصد الباب أمام القرون الغابرة.

هكذا يوجد نوعٍ من التزامنية المتمددة للحظة الفعل أو المتعة التي يمكن معاينتها أيضًا في محادثة بينيّة مثلًا. فسؤالك وإجابتي وردك يتداخلان معًا، بهذا المعنى، كاللحن حتى وإن كانت كيفية تنظيمه داخل الزمن ذات أهمية قصوى.

يرى أوغسطينوس أن الله قادر على أن يجعل من كل زمن لحظة من الفعل، وعندئذ، كل الأزمنة بالنسبة له تكمن في الزمن الحاضر. ويعتبرها في تزامنية متمددة، إن الآنيّ يحتوي كل الزمن، إنه المستمر في آنيته.

فالارتداد إلى الأبدية يُراد منه المشاركة في الزمن الإلهي. ويرى أوغسطينوس أن الزمن العادي، زمن متشظٍ وفاقد للوحدة ومفصول عن الزمن الماضي وبعيد عن ملامسة المستقبل. وقد نضل الطريق في برهة من زمننا، ولذلك نسعى جاهدين لكي نتجاوزها بسبب الحاجة إلى زمن الأبدية، التي لا تقهر. ولسوء الحظ عادة ما يقودنا ذلك أيضًا إلى محاولة استثمار تلك البرهة من الزمن على ضوء دلالة الأبدية، وبالتالي تأليه الأشياء الذي ينتهي بنا رأسًا إلى الخطيئة[2].

لقد كان للعصور الوسطى نموذجان للأبدية، نموذج يمكن تسميته بالأبدية الأفلاطونية الساكنة والثابتة والتي ننجذب نحوها خارج الزمن، ونموذج أبدية الإله التي لا تلغي الزمن، إنما تجمعه في لحظة. وليس لنا أن نقترب منه إلا بالمشاركة في حياة الإله.

هذا ويمكننا إضافة نوع ثالث من الزمن الأعلى، «زمن الأصول»[3] كما جرت تسميته في الإلياذة. وهو مختلف عن تلكم النموذجين للأبدية. ولم يجرِ تطويره لا من قبل الفلاسفة

(1) Guitton, *Le Temps et Éternité*, chapter 5.

(2) المصدر نفسه، ص236_237.

(3) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask (New York: Harcourt Brace, 1959).

ولا من قبل علماء اللاهوت، إلا أنه ينتمي إلى العادات الشعبية الفولكلورية، ولا يتعلق هذا الزمن بأوروبا فحسب وإنما يشمل كل بقاع الأرض تقريبًا.

إننا إزاء فكرة عن زمن عظيم، «ذلك الزمن» الذي ضُبط فيه نظام الأشياء سواء تعلق الأمر بخلق العالم الحاضر أو بتأسيس قوانين شعبنا. وكان الفاعلون في ذلك الزمن على مستوى أعلى من نظرائهم في زمننا هذا، فربما كانوا من الآلهة أو أبطالًا عظامًا على أقل تقدير. إن هذا الأصل، بحسب الزمن العلماني، موغل في الزمن الماضي، إنه زمن «لا يُحيط به العقل». إلا أنه ليس فقط في الماضي، إذ بإمكاننا إعادة مقاربته والاقتراب منه من جديد. ولن يتأتى لنا ذلك إلا من خلال مقاربته طقوسيًا. فهذه المقاربة الطقسية تساعد على تجديد وتجذير الهداية والاقتراب من الأصل. إن هذا الزمن العظيم بقدر ما يبدو خلفنا، يبدو كذلك فوقنا ضمن بعض الوجوه. إنه ما حدث في النشأة الأولى، ولكنه أيضًا النموذج الأعظم الذي على ضوئه يمكننا الاقتراب منه أو الابتعاد عنه بحسب ارتقائنا في التاريخ.

تساعد بعض وجوه أيّ من الأنواع الثلاثة من الأزمنة العليا على فهم وعي أسلافنا بالزمن في العصور الوسطى. وعلى أيّ حال بقدر ما ثمة بعد «أفقي» للزمن العلماني المجرد، ثمة بعد «عمودي» يسمح «بانعطافات» الزمن التي وقع ذكرها أعلاه وتقصيره. إن تدفق الزمن العلماني يحدث في سياق أفقي متعدد بحيث يرتبط كل شيء بأكثر من نوع واحد من الزمن.

ومن ثم، كما في النظام الملكي في فترة متأخرة من القرون الوسطى حيث يكون للملك جسدان، يدرك وجوده من خلالهما كما في أبدية أفلاطونية أيضًا. فلا يخضع الجسد غير الفاني للزمن وللتغيّر. وفي الآن ذاته، تجد العديد من الممالك تزعم بأن قانونها متجذّر في الزمن الغابر، الذي لا يُحيط به العقل، وهو معنى ناشئ عن إطار زمن الأصول. وقد ارتبطت هذه الممالك كجزء من العالم المسيحي عبر الكنيسة بالأبدية الإلهية.

وفي تلك الفترة كانت الكنيسة، في عامها الليتورجي، تتذكر وتُعيد تشريع ما حدث في ذلك الزمن عندما كان المسيح على الأرض. وهذا ما جعل اعتبار الجمعة العظيمة في ذلك العام أقرب إلى يوم صلب المسيح من منتصف يوم صيف العام الماضي. والصلب نفسه، منذ أن اشترك عمل/ ألم المسيح هنا في الأبدية الإلهية، هو أقرب إلى جميع الأزمنة مما عليه الحال بالنسبة للأزمنة العلمانية في ما بينها.

وبعبارة أخرى، ليست فترات الزمن العلماني، في إطار هذه الرؤية متجانسة ولا هي تتبادل التغيير. وتبقى مكانتها متميزة بالزمن الأعلى، وإني أستحضر، على النقيض من بنيامين الذي يقول بالزمن المتجانس الفارغ بوصفه علامة تدل على الوعي الحديث. فمن خلال هذه الرؤية، أقول بأن الزمان والمكان كوعاءين لا يباليان بما يحويان.

لا يمكن أن تعتبر هذه النظرة في ما أعتقد يقينًا كنظرة معاصرة. وينطوي الانتقال من فكرة الزمن في القرون الوسطى إلى فكرة الفضاء في الحداثة على فصل حقيقي بين مجالات الأحداث في المكان الذي تملأه، في حين يعرّف المكان بما يوجد فيه. فمقولتيّ الزمان والمكان ضمن النموذج النيوتني ليستا سوى وعاءين يمكن للأحداث أن تقع فيهما (حتى ما لا يتموضع كالفراغ). بيد أن عديد التصورات المعاصرة تعتبر أن الزمن غير منفصل عن انتظام الكون كفوضى (Entropy).

بيد أن تعريف الزمن كوسمولوجيًا، يجعل منه وعاءً غير مبالٍ بالأحداث التاريخية أو الإنسانية التي تتّصل بنمط حياتنا على هذه الأرض. وبهذا المعنى يكون الزمن الكوسمولوجي (بالنسبة إلينا) متجانسًا وفارغًا.

غير أن هذا الأمر أبعد ما يكون عن الحقيقة بالنسبة للوعي القديم المعقد للزمن. ومن ذلك الحين أصبحت الفترة الزمنية لا تُحدَّد فقط بحسب تموقعها ضمن نظام الزمن العلماني، وإنما بمدى قربها من الأزمنة العليا أيضًا، وبالتالي فإن ما يحدث ضمنها لم يعد غير مبال بتموقعه. فالزمن الذي يغور بعيدًا عن أنماط نظام الأبدية يُظهر مزيدًا من الاضطراب. أما الزمن الأقرب إلى الأبدية الإلهية فهو الأكثر قابلية للتجميع. فعندما نحج إلى مكان ما إحياءً لذكرى قديس ما، فإن زمن ذلك الاحتفال هو المقدس[1]. ولذلك فإن قول هاملت Hamlet بأن الزمن «يصدر عن أصل مشترك»، يجب أن يؤخذ على المعنى الحرفي للعبارة، وليس فقط كتعبير مجازي عن «حالة المجتمع الدنماركي هذه الأيام كحالة يرثى لها». تعني عبارة «من أصل مشترك» أن الأشياء لا تتوافق في ما بينها على نحو خاص مقارنة بالأزمنة القريبة من أنماط نظام الأبدية. هذا ما نعثر عليه حرفيًا في ملاحظات مرسلس Marcellus السابقة في المسرحية حيث الأشباح

(1) يؤكد فيكتور تورنر على أن الحج ينتمي إلى زمن علوي. انظر
Victor Turner, *Dramas*, p. 207.

والعفاريت لا تجرؤ على الطواف على الأرض ليلة عيد الميلاد «طالما أن تلك الفترة من السنة مقدَّسة وملؤها الخير والبركة»[1].

بيد أن مقولتيّ التجانس والفراغ لا تستنفدان كل ما يمكن أن يُقال حول الوعي الحديث للزمن. وسأبيّن لاحقًا أننا نملك أشكالًا عديدة من السرد تم تجميعها حول معاني الاقتدار والنضج التي تجعل الوضعيات الزمنية، بمعنى ما، ذات دلالة. لكن في ما يتعلق بالوعي المعقد بالزمن الأعلى، فإنه من الواضح أن وجهة نظرنا تعتبره من حيث مضمونه متجانسًا ولا مباليًا. ومن الصعوبة بمكان أن نفهم الآن ما أراد هاملت أن يقوله.

ولأجل ذلك، نميل إلى اعتبار حياتنا، حصرًا، كما لو كانت تتدفق ضمن أفق الزمن العلماني وذلك خلافًا لأسلافنا. ولا أقول، مرة أخرى، إن الناس لا يؤمنون بالأبدية الإلهية، فكثير منهم يؤمنون بذلك، لكن ترسّخ الزمن العلماني ضمن الأزمنة العليا لا يُمثل بالنسبة للكثير من الناس مسألة تجربة مشتركة و«ساذجة»، تلك التجربة ذاتها التي تخلق الإيمان أو عدمه، شيء ما يمكن أن يكون موضع إيمان أو عدمه، ذلك أن الحقيقة تكون هنا بيّنة وبديهية كما هو الحال بالنسبة لحجّاج القرن الرابع عشر في طريقهم للحج إلى كومبستالا Compostela أو كانتربري Canterbury، وهو عين ما نشاهده اليوم بالنسبة للكثيرين في كتشزوفا Częstochowa وغوادلوب Guadalupe؛ يفترض عصرنا العلماني حدودًا جغرافية واجتماعية فضلًا عن الحدود الزمنية.

لكن يتعلق الأمر هنا أيضًا بنزع السحر عن العالم واضمحلال انعدام النظام باعتبارهما من أهم التحولات الكبرى التي أرست دعائم المجتمع العلماني الحديث، ولا أحد يمكن أن ينكر مساهمة العلوم الطبيعية الحديثة في ذلك، من ذلك أن علم الميكانيكا في القرن السابع عشر أقحم معنى للثبات الكامن خلف التغيّر مختلف جذريًا. فالأمر لم يعد متعلقًا بالأبدية، وليس الثبات شيئًا خارج الزمن، إنه يمنح الزمن تماسكه ليس إلا، أو هو ببساطة قانون التغيّرات التي تحدث في الزمن كما هو الشأن بالنسبة للزمن الموضوعي القديم، على أن هذا الأخير لم يعد يقبل أيّ انحراف. إن عالم ما تحت القمر يخضع لقوانين عالم

(1) «يقول البعض بأنه عندما يحين موسم عيد ميلاد منجينا، دائمًا ما يبيت عصفور الفجر يُنشد طوال الليل، كما يقولون بأن الأرواح لا تقوى على الطواف، فتمسي الليالي نقيّة، ولا تسقط الشهب، ولا يؤذي الجنّ أحدًا وتعجز كل ساحرة عن سحرها، طالما أن تلك الفترة من السنة مقدّسة وملؤها الخير والبركة»
Shakespeare, *Hamlet,* Act I, scene I; lines 158-164.

الأجرام السماوية نفسها، ورغم أبديتها، فإن الرياضيات ليست بمنأى عن التغيير، ذلك أن قواعدها تتغير باستمرار. توجد كل الأزمنة على مسافات متساوية، ومن ثم فلا معنى للقول بوجود أزمنة «عليا».

إذن مهما تكن أهمية العلوم في العصر الراهن، لا ينبغي أن نُبالغ في الإشادة بدورها فنجعل منها المحرِّك الرئيس للتحوّلات التي حصلت. وإن انخراطنا في الزمن العلماني هو ما جعل طريقة عيشنا على نحو ما هي عليه ممكنة كما ساهم في تنظيم حياتنا. إنها تأتي من تلك التحوّلات الاجتماعية والأيديولوجية ذاتها التي فرضت نزع السحر عن العالم. وبصفة خاصة قادتنا مختلف التخصصات التي تُدرَّس في نظامنا الحضاري الحديث إلى قياس الزمن والتحكّم فيه، وهو ما لم يكن متاحًا في تاريخ البشرية في ما مضى. فقد أصبح الوقت موردًا ثمينًا لا ينبغي «إهداره». وهو ما أدى إلى خلق محيط زمني مُحكم ومُنظّم يحتوينا حتى يبدو لنا كما لو كان طبيعيًا. لقد خلقنا محيطًا نعيش في صلبه تجربة زمن علماني موحّد لا لبس فيه، زمن يمكن لنا قياسه والتحكّم فيه عسى أن نغنم منه شيئًا ما. ويستحق هذا «الإطار الزمني» قياسًا، ربما، لغيره من مختلف أوجه الحداثة، أن يكون الأقرب إلى وصف فيبر المعروف بـ«القفص الحديدي»[1]. وإنما هيمنت الأزمنة العليا إلا لتكون صعبة المنال. هذا ما سيكون جزءًا من القصة التي سأرويها لاحقًا.

٧. يتداخل هذا التحوُّل في الوعي بالزمن مع تغيّر في فهم العالم الذي نعيش فيه، وهذا معناه أننا انتقلنا من العيش في الكوسموس إلى الانخراط في الكون.

وإني لأستعمل لفظ «كوسموس» للدلالة على فكرة أجدادنا عن الوجود في كليته لأن هذا اللفظ يتضمن معنى الكل المنظم. وهذا ليس فقط لأن كوننا ليس منظمًا على طريقته ولكن لأن نظام الأشياء، في إطاره، اتخذ معنى إنسانيًا. وبعبارة أخرى يرتبط مبدأ نظام الكوسموس بشكل وثيق إلى حد التطابق غالبًا مع ذاك الذي يمنح حياتنا شكلها.

هكذا يضع الكوسموس الأرسطي الله في قمته وفي مركزه حيث تقترب فكرة الفعل بشكل لا ينقطع ولا يتغيَّر من فكرة الأبدية عند أفلاطون. على أن ذلك الفعل، كنمط من أنماط التفكير، توجد في مركز حيواتنا. وبذلك فإن التفكير النظري هو «الأكثر إلهيًا»

(1) *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), p. 153; English translation: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958), p. 181.

فينا[1]. أما بالنسبة لأفلاطون ولكل تلك الأنساق بصفة عامة، فتمثل الكوسموس، النظام الذي تكشف عنه حيواتنا الفردية والجماعية على حد سواء.

إن فكرة الكوسموس بوصفه كونًا مغلقًا ومتناهيًا، هي فكرة خاصة بهذا التصوُّر للنظام أو على الأقل كما كان يقول به اليونانيون القدامى الذين يعتقدون في أنه لا انفصام بين النظام والتناهي. ألا إن هذا المعنى هو ما ورثته حضارتنا عن اليونانيين القدامى.

إن هذا النوع من الكوسموس تراتبي، إذ ينطوي على مستويات عليا وأخرى دنيا من الوجود تكون الأبدية في قمته، حيث نجد المثل أو الله أو المثل والله معًا، والمثل هي بمنزلة أفكار الخالق.

ويعزى أفول فكرة الكوسموس، جزئيًا، على الثورة العلمية حيث انتقلنا بموجب ذلك إلى فكرة الكون الذي يمثل نوعًا من النظام المخصوص يظهر في شكل قوانين ثابتة غير استثنائية لا تنظم وفق تراتبية الوجود Hierarchy of being ولم تعد بالتالي تحيل على فكرة الأبدية ولا على موطن المبدأ الذي يمنحها تماسكها. تنتمي فكرة الكون، بطبيعة الحال وقبل كل شيء، إلى الزمن العلماني، وفوق ذلك كله لا علاقة لمبادئ النظام بأي شكل من الأشكال بالمعنى الإنساني على الأقل بشكل مباشر أو بديهي.

وإذا ما تفحصنا وضع العالم اليوناني-الروماني ثم بعد ذلك العالم العربي، تبيّن لنا أن ديانات الأسفار المقدسة نمت في إطار فكرة الكوسموس، وبدأنا ندرك ذواتنا ذواتًا موجودة في تاريخ محدد، تدور أحداثه ضمن إطار محدد. فلقد وقع عرض كل التاريخ الإلهي الكوسمولوجي على واجهات الكاتدرائية العظيمة. ومع ذلك لم يكن الكون محدودًا تقريبًا أو لا يمكن بلوغ حدوده في الزمان والمكان بأية حال. إن كوكبنا ومنظومتنا الشمسية لا تعدو أن تكون سوى جزء من مجرَّة من بين مجرَّات أخرى لا يحصيها العد. إن أصولنا تمتد إلى اللحظات المبهمة في زمن النشأة الأولى الذي يمكن له أن يُشكِّل بداية التاريخ البشري، وهي بداية غير واضحة حتى أن بعض ملامحها اندثرت إلى الأبد.

وعلى مدى القرنين الماضيين، كان مدار معظم الصراعات بين المؤمن وغير المؤمن هو تحدِّي فكرة الكون كما تجلَّت في ديانة الكتاب المقدَّس. وعلى الرغم من الصخب الذي

(1) *Ethics*, X. 7.

صاحب هذه الصراعات، أشك في أن تكون الأهمية التي حظي بها التصور الذي تفرضه فكرة الكون هي التي تكمن وراء عدم الإيمان. وما كان لتلك الصراعات أن توجد لو لم تكن ديانة الأسفار المقدّسة حبيسة فكرة الكوسموس. إن مسألة تحديد نشأة الكون سنة 4004 قبل ميلاد المسيح في يوم بعينه مثال ساطع عن هذا النوع من التفكير الذي يستخدم ـ وهنا عين المفارقة ـ أنماط الحساب الدقيق التي طُوِّرت في العصر الحديث لترسيخ مكانتها في معقل الكوسموس. ولكنها رغم ذلك رفضت فكرة تطوّر الأنواع (كاعتراضها على تلك الجوانب التي لا يمكن تصديقها في الداروينية الجديدة).

لا شيء يمنع، من حيث المبدأ، إعادة النظر في ديانة الأسفار المقدّسة وقد أقدم العديد من المفكرين الأوائل على ذلك من أمثال أوريغان Origen ونيكولاس دي كوزا Nicholas of Cusa، من دون الحديث عن باسكال Pascal الذي يقول بـ«الصمت الأبدي» الذي يُخيّم على الأبعاد غير المتناهية، وهو ضرب من الصمت يلقي به خارج الكوسموس وإيقاع فضاءاته.

ينبغي هنا التأكيد على الأهمية الحقيقية لهذا التمثل البارع وغير المباشر للكون، لأنه استطاع أن يُغيّر شروط الجدل وأن يُعطي صورة جديدة عن الإيمان وعدمه في الآن ذاته، فضلًا عن انفتاحه على مواضيع أخرى من ذلك مثلًا أنه وفّر وسائط جديدة لإنكار التعالي. وسنفصل القول بشكل مستفيض لاحقًا في كيف استطاع تصوُّر الكون في هيئة ساعة ـ تتفاعل مكوناتها في ما بينها بشكل متناسب على نحو كامل ـ أن يكون أساسًا إلى حدٍ ما لوجه من وجوه مذهب العناية الإلهية.

ومع ذلك، فقد ساهم الفهم الجديد للإطار الزماني والمكاني، شأنه في ذلك شأن مختلف التغيرات التي تحدثت عنها هنا، في نشأة هذا السياق الجديد. ولنمر الآن إلى سرد قصة هذه النشأة.

[6]

كنت قد رسمتُ صورة للعالم الذي افتقدناه، حيث كان للقوى الروحية تأثير كبير على الفاعلين الساميين، وحيث يجد الاجتماعي أساسه في المقدّس والزمن العلماني في الأزمنة العليا، مجتمع يتنافس فيه النظام والفوضى في توازن وانسجام، أما الدراما الإنسانية فمجالها الكوسموس، بيد أن ذلك كله أُلغي وتم تعويضه بأمر أكثر اختلافًا في خضم تحوّل نعبر عليه غالبًا بنزع السحر عن العالم.

كيف حدث ذلك؟ عديدة هي الأسباب التي تقف وراء ذلك، وفي هذا المضمار يذكر الناس النزعة الإنسانية التي ميّزت عصر النهضة والثورة العلمية وازدهار «الدولة المدنية» وحركة الإصلاح الديني. وذلك واقع لا سبيل لإنكاره، ولكن لمعرفة مجمل هذه العوامل حري بنا الرجوع إلى الحركة التي طبعت الفترة المتأخرة من القرون الوسطى، حيث سطع طموح لإعادة بناء المجتمع الأوروبي حتى ينسجم مع تعاليم الإنجيل، ثم بعد ذلك مع متطلبات «الحضارة». فليس خطأ ربما استخدام مفهوم «الثورية»، على الرغم من أن السياق قد لا يحتمله، حيث مثل الدافع الرئيس للإصلاح (Reform) البيئة التي نشأت منها الفكرة الأوروبية الحديثة للثورة، وبقطع النظر عما إذا كان صدام حسين قد أساء استخدام هذا المفهوم، يمكن أن نقول إنه «مهد (أم) الثورات».

ما دعوته «الإصلاح» (Reform with a capital 'R') هو في الحقيقة استياء عميق تجاه التوازن التراتبي الموجود بين الحياة الدنيوية ودعوات الإعراض عنها. وهو توازن مفهوم تمامًا بمعنى ما، ويفترض القبول بأن السواد الأعظم من الناس لا يرتقون إلى مستوى متطلبات الكمال، فهم «يُحملون» عليها حملًا، وهو ما يتعارض مع الروح الحقيقية للإيمان المسيحي.

ولكن هذا لا يُفسّر عدم الارتياح والمطالبة المتزايدة بسد الفجوة. فقد أظهرت جميع الحضارات التي نشأت في أحضان دين «أعلى» تفاوتًا بين الراسخين في الإيمان ومن هم أقل التزامًا، وبين مظاهر مغالية في التقوى وممارسات مغالية في السطحية وبين طرق تقود إلى الإعراض عن الحياة الدنيا وطقوس دينية تنمي الطموح إلى الازدهار والرخاء. وبحسب مصطلحات الاندماج الأوروبي، تشتغل هذه الحضارات الدينية «بسرعات مختلفة».

وكما رأينا سابقًا، يتم بشكل غامض القبول بهذه الاختلافات في «السرعة» في نهاية

المطاف إذا ما أخذنا في الاعتبار التكامل بين رجال الدين وغير المتدينين، أو ما يسميهم فيبر «أولي النُّهى» مثل القساوسة والنسّاك أو القديسين المتسوّلين. فتتحدد العلاقة بين الناس على أساس التبادل، من ذلك مثلًا أنه في عدة مجتمعات بوذية، يقوم غير المتدينين بإطعام الرهبان طمعًا في الحصول على صك غفران يمكنهم من التمتع بمصير أفضل يوم البعث.

إن المسيحية اللاتينية التي انبثقت من رحم تلك «القرون المظلمة» هي من هذا النوع. ولكنها ليست الوحيدة، فاختلافات «السرعة» كانت حاضرة وبقوة في الكنائس الشرقية، من دون الحديث عن الحضارات الأخرى الكبرى. وعلى ما يبدو ما ميّز فعلًا المسيحية اللاتينية، هو هذا الاستياء العميق والمتصاعد من هذا الفارق. ورغم أن الهدف، في البداية، لم يكن إلغاء هذا الفارق، فقد برزت عدة محاولات جديّة لتضييق الفجوة بين الأكثر سرعة والأكثر بطئًا. ولكن الشعور بالاستياء سرعان ما تنامى وانتشر بين صفوف النخب بل حتى بين عامة الناس، وفي الأخير على كل المستويات.

وبطبيعة الحال لم يكن الحد الفاصل بين النخبة والناس جليًا، وبهذا المعنى ينتمي رجال الدين إلى النخبة، ولكن في الأبرشيات المحلية لم يكن رجال الدين متعلمين بالقدر الكافي، فتجدهم يحاكون في تفكيرهم وممارساتهم أشياعهم والأساقفة أو نظرائهم المتعلمين في الجامعات أو في تنظيمات الرهبان المتسولين. وفي الوقت نفسه تمكنت جموع غير المتدينين من التعلم والتكوين ليس فقط في صفوف الطبقة البورجوازية بصفة خاصة، ولكن أيضًا في صفوف منتسبي «الطبقة المتوسطة» الصاعدة من التجّار والمحامين وموظفي الدولة أو الكنيسة، وذلك بفضل الانتشار الواسع للمدارس.

فما أعنيه هنا، بـ«الإصلاح»، (Reform with a capital 'R') يختلف عن كل تلك المحاولات التي قام أصحابها شديدي الورع لنشر طرقهم الخاصة للعبادة والتقوى عبر التبشير والوعظ أو عبر التشجيع والقدوة. وقد انتظمت حركات الإصلاح (reform) with a small 'r' في ظل التراتبية الرسمية من دون أن ترقى فعليًا إلى مستوى «الإصلاح» «Reform». ولقد ظهرت حركات التجديد والتبشير بشكل دوري في كل الحضارات. وما يميّزها عن «الإصلاح»، هو أنها لم تسعَ إلى سحب الشرعية عن كل أشكال التقوى الأقل التزامًا، وإنما كانت تهدف فقط إلى تحويل أشياعها عن تلك الأشكال بـ «السرعة» القصوى.

وفي فترة متأخرة من العصور الوسطى برزت العديد من حركات الإصلاح، وفي هذا الصدد نُشير إلى حركة التبشير التي قام بها الأساقفة المتسولون. أمّا ما اتسمت به المسيحية اللاتينية فهو الهاجس المتصاعد للإصلاح من أجل إعادة بناء المجتمع استنادًا للمعايير السامية. وأنا لا أدّعي أن يكون تفسير هذا «السخط على النظام»، ولكن يبدو لي أن ذلك هو واقع الحال في أواخر العصور الوسطى ومطلع العصر الحديث، بل إنه اخترق الحداثة وساهم ولو جزئيًا في بلورة الفكرة العلمانية «للحضارة». وسأبين كيف كان هذا «السخط» حاسمًا في مسار تدمير الكوسموس القديم المسحور وخلق بديل قابل للانطباق من خلال النزعة الإنسانية الحصرية.

ما هي الاختلافات الدينية الأكثر شيوعًا؟ في الحقيقة يصعب تحديدها بدقة. ولكن يكمن الفارق الأساسي، من جهة، بين إيمان يولي أهمية قصوى للبعد العقدي حيث تكمن حياة التقوى في الصلاة في حميميتها، ثم بعد ذلك في عبادات تأملية، ومن جهة أخرى، اعتمدت العقيدة على نوع من الإيمان بدائي جدًا، حيث لم تكن المناسك سوى إعادة ما سبق إنتاجه، كما عبّر عنه بيار شوني Chaunu Pierre بقوله إن الناس «يمتلكون دينًا للفعل وليس للمعرفة»[1].

لقد كانت هذه الممارسات متنوعة للغاية فهي تضمّ أمورًا عديدة كالصوم والراحة أيام الآحاد وأيام العطل والأعياد الدينية، وكما تضم كذلك المشاركة في قدّاس الأحد والكفارة وتناول القربان المقدّس على الأقل مرّة خلال السنة الواحدة لا سيما في عيد الفصح، وفي الحقيقة تعتبر تلك الممارسات عادات قديمة، ولكن تتضاف إليها أشكال أخرى للتعبير عن التقوى لجأ إليها عدد كبير من الناس كالأعمال الليتورجية مثل «الصعود إلى الصليب» يوم الجمعة المقدّس (الجمعة العظيمة) أو الشموع المباركة يوم عيد تطهير مريم العذراء والمشاركة في مواكب إحياء عيد الربّ (كوربوس كريستي). كما وجدت أيضًا مجموعة أخرى من الأعمال الدّالة على الإيمان والتقوى مثل عبادة القطع الأثرية والصلاة في رحاب العذراء، وقد مثّل هذا المجال الذي ما فتئ يتوسع أكثر فأكثر موضوع جدل.

وبهذا المعنى، ينطوي هذا الدين بمستوييه على منظومتين للممارسات الدينية تنتظم

(1) Pierre Chaunu, *Le Temps des Réformes* (Paris: Fayard, 1975), p. 172.

كل منهما حسب تراتبية خاصة بها وتنامت خاصة في أوائل العصور الوسطى. ولنضرب على ذلك مثلًا القبائل الجرمانية التي دخلت حديثًا إلى المسيحية خلال القرن الثامن من خلال الانصياع لزعمائها الذين مهدوا لها الطريق إلى الكنيسة. فلأنهم كانوا على استعداد لاعتناق المسيحية، فقد تأثروا بشدة بالمبشرين منبهرين بمعجزاتهم (على حد رأيهم) تمامًا مثلما حدث مع الأنغلو-سكسون خلال القرن السابع عندما انحازوا إلى الكنيسة بفضل المعجزات التي أظهرها القديسون المسيحيون[1] أو مع الريفيين في بلاد الغال خلال القرن الرابع عندما قدم إليهم القديس مارتن دو تورز Martin of Tours يدعوهم إلى المسيحية. فما كان عليهم هو أن يبلغوا هذا الدين الجديد من خلال مختلف السلطات المقدسة المألوفة لديهم، وأحيانًا اعتماد صيغة أعلى لكنها تنتمي للسجل نفسه. ومن المؤكد أنّ معنى الطقوس الجديدة كان مختلفًا بالنسبة إليهم عما جاء به المبشرون الأوائل الذين يعتبرونه متطابقًا مع روح الكنيسة[2].

ورغم تواصل هذا الاختلاف لمدة طويلة خلال العصور الوسطى وامتداده حتى أنه شمل مجموعات سكانية متعددة بعضها مهم وبعضها الآخر هامشي[3] وفي مناطق دخلتها المسيحية حديثًا (إسكندنافيا وبلاد البلطيق) ظلت المنظومة مزدوجة السرعة ثابتة ولا يمكن الاستغناء عنها.

أولًا، شهدت الأعوام التي تلت العام 1000 نموًا مطردًا للشعور الديني امتد على نطاق واسع بين عموم الناس، وخاصة ذاك الذي تعلق بتمركز المسيحية روحيًا حول المسيح كإنسان، ولا سيما حول معاناته، وهذا ما نلاحظه في الوقت نفسه في الفن المسيحي (الأهمية البالغة والمكانة التي مثلتها عملية قتل المسيح في اللوحات الفنية) وفي الطقوس التي تُجسّد معاناة المسيح (ندبات القديس فرنسيس وعلى صعيد مختلف نسبيًا، الحركات التي يقوم بها الجلادون «Flagellants») والاهتمام المتزايد بتقوى المسيح أو المسيح وأمه أو العائلة المقدسة، في علاقة بمختلف القديسين إلى حدود نهاية العصور الوسطى[4]. وعلى امتداد تلك الفترة، وحتى مع معجزات هذه المواضيع والقطع الأثرية،

(1) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, p. 47.

(2) Richard Fletcher, *The Barbarian Conversion* (New York: Henry Holt, 1997).

(3) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 163–166.

(4) Cf. John Bossy, *Christianity in the West*: 1400–1700 (Oxford: Oxford University Press, 1985), chapter 1.

تنامى تغيّر في الموقف تجاه كل ما كان له علاقة بالمسيح وأمه مريم: قِطع الصليب المقدس، دم المسيح (دير هيل)، حليب مريم، والجروح الخمسة[1].

وهذا ما بيّنه إيمون دوفاي Eamon Duffy «يريد غير المتدينين إقامة علاقة حميمية مع المسيح وأمه وقد كان ذلك الخطاب المشترك الإيماني في أواخر الفترة الوسيطة»[2]. ثم بدأ التركيز على تقوى المسيح، وبمعنى آخر على موت المسيح، باعتباره الأخ فادي الإنسانية بتحمله لجميع أخطاء البشر. وضمنيًا، سمح ذلك بالتحوّل عن الصليب المنتصر إلى ثيولوجيا المعاناة، فتغيّرت الصلاة مِن «أعشقك عندما تكون فوق الصليب» إلى «أعشقك عندما تكون معلقًا في الصليب» وتبرز بذلك وبقوة صورة الجروح الخمسة للمسيح، وهو ما مثّل لواءً انضوت تحت مسيرة حج الاعتراف بالنعمة[3].

اختلفت تلك الطقوس عن مثيلاتها عند النخب مثل عبادة القطع الأثرية في المعابد التي هجرها الإنسانيون مثل إراسموس Erasmus وكوليت Colet[4]، ورغم ذلك صمد نوع من الديانة الوثنية في المناطق الوسطى للعالم المسيحي اللاتيني عند أواخر القرون الوسطى رغم أن الإنسانيين وزعماء حركات الإصلاح يرفضون الحديث عن ذلك[5].

بيد أنّه أيضًا، مثّل التباين في الطقوس الدينية إشكالية خلال القرون السابقة للتحوُّل الخطير في بداية القرن الرابع عشر، فمثلما بيّنت أعلاه فقد لاقى هذا الاختلاف استنكارًا من هنا وهناك، فقد تصاعدت بعض الحركات من الأسفل وسأعود إليه بأكثر دقة، ولكن يبدو أيضًا أن جهدًا مركزًا بُذل على مستوى التراتبية الكنسية لضبط المعايير، وقد اعتبر البعض الآخر أن الأمر يتعلق بمحاولة لتوحيد العامة حول دين النخب. فعلى سبيل المثال فرض مجلس لاتران سنة 1215 الاعتراف الأذني (الذي يُطلق عليه auricular confession من الكلمة اللاتينية auricular التي تعني الأذن، لأنه اعتراف لا تسمعه غير أذنيّ القس. وهو اختصارًا اعتراف سري بالخطايا يُهمس في أذنيّ القس) على كل غير المتدينين وذلك مرة على الأقل في السنة، كما أضيفت إلى ذلك إجراءات لتكوين

(1) Ronald C. Finucane, *Miracles and Pilgrims: Popular Beliefs in Mediaeval England* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1977), pp. 196 ff.

(2) Duffy, *The Stripping of the Altars*, p. 234.

(3) المصدر نفسه، ص 236-237, 241, 246.

(4) Preserved Smith, *Erasmus*, p. 70.

(5) Duffy, *The Stripping of the Altars*, chapter 8.

الأساقفة وتأليف الكتب حتى يتمكن رجال الدين من تدريب وتكوين الوعي لدى المؤمنين.

وقد أثّر دور الأساقفة المتسولين بطرق مختلفة على التركيبة الهرمية للكنيسة، وساهم أبعد من ذلك في عدم استقرارها. ولكن برز من بين التأثيرات التي ساهمت في خلق طرق جديدة وقوية على قاعدة التبشير بالنعمة التي يسعى لنشرها الرهبان المتجولون ذوو التكوين العلمي الجيد مقارنة بكهنة الكنائس الأبرشية (وهم دائمًا في صراع مع فقراء الأساقفة اللائكين). فمن خلالهم نشرت رسالة ممارسة جديدة وأكثر فعالية طارئة جدًا في جميع أنحاء العالم المسيحي اللاتينية. فإذا نظرنا إلى هذه المحاولة من قبل النخبة لوضع قواعد للتحضير للعالم الذي سيأتي، فلا غرابة أن تنشأ عن ذلك بعض المظاهر مثل الحزب البلشفي. ثم يمكننا أن نعتبر الرهبان بمنزلة وسائل الإعلام الشيوعية (Agit-prop) في أواخر العصور الوسطى (وفي هذا المضمار يمكن أن نذكر بعض التنظيمات الأخرى مثل اليسوعيين واليعاقبة... إلخ التي ظهرت في فترات مختلفة). وفي الواقع أثّر الرهبان في وعي كثير من الناس، وقد كان دورهم حاسمًا في تشكّل الإصلاح الديني المزدوج.

يتعلق أحد هذه التغيّرات الأكثر إثارة بالموقف من الموت، وتتحمّل فيه تنظيمات المبشرين المتسولين جزئيًا المسؤولية. مثلما لاحظ ذلك أرياس Ariès وغيره من المفكرين أن الفترات المتأخرة من القرون الوسطى دشّنت ما نعتبره نحن اليوم الانشغال المتزايد للخوف الدائم من الموت[1]. ومثلت الرسالة المتضمنة للمواعظ الدائمة ولنصوص تذكر الموت (memento mori) وأيقونة رقصة الموت والتكرار الدائم لأسطورة الثلاثة الأموات والثلاثة الأحياء (Dict des trois morts et des trois vifs)[2] تفاهة الحياة والازدهار والمتعة وكل «الأشياء المفيدة» في مواجهة الموت القادم لا محالة. فما هو المفيد إذن؟ كل شيء قابل للاضمحلال ولأن ينقلب إلى ضده، فجمال الرجل أو المرأة الذي ننزع إليه قد يستحيل إلى ما يشبه اللحم المتعفّن، ولكن في الحقيقة لا يتعلق هذا إلّا بظاهر الأشياء فقط.

---

(1) Philippe Ariès, *L'Homme devant la Mort* (Paris: Seuil, 1977), Book I, part 2; Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983). في مواضع مختلفة

(2) Delumeau, *Le Péché et la Peur*, pp. 78_79.

يختزل جمال الجسم في البشرة، وإذا تمكن الرجال، الموهوبون، أن يشاهدوا ما خلف البشرة مثل ما تفعل سنّوريات بيوتيا Béotie، فإن رؤية النساء عندئذ تبعث على الاشمئزاز: فنعمة الأنوثة هذه ليست في الحقيقة سوى وحل ودم ومرارة وحقد، مع اعتبار كل ما يتخفّى في دواخل الأنف والحلق والبطن: أوساخًا في كل مكان، وإذا كنا لا نتحمل لمس القيء أو الغائط بأطراف أناملنا فكيف لنا أن نحتضن كيس الفضلات نفسه[1].

ولكن، لا يتعلق الأمر فقط، بطبيعة الحال، بأن ملذات الجسد التي مرّ عليها الزمان تكاد تكون حقيقية، ولكن بالرجوع إليها إنما نهمل ما هو أشد أهمية من ذلك حقًا، وهي مواجهة مصيرنا بعد الموت حيث نقف بين يدي الله ليحاسبنا بما كسبت أيدينا طوال حياتنا برمتها. فلقد كان الموقف من الموت الذي أُثير مرارًا وتكرارًا في أوساط النخب الروحية منذ القرون الأولى الظاهرة الأكثر شيوعًا بين الناس. وإذا كان القديس جيروم غالبًا ما يُصوَّر مع الجمجمة، فلأنه كان يعتقد بأن علينا أن نتأمل في ظاهرة الموت، ولكن لماذا؟ لأنه يجب علينا، تحديدًا، الابتعاد عن الأشياء التي تلهينا عن المسألة الرئيسة التي يثيرها السؤال عما إذا كان يجب علينا أن نموت في العالم لنعيش بين يدي الله.

وقد مثّل هذا التصور الروحي لظاهرة الموت خلال الفترة المتأخرة من العصور الوسطى، ضمن بعض الوجوه، خطوة مهمّة لتجاوز معضلة المنظومة ذات السرعات المتعددة. وإذا اعتبرنا ذلك التجاوز نتاج لجهود رجال الدين في مختلف رتبهم (ربما في جزء منه) أو لامتداد حركة أكثر عمقًا وعفوية في صفوف المؤمنين المخلصين (وهذا واضح في جزء كبير منه) فإنه قد وجّه اهتمام الكنيسة في مستوييها نحو شيء يشبه اتخاذ المسافة نفسها من مسألة مهمة.

أقول «شيئًا يشبه» لأنه ما زالت هناك اختلافات مهمة، من بينها ربما تلك التي شهدتها أوساط النخب نفسها والتي نشأت عنها هي بدورها اختلافات جديدة، لعلّ أهمها تلك التي أدّت إلى انفجار 1517 الذي كانت له عواقب كارثية على العالم المسيحي اللاتيني.

---

(1) ورد في

Chaunu, *Le Temps des Réformes*, p. 189.

عن (ترجمة منقحة)

Johan Huizinga, *The Autumn of the Middle Ages*, trans. Rodney J. Payton and Ulrich Mammitzsch (Chicago and London: University of Chicago Press, 1996), p. 160.

وقبل الخوض في هذه المسألة أودّ التطرق بأكثر تفاصيل لهذا الموقف الجديد من الموت. وهو موقف يمثله التنصير والفردانية على حد سواء.

لقد كان التنصير واضحًا منذ البداية، فحسب هذا التصوُّر ليس الموت عند الشعوب المنضوية تحت الكنيسة المسيحية اللاتينية قبل اعتناقها المسيحية، إلا مرحلة مكملة لمسار الوجود، وهي مرحلة عادة ما تكون مهمَّشة كما هو الحال في تصور الإغريق الأوائل المعروف للجحيم. فالموت خسارة تعقِّد علاقتنا بموتانا لأننا يمكن أن نتخيَّل ببساطة أنهم مستاؤون لأنهم غادروا أرض الأحياء مكرهين، لذلك تراهم يحسدوننا على وضعنا ويتمنون العودة إلينا ليطاردونا. ولذلك تعكس الشعائر الجنائزية في جزء مهم منها طابعًا تشفعيًا عسى أن يُكفِّر عن ذنوب الميّت، أو أنها بلغة أخرى رتِّبت لدفع البلاء عن أسلافنا حتى يعيشوا عيشة راضية في الآخرة مما يزيد في تعقيد علاقتنا بهم، إذ نحتاج إلى أن نحسن الظن بهم، ولكننا في مقابل ذلك لا نرغب في أن يقتربوا منّا. وهنا عين المفارقة.

وإذا كنا نخاف الأموات، فما من سبب جدّي يجعلنا نخشى الموت، وإن كنا لا نرحب بها فإنها رغم ذلك جزء من النظام الطبيعي للأشياء، ولنا معها موعد لن نخلفه أبدًا.

تُقدِّم وجهة النظر المسيحية من هذه المسألة أمرًا مختلفًا تمامًا وغير قابل للقياس، فرغم أن الإيمان المسيحي قد أدرج وأحيانًا بلور تصورات مختلفة للنظام الطبيعي، فإنه ركَّز على بعدٍ آخر: الحياة الآخرة، ولذا نحن مطالبون بالعيش بشكل مختلف تمامًا نتغلَّب فيه على الموت، ومن ثم يفترض الازدهار الإنساني التغلب على الشروط المادية للحياة البشرية التي يفرضها النظام الطبيعي كائنًا ما كان.

ورغم أن فكرة ما وراء الازدهار الإنساني، التي بيَّنتها أعلاه، جوهرية في المسيحية، فقد عرفتها عديد الديانات «العليا» الأخرى ـ وخاصة الديانة البوذية ـ ولعلها لأجل ذلك اعتبرت على الأرجح «عليا». كما يمكن القول إن العلاقة بين تلبية نداء الآخرة، من ناحية، والتغيير الذي طرأ على مفهوم الآخرة، من ناحية أخرى، قد تعقدت ودار حولها جدل واسع طوال العهود المسيحية. ووفقًا للتأويل المتداول بين المتدينين المخلصين، حتى وإن كان لا يتفق مع الثيولوجيا الأرثوذكسية، نكسب أو نفشل في كسب تذكرة الدخول إلى مرحلة التحوُّل الأخير بحسب مدى توافق طريقتنا أو عدم توافقها مع تلبية النداء. كما نبَّه علماء الدين إلى أن هذه الصورة المبسطة تجاهلت دور الله الذي هيَّأ فينا القدرة على تلبية

النداء، إلا أن هذا قد يستبعد مفهوم الابتلاء الذي قد نفشل فيه، والصراط الذي علينا أن نعبره كشرط ضروري للدخول في ملكوت الله.

وبحسب الصيغة المركزية للسرديات المسيحية، لا بد أن نُحاسَب قبل دخولنا في ملكوت الله بشكل كامل، وبمعنى آخر لا بد أن توزن حياتنا وقد نكون من الخاسرين. ولعله لأجل ذلك يوجد سبب للخوف من الموت باعتباره نهاية للحياة، وإذن الفصل الأخير - إذا جاز التعبير - من السجل الذي ستقدّمه يوم الدينونة.

هكذا مثّل هذا التحوُّل المثير للقلق تجاه الموت والدينونة تنصيرًا لطريقة حمل الناس على تقبُّل حياتهم الفانية، فرغم أن بعض الطرق القديمة اندثرت، فقد تواصل خوف الناس من الأشباح وعدم تقبلهم للموت ورغبتهم المفزعة للبقاء بيننا[1]. وفي هذا السياق أشار مونتانيه Montaigne إلى تقبّل الموت عند عامة الناس في زمانه، حيث أصبح الموت أمرًا عاديًا، وقد سعى إلى أن يحذو حذوهم[2]. وما زال كثيرون يعتقدون أن الموت ليس أمرًا مُرعبًا ينهي الحياة، وإنما جزء لا يتجزأ من دورية الحياة نفسها، إذ نحيا ثم نموت. وعليه يُشكّل الموتى حسب بعضهم، قسمًا مهمًا من مجتمع الأحياء، إذ يدفنون في مقبرة جماعية غالبًا ما تكون في وسط القرية. وفي بعض المناطق، يعتقد الناس أن الأموات يعودون، ولعل ذلك ما يُبرِّر الرقص في المقابر. وقد كان حضور الأموات مريحًا ومخيفًا نسبيًا في الآن نفسه، كما كان شأنهم لمّا كانوا على قيد الحياة[3].

ورغم ذلك عرفت وجهة النظر الجديدة هذه تقدمًا مطردًا بالتوازي مع تنامي فردانية عضدتها باستمرار. فهل ثمة ما يربط بينهما جوهريًا؟ بطبيعة الحال، نعم ذلك أنّ فكرة تلبية النداء والدينونة والتغيير يحتكم إلى مسؤولية فردية، وقد ذكرت أعلاه كيف أن هذا الانهمام الجديد بالموت يستغرق الأشكال الأساسية للروحية لأقلية من الرهبان والنسّاك في العهود السابقة.

وفي المقابل، أثّر تفكيك التمثل الجماعي القديم للموت في الإيمان المسيحي في صيغته الرسمية. فقد مثلت فكرة الدينونة الجماعية التي تشمل وجود جميع الأفراد في

(1) Jean Delumeau, *La Peur en Occident* (Paris: Fayard, 1978), pp. 75-87.

(2) Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), p. 45.

(3) Delumeau, *Péché*, chapter 2.

نهاية الزمان مظهرًا مركزيًا في الإيمان المسيحي خلال العصور السابقة، فخلال الفترات الأولى للعصر الوسيط بدأت الكنيسة في اعتماد الفكرة القائلة بأن كل فرد سيلاقي عند موته دينونته الخاصة، وهذا ما يجعل من مسألة «السجل/ الكتاب»، الذي يجب أن أقدمه عند الموت، أكثر إلحاحًا ومأساوية. ففي السابق اقترنت فكرة الإيمان بالحساب الأخير بفكرة قديمة ما قبل مسيحية اعتبرت الموت جزءًا من دورية الحياة، وأرجأت فكرة التحوُّل الأخير إلى ما لا نهاية له لتكتسي بذلك مسألة ارتباطنا بتجربتنا الحاضرة عن الموت أكثر غموضًا. لذا ساهم الإيمان الجديد بالدينونة الفردية الفورية بعد الموت في بلورة هذا الرهان وبصورة مرعبة في بعض الأحيان، كما أشار إلى ذلك ديليمو Delumeau: «فقد تزامن ظهور المواقف التي تحتقر العالم، وتلك التي تقول بمأساوية الموت وتلك التي تؤكد على أهمية الخلاص الشخصي»[1].

هنا تبرز مسألة على غاية من التعقيد تتعلق بالتحوُّل وأبعاده ودوافعه، إذ لا جواب واحدًا عنها. فلقد حُدِّدت في جزء منها، بدون أدنى شك، من قبل النخب الكنسية ضمن المجهود المبذول من جانب المسيحية اللاتينية من أجل الرفع من مستوى التقوى والعبادة الدينية بالنسبة للمجتمع المسيحي ككل. وربما شهدت هذه الحركة بدايتها في فترات مختلفة، لكن نقطة انطلاقتها الحقيقية كانت مع انعقاد مجلس لاتران سنة 1215، حيث فرض الاعتراف الأذني على الجميع. وفي كل الحالات يشبه ذلك ما يمكن اعتباره «حملة صليبية داخلية» اندلعت شراراته الأولى في القرن الثالث عشر مستفيدة في ذلك أساسًا من دور تنظيمات المتسولين، وهي بمنزلة حملة صليبية حقيقية ضد الهراطقة ـ مثل ما هو الحال مع الدومينكان في بلاد الألبيجان Albigensian ـ ولكن أيضًا حملة نشيطة من أجل التوبة وتقبُّل الموت والدينونة والتصرف وفقًا لتلك الاعتبارات، وربما يمكن اعتبار تعليم الناس ما ينتظرهم من حساب فردي أحد أسلحة ترسانة تلك الحملة الصليبية.

ومن ناحية أخرى، يمكننا الإقرار بأن الإيمان بالآخرة لم يُعزِّز الفردانية وإنما على العكس تمامًا، إذ تعززت عبر القطع مع بعض ضوابط الحياة التقليدية: نزوح الريفيين للمدن، دور الجماعات الاجتماعية الجديدة الجوالة التي وفرت الموظفين للمؤسسات التجارية والقانونية أو الإدارية، وتحوُّل القادة العسكريين الذين اشتغلوا بالسلاح والاستخبارات في

(1) Delumeau, *Peur*, chapter 2.

عصر النهضة الإيطالية إلى حكام عصاميين، وهؤلاء جميعًا وآخرون كثر لم يندمجوا بعمق في مختلف أشكال الحياة الجماعية التي لا يزال الأموات جزءًا منها.

برهن هؤلاء جميعًا على أنه يمكن تحديد مصيرهم ونفوذهم وثرائهم أو مجدهم بأنفسهم، ومع ذلك كان هؤلاء تحديدًا، أول المستهدفين بدعاوى المبشرين ومواعظهم حول الموت، يحذرونهم من أهوالها ويذكرونهم بتفاهة كل نجاح دنيوي ويتعفن كل شيء جميل وينبض بالحياة عساهم يتّعظون. وقد أثّر هذا الانقلاب الدراماتيكي في حياة أولئك الذين آمنوا بقدراتهم الذاتية على توجيه مصيرهم بمفردهم، يحدوهم عزم لا يدانيه شيء للوصول إلى القمة. ولهذا السبب مثّل هذا الانقلاب الموضوع المبجل للوعظ، وللسبب ذاته أيضًا سعى بعض العظماء للإعلان على الملأ أنهم فهموا الرسالة: حتى إن أسقفًا عظيمًا أراد أن يُمثّل على شاهدة قبره لا فقط مرتديًا ثيابه ولكن أيضًا جثةً تأكلها الديدان (كاتدرائية ويلز).

وأيا كان الدافع، فقد اتخذت الروحية الجديدة بعدًا فرديًا ربما ترجم التأكيد المتصاعد على العفّة التي أصبح انتهاكها بمنزلة خطيئة لا تقل أهمية عن خطايا الغضب والعنف أو تفكك روابط الأخوة[1]. وفي هذا الصدد تحدث بوسي Bossy عن تركيز مبكر على خطايا الزهد وأخرى ضد الخير والتضامن، وهو ما مهّد الطريق تدريجيًا للاهتمام المتصاعد بخطايا الشهوة والخطايا ضد العفة التي يُنظر إليها على أنها تلوُّث لقدسية الشخص وأكثر من ذلك نفي لها[2]. وقد أشار المفكر نفسه أيضًا إلى تحوُّل في التوجه الرئيس للكفارات: من تلك التي كانت غايتها التكفير عن الذنب وجبر الضرر المترتب عنه إلى تلك التي تفرض «ميتانويا» metanoia أي تحولًا جذريًا أو توبة نصوحة وإصلاحًا[3].

ولكن في الوقت نفسه، من خلال منعطف ما فتئ يتكرر باستمرار في تاريخنا، جلبت الفردانية الجديدة معها نوعًا جديدًا من الرابطة الاجتماعية، ونشأ حول الانهمام الفرداني بالموت والدينونة نوع جديد لتضامن الشفاعة حيث يمكن للأحياء الصلاة من أجل نجاة أرواح الموتى أيًا من كانوا وحيثما كانوا. وعندئذ يمكن مواجهة الطابع المرعب للمصير الفردي عبر التعاضد والخدمة المتبادلة.

(1) Delumeau, *Péché*, pp. 245, 490.

(2) John Bossy, *Christianity in the West* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 126.

(3) المصدر نفسه، ص 126.

ومثل ذلك أحد تأثيرات التنامي الهائل لمطهر الأرواح (Purgatory) كنقطة اهتمام محورية روحيًا وعمليًا، كما هو الحال خلال القرون الأولى عندما سادت فكرة تقول بأنّ كل من تطارده اللعنة لا يمكنه دخول الجنة إلا بعد المرور بالنار المطهرة، وكانت في تلك الفترة فكرة على قدر من الغموض، لكنها رغم ذلك لاقت رواجًا واسعًا خاصة في المسيحية اللاتينية خلال العصر الوسيط، ليس فقط في العقيدة الرسمية كاملة الصلاحيات full-fledged doctrine ولكن أيضًا في الزمنية الحديثة. إذ بين وجودنا الزمني والأبدية الإلهية المعاصرة، أن لكل الأزمان يمتد بُعد جديد لزمن قريب توجد فيه الأرواح بين الديونة عند الموت مباشرة والحساب الأخير. حيث تسعى كل نفس لتطهير نفسها باستثناء القدّيسين (فليس لهم حاجة لذلك) والملعونين (ليسوا أهل له) وباختصار كل الموتى من الأحبة والأصدقاء.

يمكن لصلاة الأحياء ودعائهم أن يخففا من عذاب الموتى عند مطهر الأرواح، كما يمكنهم أن يتوسّلوا في ذلك شفاعة القديسين أو مريم العذراء. وللخروج من هذا الوضع تبلورت نظرية حول ما تحتويه خزينة القديسين من مواد عينية وإمكانية إعادة توزيعها على المذنبين. وبذلك تم إصدار سندات أو صكوك الغفران التي أصبحت في النهاية تُدفع بحساب العملة في ذلك الزمن القريب، ذلك أن فعلًا من هذا القبيل كفيل بأن يشفع لأمك لسنة وأربعين يومًا في المطهر[1].

بيد أن هذا الاستغلال أصبح خارج نطاق السيطرة حتى تعدّى حدود كل لاهوت حصيف وكل عبادة مسيحية نقية حتى بات يهدد في نهاية المطاف نظام الكنيسة الوسيطة برمته وما ذلك بخفي عن أحد. والصورة التي ترقى إلى الذهن، في هذا المضمار، هي تلك التي تتعلق بالانتفاضة الأخيرة لطبقة الأثرياء والمتنفذين المستفيدين من جهل وخوف غير المتدينين لتوفير مبالغ طائلة من الأموال من أجل روما، وأساسًا من أجل توسّع السلطة البابوية وبناء كنائس عصر النهضة البديعة.

تنطوي وجهة النظر هذه على قدر كبير من الصواب، لكنها تخفي رغم ذلك حركة في اتجاه مغاير. فإلى أي مدى تستجيب، وبمعنى ما، إلى أيّ مدى تتبع هذه الطبقة شروط التقوى الشعبية التي تسعى لحشد كل الوسائل للتضامن من أجل مواجهة الموت؟ بيّن

(1) Chaunu, *Le Temps des Réformes*, pp. 192 ff.

كل من شوني Chaunu ودوفاي Duffy أهمية المؤسسات التي نشأت وتشكّلت من أجل تلك الغاية: مثل المنظمات وبعض الجمعيات الخيرية الأخرى[1] وحتى داخل الأبرشية نفسها، حيث يجتمع المصلون لقراءة قوائم أسماء أولئك الذين ستقام من أجلهم الصلاة (bede-roll)[2]. وأصبح مَطهر الأرواح الجزء الأكبر من الطقوس المسيحية في صلب الكنيسة خلال الفترة المتأخرة من العصر الوسيط، ففيه يتم تصريف شحنات مهمّة من القلق من خلال الصلوات والكفارات والصدقات لفائدة الفقراء[3] أو عبر الابتهالات التي تصدح بالدعاء تشفعًا للموتى من أجل خلاص أرواحهم.

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: ماذا كان مصير هذه الطاقة الهائلة وشحنة القلق والأمل في الخلاص خلال مطلع القرن السادس عشر عندما هَمَّ رواد الإصلاح بتقويض نظام الكنيسة القائم في مختلف مستوياته؟ ماذا كان موقف عامة الناس من هذا التقويض؟ هل اعترضوا عليه أم أنهم اتبعوا زعماء حركات الإصلاح في تغيير وجهة تلك الطاقة في اتجاه ومجال مختلفين؟ لقد كان لكل ذلك دور حاسم، بلا شك، في تحديد مصير عملية الإصلاح الديني في أنحاء شتى.

ولكن، على أيّة حال، فقد فرض هذا الموقف الروحي الجديد من الموت والدينونة، ضمن بعض الوجوه، على النخب والجماهير الالتقاء حول إيمان مسيحي ركّز أكثر على الموت، ولكنه لقاء بشّر أيضًا بنهاية هذا الموقف، إذ كان له تأثير عكسي: فقد انفتحت فجوة بين بعض النخب وجموع المتدينين المخلصين ظلت تتّسع أكثر فأكثر حتى اندلعت الحرب التي أتت في نهاية المطاف على الكنيسة نفسها ففجّرتها. فما سبب ذلك؟

للإجابة عن هذا السؤال وُجب الرجوع إلى كل الحركات الموازية لهذا الإخلاص الجديد للمسيح مصلوبًا والرؤية الجديدة للموت، التي وسّعت الفجوة بين أقلية من النخب والطقوس التي كانت تمارسها الأغلبية من العامة.

كانت هناك في البداية عدّة محاولات تنهل من منابع مختلفة للمضي قدمًا بشكل فردي إلى أقصى حد ممكن من التقوى. بدأ التقليد الباطني الألماني مع مايستر إيكهارت Meister

(1) المصدر نفسه، ص 196، وما يليها.

(2) Duffy, *The Stripping of the Altars*, pp. 328, 336–337.

(3) المصدر نفسه، ص 361.

Eckhart وربما كان الأشهر في هذا الميدان، ولكن هذه التجربة ظلت محدودة ومعزولة. وزيادة على ذلك انتشرت خلال القرن الرابع عشر فكرة التقوى الجديدة (devotio moderna) لأخوة الحياة المشتركة (The Brethren of the Common Life) ومن بينهم توماس كامبيس Thomas à Kempisصاحب كتاب محاكاة المسيح (*The Imitation of Christ*)، وقد ركّزت هذه التقوى الجديدة على الصلاة الباطنية أو الاستبطان كما شجعت أيضًا على الاحتفاظ بصحيفة.

بيد أنه، ظهرت مبادرات سابقة في هذا المجال، لا تربطها أية صلة بتلك الحركات، في صفوف رجال دين ثانويين ولكن أيضًا في أوساط أعداد متزايدة من غير المتدينين المثقفين كثيري التأمل والتفكير. فقد كان الناس يسعون إلى حياة دينية شخصية تحدوهم رغبات وآمال كبيرة في أشكال جديدة للصلاة ذات طابع صوفي وقراءة وتدبر التوراة بأنفسهم.

برزت إذن، نخبة جديدة لا تكترث بتوجّه الكنيسة بتراتبيتها الهرمية ولا بزعامتها. وقد أبدت ارتيابًا في كثير من الأحيان من هذه الأشكال الجديدة من الباطنية، من ذلك مثلًا إدانة بعض كتابات إيكهارت وبعض الحركات أثناء الصلاة الشبيهة ببعض الرقصات الشعبية (Béguines) المناهضة لسلطة الكنيسة حيث اعتبرت منحرفة. امتد الارتياب إزاء هذه الباطنية لمدة طويلة في صلب الكنيسة الكاثوليكية، فحوكم أغناطيوس Ignatius وتيريزا Teresa في فترات مختلفة من قبل محاكم التفتيش الإسبانية بتهمة الهرطقة التي طبعت موجة سابقة من التقوى الباطنية ضمن ما يسمّى بحركة «النور» ألومبرادوس (Alumbrados) باعتبارها نوعًا من الهرطقة، ثم مراقبة كل نشاط جديد لتلك الحركة ببث الذعر في منخرطيها واضطهادهم. وقد تغيّرت أمور عديدة على نحو أفضل بعد انعقاد مجلس ترانت (Council of Trent)، لكن وحتى ذلك الحين لم يتبدّد الخوف من الأشكال الجديدة للباطنية.

ولكن، إذ أمكن لهذا الشكل من الروحية مناهضة التراتبية، فقد استطاع أيضًا أن يشذ عن القاعدة. فقد مضت قدمًا في اتجاه مختلف عن تيار الإيمان الشعبي السائد الذي يُعلي من شأن العبادة العملية على حساب التأمل والصلاة الصامتة، وتشمل هذه العبادة العملية الصلاة العامة وترديد ابتهالات بترز وأفيز Paters وAves وكذلك الصلاة الليتورجية في الكنيسة، ناهيك عن الممارسات الفردية كالصوم والحج... إلخ. ومهما يكن من أمر فقد كان هذا الشكل من التقوى غاية في الغموض، وسرعان ما تم تجاوزه.

لا يعني التحوّل إلى التصوُّف التخلي عن الأشكال العملية للتقوى ناهيك عن مناهضتها. ورغم ذلك ينفر المتصوفون من تلك الأشكال، ويعتبرونها بمنزلة تحويل أخرق للتقوى الحقيقية. وهو موقف أغلب روّاد النزعة الإنسانية المسيحيين وأبرزهم إراسموس... وضح من هذا الاتجاه أن الوقوع في الحكم السلبي الذي أطلقته النخب ببساطة على التقوى الشعبية منظورًا إليها من خارجها، يفتقد غالبًا للروح التي تحركه. وهكذا بدأت تتعمّق الفجوة بين أقلية مثقفة ومتعلمة، وبين مظاهر العبادة في الأوساط الشعبية.

ولكن أشكال العبادة هذه لم تتعرَّض إلى الهجوم باعتبارها تحويلًا خارجيًا فحسب، بل أيضًا نتيجة الاستياء المتزايد حيال ذلك، وكان من نتائجه المباشرة إرباك طابعها الذي يذكر بالعالم المسحور. حيث تمثل القوى الخارقة التي لها قوة التأثير وقوة السبب، كما رأينا، والأشياء «المقدَّسة» المنبثقة عن الله أو عن القديسين، حصنًا ضد الكائنات الخبيثة والأشياء الخارقة الشريرة. وهكذا كان لآثار القديسين نوع من «السحر المفيد» مثلما هو الحال مع الشموع المباركة يوم عيد تطهير مريم العذراء والصلبان التي تُجهز أثناء سرد رواية حب المسيح والماء المبارك وقطع الخبز المباركة خلال القداس (ليس خبز القربان المقدس)[1] والصلاة المكتوبة التي تستخدم كتمائم ودقّ أجراس الكنيسة تحصنًا من دويّ الرعد[2] وفوق كل ذلك سرّ المذبح المقدَّس نفسه.

في الحقيقة أثار ذلك قلقًا لدى أقليات من الناس ليست منحدرة بالضرورة من النخب الاجتماعية وذلك تحت تأثير مجموعة متنوعة من الدوافع أكثر أو أقل راديكالية. وقد برزت في صلب المواقف الأقل نقدًا مجموعة من الإشكاليات المقترنة ببعض مظاهر الشعائر في الأوساط الشعبية، وفي الحالات الخيّرة كالشفاء من المرض مثلًا تعتبر القوة السببية عادلة بشكل كامل، وخاصة عندما يكون لها تأثير إيجابي حيث يقترن الشفاء أيضًا بفضائل الاعتراف والغفران، لكن القوة السببية كثيرًا ما اقترنت باستعمالات شابها الشك مثل استخدام خبز القربان المقدَّس كسحر للحب واستعمالات أخرى شريرة مثل إقامة قدّاس للموتى لشخص على قيد الحياة من أجل التسريع في وفاته. كما توجد استعمالات لقوة المقدَّس ممزوجة بقوى الظلام ولعل القدّاس الأسود أشهرها. وهكذا، وحتى قبل أن

(1) المصدر نفسه، ص 16_18، 26 و124_125.

(2) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, pp. 30_31.

تنشأ شكوك أعمق حول موضوع اللجوء إلى القوة المقدسة، استطاعت الكنيسة أن تتحكم في الحد الفاصل بين ما هو مشروع وما هو غير مشروع.

وبصفة أكثر جذرية كان هناك قلق تجاه استعمالات القوى السببية لغايات لا يمكن الاعتراض عليها، كما رأينا ذلك آنفا مع إراسموس، وعادة ما يكون استخدام المقدَّس محمودًا كلما تعلق بأغراض خيّرة وبجلب النعمة، ولكن ما يحول بيننا وبين التقوى الحقيقية هو التركيز على غايات دنيوية متشظية حتى وإن كانت خيّرة في ذاتها. لذا وجب أن تهدف الصلاة للقديسين إلى تحسين الجانب الروحي. «الطريق الحقيقي لعبادة القديسين هو تقليد فضائلهم، وهذا أهم بالنسبة إليهم من إشعال مائة شمعة [...] أنتم تعظمون بقايا عظام القديس بولس الموجودة في المعبد، ولكن ليس أفكاره المتضمنة في الأسفار المقدسة»[1]. فالأهم ليست العبادة ذاتها وإنما النية والقصد منها. وبطبيعة الحال، إذا ما أخذنا ذلك بعين الاعتبار عديد الشعائر ستتوارى مباشرة ويكون مآلها النسيان. فإذا كانت غايتك أن تصبح باطنيًا مثل القديس بولس، لا تكتف بمجرد التمسح على آثاره المقدَّسة. فلم يعد للآثار المقدَّسة تأثير روحي ليس بموجب وعي تقي متعارف عليه منذ أمد طويل، ولكن لأنها تنتمي لعالم حدوده عادة غير واضحة بين الفائدة الروحية والمادية والتي كان إراسموس متلهفًا لتحديدها.

أما أكثر الاعتراضات راديكالية، فهو الاعتراض الثيولوجي على «السحر الأبيض» الذي مارسته الكنيسة أيًا كان غرضه. إن اعتبار أي شيء على أنه خارق أيًا كان حتى لو كان السر المقدَّس نفسه، وحتى لو كان الغرض من ذلك أن نجعل منه أكثر قداسة وليس للوقاية من الأوبئة أو لحماية المحاصيل من التلف، خاطئ من حيث المبدأ. فلا يمكن لنا احتواء القدرة الإلهية بهذا الشكل، ولا مراقبتها على نحو ما هي عليه من خلال وضعها في الأشياء أو «توجيهها» في هذا الاتجاه أو ذاك.

وما يثير الانتباه هو ظهور هذا الرفض المبكر للسحر الأبيض الذي مارسته الكنيسة، فقد برز لدى جميع الهراطقة في العصر الوسيط، بل قبل ذلك بكثير، خاصة مع الولدانيين (Waldensians) ومع اللولارد (Lollards) والهوسيتس (Hussites) الأشد راديكالية، ثم مع كل كنائس الإصلاح الديني التي حافظت على النهج نفسه. تركز الاهتمام دائمًا

(1) Smith, *Erasmus*, p. 57.

حول الأفخارستيا (القربان المقدس)، لأن الأمر لا يتعلق فقط بالانتهاكات الجانبية، وإنما بتلك التي طالت مركز النظام نفسه. يرفض ويكليف Wycliffe المبدأ الذي يُكرس من خلاله الكاهن العناصر السابقة المُختبرة (ex opere operato)، أي بمقتضى قوة الطقوس المقدسة بغض النظر عن الحالة الروحية للكاهن. فالفكرة الأساسية التي تعنيني هي بكل بساطة القدرة الإلهية، يمكن أن نتفهم أن الله قد يستجيب لصلوات شخص ورع ولكن أن يتحكم كاهن طاعن في السن، على فسقه، في حركات الله، فهذا ما لا يمكن أن نقبل به أبدًا. فهذا ينطبق بالأحرى على التلاعب بالأشياء الخارقة أو الصلاة الموجهة للعذراء أو القديسين، فالله حر في أفعاله وكل ذلك يدل على عظمته.

(يمكننا أن نرى بعض التقارب بين هذا الإحساس الروحي والنظرية الثيولوجية السكوتية-الأُكمنية «Scotiste-Occamite» التي أكدت على أن عظمة الله وسيادته مطلقة ولا حدود لها، ولكن الطريقة التي استلهم بها المصلح لوثر من تلك النظرية تدل على أن الأمر لم يكن مجرد تقارب).

وهنا، ثمة شيء ما أكثر من حساسية النزعة الإنسانية إزاء فوضى الممارسات الشعبية، رغم إمكانية دمج التيارين معًا ضمن عملية الإصلاح الديني. ومثلما بيَّنت فإن رفض السحر الذي مارسته الكنيسة قد لاقى هو بدوره رفضًا من قبل الأوساط الشعبية، فاللولارد كانوا في غالبيتهم أناسًا عاديين والتابوريتيس (Taborites) الراديكاليين انحدروا من أسفل الطبقات الاجتماعية، فما الذي يقف وراء هذه الحركات؟

سأقتصر على ذكر اثنين من العوامل حيث يمثل كل منهما أحد وجوه الآخر، ففي حين يتعلق الأول بكل ما هو اجتماعي، يتعلق الثاني بما أسميه تحول مجال الخوف.

لنبدأ مع البعد الاجتماعي حيث طالبت الكنيسة بصفة غير شرعية باستخدام السحر للتحكم في القدرة الإلهية، فمن كان وراء تلك المطالبة؟ إنها تراتبية الكنيسة، وأول من يتمرَّد على المطالبين بهذا التحكم، أولئك الذين لا علاقة لهم عادة بالقداسة حيث يسطون سلطانهم على حياة الناس بالقوة، بل ويسيئون استخدام سلطتهم تلك، وعندئذ يفقد السحر مصداقيته من قبل الساحر نفسه.

لم يكن التمرّد على السحر أو رفضه أمرًا هيّنًا في العالم المسحور، فقد كان السحر الأسود يسيطر على كل المجالات والأصعدة، وهو الوحيد القادر على تحييد السحر

الأبيض. وعليه حتى السحر المفيد أصبح خطيرًا. لقد كتب بيار شوني Chaunu مقتنعًا بالموقف الشعبي من الأفخارستيا، الذي ركز بشكل متزايد على القدرة الإلهية، فلقد أحس العامة بعدم جدارتهم وهو إحساس ما انفك يتكرر باستمرار من خلال الوعظ حيث يتم الحط من شأنهم حتى أنهم باتوا يخشون تناول القربان المقدس. فقد أجبروا على ذلك مرة كل سنة على الأقل بحسب قواعد الكنيسة، ولكن رغم ذلك ظل هذا الحد الأدنى حدًا أقصى بالنسبة لغالبية الناس. يجب أن نضع في اعتبارنا أن الأشياء الخارقة، كما السحر المفيد، يمكن أن تكون خطرة إذا تم استخدامها في الاتجاه الخاطئ تمامًا مثلما يحدث في عالمنا اليوم إذا ما أسأنا استخدام الأسلاك الكهربائية. فتناول القربان المقدس بدون استحقاق يظل محفوفًا بالمخاطر، وعززت ذلك بكل تأكيد مواعظ الكنيسة.

يظل السر المقدس وجهًا من وجوه السلطة تجلّى من خلال تطور مظهر جديد من العبادة: عشق السر المقدّس المبارك كما عُرض هنا. وقد انتشر خاصة في الفترة الأخيرة من العصر الوسيط كما في طقوس موكب الاحتفال بعيد الرب (Corpus Christi)، حيث تمتد سلطته في نطاق مسافة الأمان هذه لكن ظل تناول القربان المقدّس بالنسبة لعامة الناس في متناولهم بشكل كبير[1].

إن أيّ تمرد في هذا الاتجاه يعني كسر حاجز الخوف، ولكن ما ميّز الإيمان المسيحي هو ما أحدثه من تحوّل في مجال الخوف، فقدرة الله تنتصر على كل الأشرار، وهو ما تشترك فيه جميع أشكال الإيمان، ولكن هذا الانتصار يمكن أن يُفهم على أنه انتصار السحر الأبيض على السحر الأسود، أو انتصار القدرة الإلهية ذاتها على جميع أنواع السحر. وللاستفادة من هذه القدرة، وُجب التخلص من عالم السحر والانحياز إلى جانب القدرة الإلهية دون سواها.

وفي الحقيقة، عرف التقليد اليهودي ولاحقًا المسيحي ضمنيًا هذه الحركة «النازعة للسحر»، حيث قطعت هاتان الديانتان مع الأساليب القديمة التي سيطر عليها السحر السيئ مثل عبادة الآلهة المتعددة والقوى الوثنية، ولكن هذا الخرق يمكن أن يتّخذ أحد الشكلين، أي أنه يتأرجح بينهما، من ذلك مثلًا قصة إذلال إيليا لأنبياء بعل عبر تحدّيهم عند قمّة جبل

(1) Chaunu, *Le Temps des Réformes*, pp. 205-209.

الكرمل، وقد دعوا أنبياء لأنهم يدّعون القدرة على التنبؤ ومعرفة المستقبل، وكان بالجبل مذبح للرب قديم ومتهدم، ويوجد في أقصى شمال غرب الجبل دير للكرمليت باسم إيليا النبي. اختار إيليا النبي هذا الموضع لأن الكنعانيين كانوا يعتقدون بأن جبل الكرمل هو مسكن الآلهة، وكأنه أراد أن يقيم المعركة بين الله والآلهة الوثنية في معقل دارهم. من جانب آخر يمكن للملكة المتعجرفة أن تشاهد المعركة وهي في قصرها في يزرعيل. فمن أعلى جبل الكرمل يمكن لمن لا يقدر على الصعود إليه أن يرى النار النازلة من السماء من بعيد، ويرى الجميع السحابة القادمة من البحر، فلا يمكن لأحد أن يُضلل الشعب بإخفائه حقيقة المعركة. وافق الملك على طلب إيليا، لأن الضرورة كانت ملحة إذ بلغت المجاعة أشدها، ومن جانب آخر لم يكن الملك متوقعًا ما قد يحدث. ولكن المغزى من هذه القصة هو أن إيليا النبي أراد أن يكشف لأنبياء بعل بأن سحرهم أخرق وعديم الجدوى تمامًا، وأن آلهتهم لا حول ولا قوة لها.

لقد تغلّبت سلطة الله على العالم الوثني المسحور، وما كان ليتأتى لنا ذلك إلا بأحد الأمرين، إما عبر السحر المفيد النابع من الإرادة الإلهية وإما عبر القضاء على الطابع السحري ومن ثم تخليص العالم منه. ولكن أيًا كان الخيار الذي ستتوخاه فإنه يتطلب منذ البدء تحولًا في مجال الخوف، فما كنت تخشاه أكثر من غيره هو سلطة السحر من النوع السيئ المرتبطة بالشياطين، في حين يصبح الخوف السليم هو ذاك الذي ينتج عن السحر من النوع الخيّر ومن ثم اتخاذ مسافة أمان بينك وبينه. ويحدث هذا التحوُّل عندما تنقل ذلك الخوف برمته إلى خوف من الله، منبع الخوف المشروع الوحيد، وسلاحك ضد كل أنواع السحر.

وبمعنى ما، يُمكن القول إن خوفًا يدفع خوفًا آخر. ولكن هذا ليس صحيحًا تمامًا، من ذلك مثلًا أن خوفي من أن أكون في موقف ساخر لا أحسد عليه خلال محادثة علنية قد يدفعه خوفي من حادث قاتل مثل تلك الحوادث الخطيرة التي تقع في الطريق السيَّارة. فالخوف من الله شعور سام يرفع من شأننا، في حين أن الخوف من السحر يحطّ منه، لذا فالمطلوب هو تحوُّل في المجال، أو بلغة أدق فإن الخوف من أشياء دنيا أصبح يلهمنا الشجاعة والطاقة، وبذلك تنتقل سلطة الله بموجب هذا التحوُّل إلى سجل آخر.

(إن هذه الطاقة التي توفرها مواجهة الخوف وتحويل مجاله هي التي عززت موقف كل المتبجحين بالهرطقة والمستهزئين بكل ما هو مقدَّس، من ذلك مثلًا تدنيسهم للأسرار

المقدَّسة، أو كما فعل اللولارد (Lollard) عندما أشعل النار في تمثال القديسة كاترين لطهي العشاء، مدعيًا بسخرية بأنه منحها الشهادة مرة ثانية)[1].

تبيّن من خلال أشكال الهرطقة الأولى، أن التحرّر من الخوف من السحر والسلطة التراتبية للكنيسة تمَّ بشكل متزامن، وهذا ما فرض بشكل جذري إعادة تأسيس التقوى الشعبية في العصور الوسطى التي تمحورت أساسًا حول ليتورجيا وحياة كنسية مختلفة نسبيًا بحيث تصبح الأسرار المقدسة مجرد رموز وتنتزع سلطة التراتبية الكنسية لفائدة الأسفار المقدَّسة وتُميِّز الكنيسة كما تبدو للعيان، بشكل صريح، عن الجماعة الناجية حقًا.

وبمعنى ما، تُعتبر هذه المرحلة تمهيدًا لحركة الإصلاح الديني، وربما مثلت إرهاصاتها الأولى (ألَّفت آن هدسن Hudson Anne كتابًا حول طائفة اللولارد تحت عنوان *The Premature Reformation*) بيد أن أحد العوامل الأساسية لا يزال مغيَّبًا: عقيدة الخلاص بالإيمان وهو عامل يتوافق مع إنكار السحر عن الكنيسة وعودة سلطة الأسفار المقدسة الخالصة ولكن لا يعني ذلك ترابطهما بالضرورة. فقد نتخيل أيضًا سلسلة أخرى من الأحداث التي لم يكن لها دور في بلورة عوامل مهمّة للإصلاح كان بإمكانها على الأقل أن تقود إلى إصلاح الكنيسة الكاثوليكية أو إنكار الأسرار المقدسة (وهو ما لم يتفق معه لوثر قط) وقيمة التقاليد (التي لم يعارضها لوثر). ومع ذلك، كان يتعيَّن على روما أن تكون مختلفة إلى حد ما وأقل من أن يستوعبها اعتدادها المتضخم بعظمتها وسعيها المتزايد لبسط سيطرتها على غيرها فلم يكن ذلك دأبها طيلة القرون السابقة.

من ناحية أخرى، فإن أهم ما أثاره قول لوثر بالخلاص بالإيمان، وهو قول له حساسيته البالغة في عصره، القلق والخوف اللذان سيطرا على الأتقياء غير المتدينين، فطفت على السطح مسائل أثارت لغطًا مثل بيع صكوك الغفران، والحساب واللعنة والخلاص. ولحل هذه المسائل، سعى لوثر إلى توعية عامة الناس إزاء ما قد يتخلل تلك الممارسات من خروقات، وهو ما لم تنجح فيه النزعة الإنسانية التي اكتفت بنقد الإيمان الشعبي أو رفض المقدَّس.

(1) Anne Hudson, *The Premature Reformation* (Oxford: The Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 1988), pp. 165-166, 303.

وقد عمل لوثر، واضعًا نُصب عينيه هذه الاعتبارات، على تكريس نوع آخر من التحوّل في مجال الخوف شبيه بذاك الذي يُنكِر السحر عن الكنيسة، بحيث أصبح الدافع وراء توزيع صكوك الغفران الخوف من العقاب، بيد أن لوثر ظل، مع ذلك، يعتقد بأننا مُخطئون جميعًا ونستحق العقاب، ومن ثم يفترض الخلاص مواجهة مصيرنا ذاك والقبول به بشكل تام. ولن يتأتى لنا ذلك إلا عبر مواجهة أنفسنا بوصفنا مخطئين عسى أن تشملنا رحمة الله التي لا خلاص لنا بدونها. «من يخشى الجحيم فليحذرها»[1]. ولذا يجب أن نتحدّى مخاوفنا، التي تستحيل إلى مصدر لحسن الظن في قدرة الله على الاستجابة لرغبتنا في الخلاص.

ولعل ما يبعث على السخرية هنا هو أن قدرًا كبيرًا من التبشير الكاثوليكي حول الخطيئة والتوبة قام على اعتبار أن الناس العاديين متقلبون جدًا، لذا لا بدَّ من ترويعهم حتى يتوبوا. ومن ثم كان لا بد من توفر مثيرات قوية توقظهم[2]. حاول الكهنة تأثيم أتباعهم إلى أقصى حد ممكن، وصوَّروا لهم أبسط الخطايا بمرتبة الآثام التي لا تُغتفر لأنها في نهاية الأمر جرم في حق الله[3]. وقد هيَّأت توعية الناس إزاء هذا الخوف للانعطاف الذي أحدثه لوثر.

وما يبعث على السخرية أكثر، هو تكرار المبشِّر البروتستانتي لهذا الأسلوب نفسه. فمن المفروض أن تثق في خلاصك ولكن من دون أن تكون راضيًا عن نفسك بشكل قاطع[4]. ولكن عندما لاحظ الأساقفة أن أتباعهم يرهبون من الخطر الجديد، صعَّدوا من وتيرة ترهيبهم من عواقب اللعنة[5]. فهل سهَّل ذلك عملية هجرة العديد من أتباعهم نحو النزعة الإنسانية؟ ذلك ما حدث فعلًا على ما أعتقد، وسأعود إليه لاحقًا.

---

(1) ورد في Chaunu, *Le Temps des Réformes*, pp. 428_429 من Strohl, 243.

(2) Deluneau, *Péché*, chapter 11.

(3) المصدر نفسه، ص 471_472.

(4) المصدر نفسه، ص 613_614، يستشهد المؤلف بيونيان وكالفن Bunyan and Calvin.

(5) المصدر نفسه، ص 563، كريستوفر لوف Christopher Love.

[7]

لقد كانت هناك حاجة ملحّة للتجديد الديني يمكن تحديدها على الأقل في ثلاثة محاور كما عرضتها: أولًا، التحوُّل إلى التقوى الشخصية الأكثر باطنية وشدّة. وثانيًا، الاستياء المتصاعد تجاه «الشعائر المصاحبة للأسرار المقدّسة» والسحر الذي ترعاه الكنيسة. وثالثًا، الفكرة الجديدة والمثيرة حول الخلاص بالإيمان التي ظهرت في عالم مزّقه القنوط مما ينتظره يوم الحساب والشعور باليأس من رَوْح الله.

ألهمت هذه التطلعات إصلاحات مختلفة، فقد استعاد الناس الرغبة في الحياة، وتكوّنت جمعيات مثل جمعية أخوة الحياة المشتركة، وتطوّرت أشكال جديدة للخشوع في الصلاة والتأمل، ولكن لماذا لم تحافظ تلك الشعائر على هذا المستوى؟ لماذا امتد إليها الإصلاح؟ هل كان ذلك في إطار محاولة إعادة بناء الكنيسة من جديد وحظر وإلغاء مستويات «السرعة» الأقل بطئًا؟فحسب بعض زعماء حركات الإصلاح Small- r reformers مثل إراسموس كان يمكن الاكتفاء بحل أقل راديكالية، وأكثر ما كان يخشاه هذا المصلح على وجه التحديد هو «السخط على النظام» وحاجة رواد الإصلاح للقطع نهائيًا مع الممارسات القديمة إلى حد المطالبة بتحطيم المعتقدات القديمة.

> فإذا ما تم إلغاء القدّاس فما هو البديل الأكثر قداسة منه [...] لم أدخل كنائسكم أبدًا، بيد أني لاحظت أن مواعظكم تشحن سامعيكم غضبًا وغيظًا وهذا ما يبدو على محياهم[...] فإذا هم كالمحاربين المتحفزين لهجوم متوقع متأثرين بخطاب قائدهم. فمتى شجعت مواعظكم على الندم وتأنيب الضمير؟ هل كان همّها قمع رجال الدين ووقف الحياة الكهنوتية؟ ألم تكن تحرض على الفتنة أكثر من الحث على التقوى؟ ألم تكن تحرض على إشاعة الشغب في أوساط الإنجيليين؟ ألم تكن تحرِّض على استعمال القوة لأتفه الأسباب[1]؟

لعل أهم صعوبة اعترضت سبيل حركات الإصلاح تتمثّل في مصير المقدّس في صلب الكنيسة. وأقصد «بالمقدس»، الاعتقاد في قوة ربانية تتجسّد بشكل أو بآخر في بعض الأفراد والأزمنة والأماكن والممارسات... إلخ، إذ تكون لديهم قوة ربّانية أكثر من غيرهم

(1) ورد في
Smith, *Erasmus*, pp. 391-392.

من الأفراد والأزمنة التي تُعتبر من «الدنيويات». فلقد كان للمقدَّس دور ريادي في الطقوس والشعائر الكنسية في العصر الوسيط، وكانت الكنائس أماكن مقدَّسة بحكم احتوائها على القطع الأثرية المقدَّسة، كما كانت الأعياد أزمنة مقدَّسة وكذلك الشأن بالنسبة للأسرار المقدَّسة والشعائر المصاحبة لها فكانت عبارة عن ممارسات مقدَّسة أضفت على نفوذ رجال الدين صبغة خاصة. ولم يكن من السهل احتواء القلق تجاه الأسرار المقدَّسة والشعائر المصاحبة لها والآثار المقدَّسة لا سيما إذا أفضى إلى إنكار الطابع القدسي عن سر المذبح المقدَّس نفسه. يمكن تصور حل سلمي و«شامل» لتلك القضايا لكن كان يتعيّن على الكنيسة الكاثوليكية أن تكون أكثر انفتاحًا وأكثر شمولًا وأقل انشغالًا بتحرّي الاختلاف واجتثاث الهرطقة، وبذلك اتخذت الكنيسة الجديدة سبيل إراسموس بديلًا عن سبيل جون إيك John Eck.

بيد أن ذلك لم يكن كافيًا، إذ كان يتعيّن على الكنيسة تبني موقف بروتستانتي لا يتعامل مع الشعائر المقدَّسة كما لو كانت رجسًا أو وثنية من منظور الله. ويمكن القول، في هذا المضمار، إنه كان بإمكان اللوثريين والكاثوليكيين المعتدلين الاتفاق حول تلك القضايا في مجملها بما في ذلك الأفخارستيا، ومن ثم إمكانية بلورة صيغ مناسبة تكون أكثر انسجامًا. إلا أن ذلك لم يكن متاحًا لأن الاختلاف بين الموقفين كان حادًا جدًا، إذ يرفض أحدهما السر المقدَّس رفضًا قطعيًا، في حين يسقط الآخر في الوثنية البابوية.

عندئذ، يستطيع المرء أن يتساءل عما إذا كان انتصار الجانب المتشدِّد لم يكن مبرمجًا سلفًا، إذا جاز التعبير، في مناخ الإصلاح هذا الذي مثل إطارًا ملائمًا لنشأة هذين الجانبين منذ نهاية العصر الوسيط. فإذا كان الهدف هو إعادة بناء الكنيسة من جديد بتوحيد قيمها السامية للتخفيف من وطأة الخلافات، فليس من الحكمة التسامح مع التنوع الكبير في ممارسة الشعائر الدينية. وبالفعل، فقد بدا من الواضح أن حركة الإصلاح الديني تأثرت دائمًا بروح الإصلاح ولا ريب في ذلك. فمنذ البداية، كانت إحدى المسائل الرئيسة التي أثارت جدلًا تلك التي تعلقت برفض الدعوات الخاصة والنصائح التي تحث على الكمال. فليس ضروريًا أن يتعايش المسيحيون العاديون جنبًا إلى جانب مع المسيحيين الراقين، وقد أُلغيت كل دعوات الزهد وفُرض على جميع المسيحيين بلا استثناء إعلان ذلك.

حسب هذا التصوُّر، مثَّلت حركة الإصلاح الديني الثمرة النهائية لروح الإصلاح، وهو ما فرض وللمرة الأولى تماثلًا حقيقيًا بين جميع المؤمنين إلى حد التماهي التام بينهم،

حتى إنه لم يعد مجال للحديث عن سرعات مختلفة. وإذا اعتبرنا الخلاص بالإيمان روح تلك المسألة، كان بالإمكان تحقيق التعايش ولكن بقدر الحاجة الملحة للإصلاح، بقدر ما كان انقسام العالم المسيحي أمرًا لا مفر منه. ومما زاد الإصلاح نضجًا هو العداوة المطلقة لذلك التقديس الأعمى الذي طالما مثّل الوجه القاتم لأغلب العابدين، ذاك الذي انتبه إليه إراسموس في كنيسة بازل السويسرية.

يمثل الإصلاح الديني بوصفه جوهر الإصلاح قطب الرحى في القصة التي أسردها هنا، تلك التي تتعلق بإلغاء فكرة الكوسموس المسحور واستبدالها بنظرة إنسانية محضة للإيمان. وكما يبدو واضحًا أن النتيجة الأولى والبديهية تتمثل في أن الإصلاح الديني اعتبر الدافع الرئيس لنزع السحر عن العالم. أما النتيجة الثانية فهي أقل وضوحًا وهي غير مباشرة أكثر وتتعلق بمحاولات إعادة تنظيم المجتمعات بأكملها وبصفة راديكالية، كما تجلّت في التوجّه الكالفيني البروتستانتي، وسأنظر في هاتين النتيجتين كلًا على حدة.

يتعلق الأمر بداية بقضية نزع السحر عن العالم، إذ كشف كالفن صاحب الرؤية الملهمة، عن مدى الطاقة الهائلة الكامنة وراء الزهد في المقدّس. فمثل بقية زعماء حركات الإصلاح لا سيما القديس فرنسيس، تفترض رؤيته تبسيطًا راديكاليًا يتمّ بموجبه تمييز العناصر الأساسية للإيمان خلف فوضى الاهتمامات الثانوية. فقد أجمع كل زعماء حركات الإصلاح على أن التوازن السائد هو حصيلة توافق سيّئ على الأقل بالنسبة إليهم. ولهذه الرؤية ثلاثة أوجه: يتعلق الأول بحدّة التحوُّل الذي يُعدوننا إليه، والثاني بالتركيز المفرط على عيوبنا، والثالث باعترافهم الواضح بعظمة الله. ويمكن القول إن تلك الأوجه تتكامل في ما بينها، من ذلك أن الأول والثاني وجهان للرؤية نفسها، كما يؤكد على ذلك كالفن[1].

وانطلاقًا من هذه العناصر الجوهرية التي تسمح بتبسيط راديكالي، ينصص على أهمية غالبية الشعائر الدينية حتى إن لم يقترن ذلك بأي غرض كان (إراسموس).

سعى رواد الإصلاح من خلال عدة محاولات للنهوض بالجميع وتوعيتهم بأهمية هذا التحوُّل وسُموّه، فخلفهم قصة إصلاح بدأت منذ الفترة المتأخرة للعصر الوسيط. وقد تعثرت المحاولات الأولى بدءًا بالوفاق ثم من خلال تحوّلها إلى عمل روتيني وآلي، وفي

(1) Calvin, *L'Institution de la Religion Chrétienne*, I. i.

الاعتراف على سبيل المثال والتمييز بين أنواع الخطايا... إلخ. ويمكن اعتبار ذلك جزءًا لا يتجزَّأ من كل الأنظمة التي انخرطت في عملية التغيير. بيد أن كالفن أصر على أن يقطع مع ذلك بشكل راديكالي.

وهكذا يمكن أن تتلخص فكرة التبسيط التي يفترضها كالفن على هذا النحو: طالما أننا مخطئون جميعًا، فإن الله وحده القادر على كل شيء. «فما من شخص ينتهك محرمًا إلا ويطمع ولو في مقدار حبَّة من خردل من برّ الله، ولكن كم هي الأفعال التي تنتقص من المجد المقترن ببر الله وتقلل من شأنه»[1].

ألا إن هدفنا المبدئي هو مجد الله وشرفه[2] ولأجل ذلك تعتبر خطيئة آدم انزياحًا عن شرف الله[3]. ورغم أن عدل الله وعظمته يفترضان نفي المخلوقات التي ترتكب الخطايا في حقه إلا أن الله رحيم. لذلك نعترف بالأمور التي يُعطينا إياها الله في المسيح، بأننا تصالحنا مع الله بعدما كنَّا أعداءً له في طبيعتنا، خاضعين لغضبه ودينونته وقبلنا بالنعمة بشفاعة المسيح، فلنا غفران الخطايا ببرِّه وبراءته بما سُلط عليه من عقاب، وبذلك فقط نحن مدينون له.

أود أن أستطرد قليلًا لأذكر بأن العنصر الحاسم الذي ميّز عقيدة كالفن، وبقية رواد الإصلاح، يتعلق بالعجز البشري الذي يعمل الله على معالجته انطلاقًا من الإطار القضائي ـ الجزائي الذي وضع أسسه أوغسطينوس ثم لاحقًا أنسالم. تعيّن على المسيحيين (وكذلك على كل المؤمنين بكل أشكال الطاعة) كشف لغز الشر، إذ كيف لنا أن نقترف الشر والحال أننا خلقنا من أجل الخير. أنختار الشر فقط عن غير وعي أحيانًا أم نتيجة إحساسنا بالعجز على فعل أي شيء آخر؟ إن هذا الغموض المتماثل (يخص المسيحيين فقط) يأتي من تدخل الله لتجاوز عجزنا ذاك: وهو ما يعرف بعقيدة الخلاص بالنعمة وحدها.

تطرق أنسالم لهذا السر المزدوج من زاوية الجريمة والعقاب، وأوضح أن العجز الكامن فينا هو عبارة عن التصحر الموروث عن السقوط الأصلي (نقطة البداية لا يزال يكتنفها الغموض) وبوصفنا مخطئين بالوراثة فقد حقَّت علينا اللعنة، فعقابنا ليس مبررًا

(1) المصدر نفسه، III.xiii.2، ورد في
William Bouwsma, *John Calvin* (Oxford: Oxford University Press, 1988), p. 141.

(2) المصدر نفسه .III. Xiii.

(3) المصدر نفسه II.i.4.

فحسب بل علينا إصلاح خطايانا بحسب مقتضيات المنطق القانوني الذي يفترضه هذا المفهوم. ولما كان الله رحيمًا، فإنه يسعى إلى أن يُخلّص بضعنا. وقد افتدانا بابنه بالذات، وهذا كاف بذاته للتكفير عن خطايانا ولكي نستعيد به كل ما هو ناقص فينا، وبذلك تتجلى رحمة الله المجانية.

وغني عن القول، لم تكن هذه هي الطريقة الوحيدة للتفكير في مدى ترابط هذا الغموض المزدوج، وإذا كان آباء الكنيسة الشرقية مثل غريغوريوس النيسي Gregory of Nyssa قد طرقوا المسألة من جوانب أخرى، فإن أوغسطينوس وأنسالم قد صاغا في هذا المضمار أسس الثيولوجيا المسيحية اللاتينية، والإصلاح الديني، مما زاد في تعميق هذا الغموض بدل تبديده. والإقرار بأن اللغة، بما هي لغة الجميع هي مفتاح فك هذا اللغز، فيه دعوة لدفعها بحسب مقتضيات منطقها الخاص إلى استنتاجات تتعارض مع الحدس، إن لم نقل مرعبة مثل عقيدة لعنة غالبية البشر أو الأقدار المزدوجة. فالثقة حتى لا نقول الغطرسة التي أدت لهذا الشكل من الاستنتاجات أظهرت عدائية النزعة الإنسانية المتأخرة تجاه هذا السر[1].

أشرت إلى ذلك هنا لأن هيمنة المثال القضائي-الجزائي لعبت دورًا مهمًا في تصاعد عدم الإيمان، سواء في صد الناس عن الإيمان، وفي تعديله باتجاه الألوهية.

واعتبارًا للمسار الذي أدى إلى نزع السحر عن العالم، كان لهذا العجز الذي تتصدى له رحمة الله الوقع الطيب في النفوس. نؤمن أن الله بمشورته الأبدية الثابتة يدعو من هذه الحالة من اليأس التي أصابت الجنس البشري هؤلاء الذين اختارهم بجوده ورحمته في المسيح دون اعتبار أعمالهم ليظهر فيهم غنى رحمته، تاركًا الباقين في اليأس ليظهر بهم عدله. فالمختارون ليسوا أفضل من المتروكين ولا العكس إلى أن يظهر فيهم قصد الله الثابت المقرر في المسيح المخلّص. ولا يستطيع أي إنسان أن ينال مكافأة كهذه من ذاته لأننا بالطبيعة لا نملك أي شعور أو ميل أو فكر صالح ما لم يضعه الله أولًا فينا، لكن السؤال الذي يبقى مطروحًا، بطبيعة الحال، هو: كيف لنا أن نعلم إن كنا من الناجين إذا كان

(1) إن تسيب تفسير أوغسطينوس حتى يبدو مجرد محاولة من بين محاولات أخرى لإعطاء لغة لسر لا يظهر لنا أبدًا، لن يقلّل من قيمة المناظرة التي دارت بين أوغسطينوس وبيلاجيوس. وإذ نفي هذا الأخير سر العجز تمامًا، وبالتالي فليس ثمة ما يبرر البحث عن لغة تعبّر عنه، فإن أوغسطينوس على الأقل كان محقًا في إثارة هذا المشكل بغض النظر عن الحل الذي اقترحه.

الخلاص لا يخصّ إلا نفر قليل من الناس؟ الجواب يكون من خلال التعلق بالإيمان وتلبية النداء، لأن هذا في حد ذاته مؤشر على أننا من بين المحظوظين، وأن علينا أن نثق في ذلك حتى لا نفشل في الإيمان.

هناك تحوُّل، إذن، في محور الحياة الدينية، فلا ننال رضا الله عبر وساطة «الشعائر المقدَّسة» على تنوعها أو الأماكن المقدَّسة التي نزعم أنها تقرّبنا من الله. فلقد اعتقدنا طويلًا أن الأشياء هي التي تتحكّم فينا وتشفع لنا وهذا ضلال مبين. وهكذا يمكننا الحديث، من ناحية، عن انتهاء التمييز بين المقدَّس والدنيوي، كما نجدها في باطن الشخص والزمن والفضاء والإيماءة، وهذا يدل على أن دائرة المقدَّس قد توسَّعت وبصفة فجائية: فقد اعتبر الناجون، أن الله أسبغ علينا قدسيته حيثما كنا، بما في ذلك حياتنا العادية والعمل والزواج وما إلى ذلك.

ولكن من ناحية أخرى، ضاقت السبل بشكل جذري لأن هذه القدسية سترتبط بقدرتنا على أن نُغيّر ما بأنفسنا، وأن نتوكَّل على الإيمان برحمة الله، وبخلاف ذلك يتوقف كل شيء وينعدم الأمل في نظام صالح.

لا يعني هذا أن كل شيء يحدث في أذهاننا، لقد تحوَّل الدين نحو الفردانية بصفة كاملة في فترة متأخرة. ويؤكد كالفن على أن الله يعمل حقًا من أجل أن يسبغ علينا نعمته وقداسته. وعلينا أن نعترف أن الأفخارستيا (القربان المقدَّس) أو العشاء الرباني، هو شهادة على اتحادنا بالمسيح، الذي مات وقام من أجلنا مرة واحدة وأيضًا يغذّينا حقًا بجسده ودمه لكي نكون واحدًا فيه وتكون حياتنا شركة. وبالرغم من كونه في السماء حتى يجيء ليدين كل الأرض فإننا نؤمن بأنه يغذّينا ويقوّينا بجوهر جسده ودمه بقوة روحه السرية التي لا تُدرك. وهذا يحدث روحيًا، لا لأننا نضع التخيُّل والأوهام مكان الواقع والحقيقة، بل لأن عظمة هذا السر تفوق إدراك حواسنا وقوانين الطبيعة، وباختصار لأنه سر سماوي لا يمكن أن يُدرَك إلا بالإيمان. إن الله يعطينا في العشاء الرباني حقًا وفعلًا ما يضعه أمامنا، وبالتالي فإنه يمنحنا في هذه العلامات أن نمتلك ونستمتع حقًا بما تمثله لنا. لذا فإن جميع الذين يتقدمون كإناء إلى مائدة المسيح المقدَّسة بإيمان طاهر ينالون حقًا المشار إليه في العلامة، لأن جسد المسيح ودمه مأكل ومشرب للنفس كما الخبز والخمر هما غذاء للجسد. إن الله يُغذّينا بواسطة المسيح بهذه الطريقة. يرفض كالفن نظرية «التبرير بالأعمال» التي كانت سائدة بعدما كرّستها الكنيسة على مدى قرون من الزمن، ليؤسس

لنظرية التبرير بالإيمان وحده، أي بتلك الثقة التي يضعها المؤمن في ربه، وليس للعمل علاقة بالخلاص، وأن خلاص البعض يكون بحسب مشيئة الله الأزلية وفق نعمة مجانية، وأن الله لا يتنازل عن جزء من قدرته على الخلاص بأن يخرج عن ملوكته وينزل إلى العالم رحمة بالناس ليحاسبهم بأعمالهم، فلك ثمن ما يمنحه الله من قدسية لمخلوقات مثلنا متجسدة واجتماعية وتاريخية. يستمد السر المقدَّس فعاليته المطلقة من العلاقة بين الله وإيماني به، وبين مبدع الكلام ومتلقيه، وعلينا أن نقتنع بذلك، وأن نؤكده بشكل كامل حتى يتم التلقي، «فليس للأسرار المقدَّسة من خدمة سوى كلام الله»[1].

هكذا نزع السحر عن العالم برفض الشعائر المقدَّسة وكل مقومات «السحر» في الديانة القديمة، لأنها ليست فقط عديمة الجدوى بل إنها ضلالات تمنحنا نفوذًا موهومًا يسوِّل لنا «استنقاص» «المجد المقترن بإحسان الله»، وهذا يعني أيضًا أن شفاعة القديسين لم يعد لها أي تأثير، وبالمقارنة مع عالم الأرواح والقوى الغيبية منحنا نزع السحر عن العالم حرية عظيمة. فحسب كالفن تكمن الحرية المسيحية في اعتبار أن الخلاص التام يكون عبر الإيمان وخدمة الله بكل إخلاص وعدم التضرع لله بواسطة أشياء تافهة[2]. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نرمي عرض الحائط كل الطقوس التي لا تُعدّ ولا تحصى والكفارات الموروثة من الديانة القديمة، فلن يتسنى لنا إعادة ترتيب أشيائنا بحرية ما لم نكن منهمكين في خدمة الله في حياتنا العادية ملء قلوبنا ومهتدين بروحنا، فلا طائل من وراء الإعجاب المفرط بالتقاليد لأن في ذلك ضلال رهيب[3].

اتسمت ديناميكية نزع السحر عن العالم بازدواجيتها، ففي البداية كانت سالبة لأنها تعلَّقت برفض كل ما هو وثني. فقد هُوجم العالم المسحور بلا هوادة، ولم يكن ذلك الهجوم في البداية على أساس أن السحر خاطئ تمامًا، وإنما لأنه آثم بالضرورة. وإذا كان لا شيء يُبرِّر توسّل المقدَّس و«السحر الأبيض» الذي تحتكره الكنيسة، فالسحر أيًا كان المُراد منه لا يكون إلا أسود. فقد أغوى الشيطان، العدو اللدود للإنسان، كل الأرواح. بل إن ما يُفترض أنه سحر مفيد ربما أصبح هو أيضًا في خدمته[4].

(1) Calvin, *L'Institution de la Religion Chrétienne*, IV.xv.305.

(2) المصدر نفسه، III.xix.

(3) Bouwsma, *John Calvin*, p. 144.

(4) Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, chapter 3.

فعلى المدى القصير، يمكن أن يؤدي ذلك إلى تكثيف بعض المعتقدات القديمة وخاصة تلك التي يُروِّج لها المشعوذون الذين أصبحوا يُعرَّفون من خلال دورهم الشرير على أنهم الذراع اليمنى للشيطان. وعندئذ نصبح على عتبة سالم Salem مدينة السحرة. وفي المقابل، ولكن على المدى الطويل، لا يمكن لهذا الهجوم إلا أن يُقوِّض وجهة النظر هذه برمتها، ويجعلها مفتوحة أمام كل أنواع الاضطهاد.

ولأجل ذلك كله، كان لا بد لهذه الديناميكية من أن تكون موجبة أيضًا، ففي هذا العالم المجرَّد من المقدَّس وضمن الحدود التي وضعها لنا، ينتابنا إحساس بحرية من نوع جديد، يُحفزنا لإعادة تنظيم أغراضنا حتى تبدو أفضل، وبذلك اتّخذنا موقفًا حاسمًا لصالح الإيمان بالله ومجده، وانطلاقًا من ذلك فقط أصبح بإمكاننا ترتيب أغراضنا بشكل أفضل. فلم تعد تردعنا المحرمات القديمة أو التراتيب التي يُفترض أن تكون مقدَّسة، ومن ثم أصبح بإمكاننا عقلنة العالم وفك لغزه وسبر أغواره (وذلك لأن كل شيء يُعزى إلى إرادة الله حصرًا). فقد تم تحرير طاقة جبَّارة لإعادة ترتيب شؤوننا في زمن علماني.

يقودنا هذا إلى نتيجة عظيمة ثانية لهذا التحوُّل، باعتبار مساهمته، على المدى الطويل، في تنامي النزعة الإنسانية. وقد جاء ذلك على وجه التحديد من خلال عملية إعادة تنظيم المجتمع، ليس فقط على صعيد الحياة الكنسية، بل على صعيد الحياة العلمانية أيضًا. ما الذي قاد إلى هذا الحراك الذي ساد في بعض المجتمعات الكالفينية، في جنيف، وإنكلترا الجديدة، وإنكلترا الطهرانية (البيوريتانية) خلال منتصف القرن السادس عشر؟ إنه استمرار لتقاليد حركة الإصلاح الديني التي انطلقت منذ الفترة المتأخرة من العصور الوسطى ولكن على مستوى أكثر طموحًا.

يمكن فهم حركة إعادة التنظيم هذه في علاقة بالأسباب الكامنة وراء التوترات المتأصلة في الإيمان المسيحي والأشكال التي اتخذتها تلك التوترات طيلة تلك الفترة.

من أهم تلك التوترات الدائمة، والتي تعرَّضنا إليها سابقًا، ذاك الذي تم تجاوزه أو على الأقل التلطيف من حدَّته بفضل التكامل التراتبي بين الاهتمامات حسب «السرعات» المختلفة. ويكمن هذا التوتر في الدعوة إلى محبَّة الله بما يعني اتِّباع الصليب والاستعداد للتضحية بكل شيء في سبيل ذلك، من ناحية، والدعوة إلى الاعتناء بالحياة اليومية بشؤونها المادية من أجل تطويرها ورخائها، من ناحية أخرى. والحقيقة لا شيء يمنع تساوقهما، إذ

إن الطريق إلى الله تتطلّب عادة الغذاء والدواء واللباس وتجنّب المعاناة والموت، ومن ثم جعل الازدهار الإنساني ممكنًا. وهذا ما تعكسه حياة المسيح بجلاء.

ينشأ التوتر عندما يتعلق الأمر بتحديد مقومات الحياة المسيحية لأولئك المنهمكين في الحياة المادية وبرخائها عن طريق العمل والأسرة والحياة المدنية والأصدقاء وبناء المجتمع والمستقبل وما إلى ذلك. والناسك المتعبِّد يضع في الاعتبار هذين المتطلبين لأن في تنسكه يُفتح أمامه باب الرحمة والشفاء على مصراعيه ومن دون أية وساطة. ولكن ماذا عن الشخص المنغمس في الحياة العادية، المتزوج وصاحب العيال ويعيش من خدمة الأرض أو من التجارة؟

هناك إجابة تصلح للجميع من الناحية النظرية: تجاوز التأكيد على الحياة الصالحة كما يفعل الإنسان العادي المتوسط الحسي الذي يركز على ضمان خيره الذاتي وعلى حياته الشخصية، حتى إنه على استعداد للتضحية بالآخرين في سبيل تلك الغاية. فلتكن حياتنا الصالحة التي فينا هي في الله، في الحب الإلهي الذي يدفعنا إلى محبة جميع الناس بدون تمييز والعطاء من دون حساب، وللزهد في كل ما نملك عسانا نشارك في حركة المحبة.

بيد أن هذه الإجابة تثير مفارقة بالنسبة لأيّ رب عائلة: يجب الانخراط في ممارسات ومؤســـات متطورة ومزدهرة على أن يكون ذلك الانخراط محدودًا. وأن نكون طرفًا فيها من دون أن نشارك فيها، وأن نحافظ على مسافة بيننا وبينها بحيث نكون على استعداد لخسارتها. لقد وضَّح ذلك أوغسطينوس: لنا أن نستعمل أشياء العالم «من دون الاستمتاع بها» أو حسب الصيغة التي قدَّمها كل من لويولا وكالفن «أن تفعل كل شيء من أجل مجد الله».

وقد أثار هذا المعنى مشكلًا كبيرًا، إذ نجد أنفسنا في مواجهة خطرَين متضادين. يتمثل الأول في الرفع من شأن الزهد في الحياة المزدهرة بوصفها زائفة في حد ذاتها. من ذلك مثلًا، وبصفة خاصة، كيفية تدريس الجنسانية في الحياة الزوجية لغير المتدينين خلال العصور الوسطى، حيث يُقصى مفهوم المتعة الجنسية بشكل متعمد تمامًا. أما الخطر الثاني فيتعلق بالاكتفاء بالحد الأدنى لا غير. الحد الأدنى الضروري للخلاص: مراعاة بعض الوصايا المهمة. غير أن هذه الوصايا، كما نعلم، يمكن خرقها أحيانًا، بما أن الحد الأدنى قد يساعدنا في النهاية على التوبة في الوقت المناسب.

ويمكن أن نستنتج في الأخير بأن الخطر الكامن في صلب هذا التوتر نفسه أصبح أمرًا واقعًا، فقد طغى الزهد على كل ما هو عادي ودنيوي مما أدى إلى بروز طبقتين مسيحيتين، بحيث إن الثانية تحمل في طيَّاتها الأولى بمعنى من المعاني. ومن ثم وجدنا أنفسنا من جديد في التكامل التراتبي.

في حين تكمن الحقيقة الحاسمة، بالنسبة إلينا، في التكامل بين جميع الحيوات والمهام الممكنة، فنحن جميعًا مسخَّرين لخدمة الله من دون تراتب. ولذلك تبدو هناك معضلة بين المطالبة المتزايدة بالزهد من قبل الناس العاديين من جهة، وبين التخفيف من حدة تلك المطالبة، من جهة أخرى، ولكن على حساب منظومة متعددة السرعات.

وفي الواقع ترفض البروتستانتية الراديكالية تلك المنظومة تمامًا، ولأجل ذلك فهي تتصدَّى لكل مظاهر الزهد التي يزعم أصحابها أنها أعلى مرتبة من غيرها، إلا أن هذه البروتستانتية عملت في الآن ذاته على تكريس الزهد في الحياة العادية، وقد استطاعت بذلك أن تتجنَّب الخطر الثاني، بيد أنها اقتربت من الخطر الأول الذي أشرت إليه سابقًا: تحميل الحياة الدنيوية المزدهرة عبء الزهد الذي لا تستطيع تحمّله. وفي الحقيقة، يُضاف ذلك إلى هذه الصورة التي يجب أن تكون عليها الحياة المستقيمة المقدسة باعتبارها مجموعة من المتطلبات الأخلاقية الصارمة. ويبدو أن هذا الأمر لا مفرّ منه بحكم منطق الرفض الذي يستدعيه التكامل، وإذا اعتبرنا حقًا أن كل المهام تفترض متطلبات متساوية وأنها تعكس المستوى نفسه من المتطلبات، ولا نتمنى أن تتردى تلك المتطلبات إلى مستويات دنيا، فإنها يجب أن تحافظ على أعلى مستوى ممكن.

ومن هنا تكمن أهمية صورتي النظام والفوضى، حيث يتحاشى الأشخاص المرموقون والمقدَّسون كل السلوكيات غير المنظمة، إذ نظَّموا حياتهم وتوقفوا عن شرب الخمر والزنا والكلام المخزي والضحك المفرط والصراعات والعنف وما إلى ذلك[1].

وعلاوة على ذلك، فقد كان الكالفينيون يتقاسمون مع فئات واسعة من الناس في ذلك العصر، وعلى وجه الخصوص النخب منهم، الإحساس القوي بأن الفوضى الاجتماعية فضيحة باعتبار أن السلوك العام، وفق الطرق التي حددناها سابقًا، كان آثمًا، وأن المجتمع

(1) توجد في الإنجيل، بطبيعة الحال، نصوص تُبرِّر ذلك. انظر مثلًا،
Paul's Epistle to the Romans, 1, 28–31; Galatians, 5, 19–23.

برمّته كان يعيش في الفوضى والرذيلة والظلم والضلال... لذلك وُجب، بأيّ ثمن، إيجاد الحلول لا على المستوى الجماعي فقط، ولكن على المستوى الفردي أيضًا.

وبهذا المعنى، تُعتبر البروتستانتية، بشكل واضح، مواصلة لحركة الإصلاح الديني التي انطلقت منذ العصر الوسيط[1]، وذلك من خلال محاولة الرفع من مستوى المعايير العامة ورفض الرضا بعالم يقتصر فيه التطابق التام مع تعاليم الإنجيل على فئة قليلة، والعمل، رغم ذلك، على تعميم بعض الشعائر بشكل مطلق.

ولكن بالنظر إلى الأهمية التي نُوليها الآن للنظام الاجتماعي، فإنّ تعميم المطالب الأخلاقية لا يشمل فرضها على الأفراد في حياتهم الخاصة فحسب، ولكن داخل الحياة الاجتماعية حتى يتسنى ترتيبها وتنظيمها. ولا يمكن اعتبار ذلك تبسيطًا للقيم الأخلاقية الفردية بقدر ما هو متمم لها. من أجل ذلك قدّر كالفن وجوب مراقبة رذائل المجتمع بأكمله خوفًا من تفشّيها، فكلنا مسؤولون عن المجتمع الذي يجمعنا[2].

وبالفعل يُعتبر مستوى النظام الذي كانت ترنو إليه المجتمعات الكالفينية ولا سيما في جينيف وإنكلترا الجديدة، أمرًا استثنائيًا وغير مسبوق تاريخيًا، ومثَّل طفرة ـ قياسًا لما تقدَّم عنه ـ لم يكن لها مثيل.

بيد أنه، بطبيعة الحال، كانت هناك فكرة تقول بأن الأفراد غير قادرين على تحقيق تلك الطفرة من تلقاء أنفسهم. وأن القدرة الإلهية وحدها تستطيع ذلك. لذا كان علينا أن نعترف بعجزنا والتوجه إلى الله بواسطة الإيمان فهو وحده الكفيل بذلك، وهو ما جعل هذا المشروع مختلفًا تمامًا عن وجهة النظر الأخلاقية الجديدة والأكثر تساميًا حول الازدهار الإنساني. وحدهم الذين تجاوزوا الازدهار الإنساني، توجهوا إلى الله لبناء النظام في سبيل مجد الله وشرفه، وليس من أجل راحة الإنسان يمكنهم أن ينجحوا في ذلك.

ومن ثم، احتلت الدوافع الذاتية مكانة مهمة، ولكن تطلب هذا إضافة مستوى ثالث للنظام إلى المستويين السابقين، ويتمثل في الحياة الشخصية المنضبطة والمجتمع حسن التنظيم، ومن الضروري أيضًا أن يكون الموقف الذاتي للمرء صائبًا. وكان لا بدّ من

---

(1) انظر

Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), pp. 19-22.

(2) Bouwsma, *John Calvin*, p. 218.

تجنّب بناء ذلك على أساس الشعور بأننا نستطيع ذلك بناءً على قدراتنا الخاصة، لأن ذلك لا يعدو أن يكون إلا ضربًا من العمى والغرور والضلال. ولا بد من تجنب، في الآن ذاته، الإحساس بالعجز عن تجاوز الخطيئة. فمن يرتقي إلى درجة القداسة يُنجّيه الله ويلهمه القوة حتى يكون قادرًا على إرساء نظام تقوي.

تأرجحت الحياة الروحية الطهرانية (البيوريتانية) بين خيارين أحلاهما مرّ، فمن ناحية علينا أن نثق في قدرتنا على الخلاص لأن كثرة الشكوك قد تمنع العطايا الإلهية، حتى أن ذلك قد يؤشر على عدم خلاصنا في النهاية. ومن ناحية ثانية، تعكس الثقة المطلقة لا مبالاة تامة إزاء الرهانات الثيولوجية، فنسيان خطيئتنا يستحق اللعنة الأبدية، ولكن خلاصنا بيد الله الرحمن الرحيم، حتى لكأننا مُعلّقون في هاوية، بحيث لا أمل في نجاتنا إلا بيد الله الممدودة.

وقد ظل اعتراف التبشير الطهراني بهذين الخطرين متذبذبًا، فمن جهة كشف مدى إساءة الناس للذات الإلهية، ومدى عجزهم عن تطوير أنفسهم بأنفسهم. ومن جهة أخرى، بيّن لهم أن الله قادر على أن يخلصهم من اللعنة. وحتى لا يأخذ الناس الأمر كما لو كان أمرًا مقضيًا ولا مفرّ منه، كان لا بد من تذكيرهم بأن لا حول ولا قوة لهم... إلخ[1].

وقد شاع في الأوساط البروتستانتية أن إحدى العلامات الدالة على الخلاص تتمثل في ثقتنا في قدرة الله على خلاصنا، وعليه كان لزامًا علينا أن نقوم بعملية استبطانية مكثفة لتفحص مدى استعداداتنا الباطنية. لكن يصعب رسم الحد الفاصل بين البحث عن تلك الأحاسيس وعن ردود الفعل الباطنية ومحاولة إثارتها ولا سيما أن الاستجابة كامنة في ذواتنا، مثلما هو الحال عندما نحث أحدهم للبرهنة على أشياء من هذا القبيل.

ونتيجة لذلك، نشأ المستوى الثالث في تنظيم هذا البناء لدى البروتستانتيين (وكذلك الأمر لدى بعض الكاثوليكيين) ويتمثل في إنشاء الموقف الذاتي الصائب. ويجب ألا نستسلم للقنوط بسبب السوداوية من ناحية، وأن نتجنّب الاستسهال حتى لا نسقط في الثقة العمياء من ناحية أخرى.

ونلاحظ اليوم، في تقديري، كيف استطاع بناء ذلك النظام عبر الانضباط، أن يحدث انقلابًا كبيرًا. فمن جهة، نجد من الناس من يجتهدون في ضبط طباعهم حتى يتوافق (لفترة

---

(1) Delumeau, *Péché*, chapter 19.

من الزمن) سلوكهم مع القانون الأخلاقي في أسمى درجاته. ومن جهة أخرى، نجد آخرين يجدّون في إطار جماعي من أجل توفير الإمكانيات الضرورية لفرض درجة من النظام غير مسبوقة على المجتمع، أو أنهم على الأقل يعتقدون أنهم يستطيعون ذلك بالنظر إلى الظروف المناسبة.

وليكتمل إنشاء ذلك النظام وطرد السحر عن العالم، وقع تحييد المقدّس عن العبادة والحياة الاجتماعية وتبنّي موقف فعّال تجاه تلك الأمور وتجاه المجتمع. وبدأت تلك القوى الروحية والمعنوية في الأفول تدريجيًا حتى بلغنا العالم منزوع السحر الذي نعرفه. ومن ثم بدأت الذات المسامية هي أيضًا تتوارى شيئًا فشيئًا.

ومع ذلك، لم يكن من آثار ذلك مباشرة التشكيك في الله، وإذا لم يعد من الضروري اعتبار الله الضامن لانتصار الخير في عالم الأرواح والقوى الغيبية المتعدّدة، ذلك أنه تم في المقام الأول إنكار تلك التعددية لصالح مصدر واحد منافس ألا وهو الشيطان، وأصبح كل السحر أسود ومن عمل الشيطان، فإنه لا غنى عنه حتى لا ينتصر الشر بحكم اللعنة المستحقة لجميع البشر. ففي هذه الحالة بالذات يصبح معنى الله أكثر وضوحًا وحيوية.

ولكن، تم إعداد هذا الانقلاب في الحقيقة من خلال اعتبار أن النظام ينشأ في السلوك، أو على الأقل في قدرتنا على الانخراط في المجتمع، ثم بصفة أكثر عمقًا من خلال الكشف عن التوازن الحقيقي للدوافع التي من شأنها الاستجابة للأوامر الخارجية، مع إمكانية الانزلاق بحكم الواقع، حتى من دون وعي بذلك، في أحد الخيارين اللذين أشرت إليهما أعلاه، والمتمثل في الثقة المفرطة في قدرتنا على التحكم في الأشياء، وأننا قد ننجح في ذلك.

وبطبيعة الحال، ما زلنا نعتقد أن القدرة الإلهية هي الوحيدة التي تستطيع ذلك ولكن، في الواقع، شيئًا فشيئًا تزايدت ثقتنا بأننا، نحن، وبني جلدتنا من المتفوقين، وذوي السلوك الرفيع في صلب طبقات أو مجتمعات حسنة التنظيم، مستفيدون من نعمة الله خلافًا للطبقات الفوضوية والمنحطة والجماعات الهامشية والبابويين وفئات أخرى شبيهة بهم. ومن الصعب أن تهتز تلك الثقة طالما أننا نتحكم في نظام الوجود ثلاثي المستويات. وكافتراض عام، بطبيعة الحال، يبقى صحيحًا أن أغلبية البشر محكوم عليهم باللعنة، وأن ثلة قليلة فقط هي من المحظوظين الناجين. ومع ذلك، في حياتنا العملية، نحن واثقون

بأننا جزء من تلك الأقلية، وأن الكون يسير كما ينبغي. كما أن جملة الاعترافات، باعتبارنا خطّائين عاجزين، أصبحت شيئًا فشيئًا مجرد اعترافات شكليّة.

وقد وصفتُ هذا التحوُّل كما لو أنه يمكن أن يحدث في صفوف الأعضاء الأقل ترويًا وتقوى في المجتمع. ولكن التطوُّر نحو أكبر قدر من التحكم شمل خاصة الأكثر ترويًا وتقوى من بين أولئك جميعًا. وهكذا فقد نشأت الأرمينيانية Arminianism لاحقًا في صلب المجتمعات الكالفينية التي أحيت الأرثوذكسية القدرية Predestinarian orthodoxy بعدما استعادت مجدها من جديد، حتى اعتبر هذا التطوُّر كما لو كان لا مفرّ منه في ضوء نجاح الكالفينية في تغيير حياة الناس.

ومن هنا، يظهر دور ثقتنا في قدراتنا على تحقيق هذا النظام ثلاثي المستويات، الذي ساعد على تطور النزعة الإنسانية الحصرية، وهذا يفترض تشذيب المرجعية الإلهية وذلك على مستويين.

أولًا، أن تكون غاية النظام بلوغ الازدهار الإنساني المحض، وأن السعي إلى ذلك لم يعد طريقًا إلى الله ناهيك عن تمجيده. وثانيًا، أن القدرة على بلوغ ذلك الازدهار لم تعد أيضًا من الأشياء التي نتلقاها من الله وإنما هي قدرة إنسانية محضة.

ولكن نتيجة لهذه الحركة المزدوجة تجاه المحايثة، برزت للوجود دلالة جديدة للازدهار الإنساني غير مسبوقة، كثيرًا ما عُبِّر عنها بمصطلحات «الطبيعة» حسب التقليد الفلسفي الذي ورثناه عن القدامى.

[8]

سأمضي قدمًا في قصتي هنا، فقبل أن ننظر في الدور الذي لعبته حركة الإصلاح الديني في نزع السحر عن العالم وفي بلورة نزعة إنسانية حصرية، يجب علينا تكوين تمثل شامل عن الفترة التي تشكلت فيها هذه الحركة، سواء تعلق الأمر بما سبقه أو ما جاء بعده، لنقول الفترة الممتدة بين 1450 و1650 (في هذا الصدد تُعتبر كل التواريخ اعتباطية)، وهي فترة امتدت لثلاثة قرون تبيّنا من خلالها مختلف الحقب لما نسميه الإصلاح الديني الكبير THE Reformation والإصلاح الديني المضاد. كما لا يفوتنا هنا الإقرار بالدور الديناميكي للفترة المتأخرة من العصر الوسيط التي شهدت تشجيعًا متواصلًا على إصلاح تقوى غير

المتدينين حتى تستجيب «لأسمى» المعايير. إذ واصلت حركة الإصلاح الديني، عبر سدّ الفجوة (على الأقل نظريًا) بين النخب والعامة، وبين تقوى رجال الدين وتقوى غير المتدينين، المشروع الذي أُطلق من قبل في شكل مختلف.

وفي هذا الاتجاه، شهدت تلك الفترة ذاتها ثلاثة أنواع من التحوُّل جنبًا إلى جنب، تارة متداخلة في ما بينها وطورًا يعيق بعضها بعضًا أو يُعززه. وحين تكون متداخلة فإنه لا يمكن التمييز بينها عادة إلا تحليليًا. يتعلق الأمر، أولًا، بالتغيّرات الذاتية للتقوى الشعبية كالإيمان بالمسيح المصلوب وطقوس التضامن قبل الموت وفي المطهر، وهي تغيّرات قد تكون لاقت تشجيعًا من سلطة أعلى. وثانيًا، بتلك التغيرات التي تخص نشأة وتطوُّر نخب جديدة، أفكارها مختلفة أو قاعدتها الاجتماعية مختلفة كما هو الحال بالنسبة لغير المتدينين المثقفين الذين أضفوا مسحة خاصة على الطابع الديني للمسيحية اللاتينية آنذاك.

ثم، ثالثًا، كانت هناك محاولات متروية من جانب النخب، سواء القديمة أو الجديدة، لتطوير المجتمع وتغيير حياة العامة حتى تتناسب مع بعض النماذج التي استهوت هذه النخب واقتنعت بها بشكل كبير. وهو ما تجلّى في تلك الفترة في بداياتها، كما سبق وبيّنت ذلك، وحتى قبلها، في سلسلة من التدابير اتخذتها الكنيسة في العصور الوسطى لتلبية أسمى معايير العبادة والتقوى. وهذه حقيقة بالغة الأهمية كنت قد تطرقتُ إليها سابقًا من دون أن أفصل فيها القول، وتتعلق بـ«السخط على نظام» المسيحية اللاتينية الذي تنامى مع رفض التوازن التراتبي السائد بين الزعماء الدينيين وبقية الناس، بين رجال الكنيسة وغير المتدينين، وقد مثل ذلك القاعدة وليست الحضارات التي هيمنت عليها الديانات «العليا» استثناءً[1].

---

(1) أعتقد أن هذا التوجّه يُفسِّر على المدى الطويل الترابط بين المسيحية اللاتينية وحركة الإصلاح الديني، وربما يعود إلى الإصلاحات الغريغورية (الهلدبراندية Hildebrandiane) خلال القرن الحادي عشر، وهو توجّه يشترك فيه الإصلاح الكاثوليكي والإصلاح البروتستانتي. وفي الحقيقة يصعب إيجاد تفسير دقيق لهذا التوجه، ولكن أعتقد أن اتجاهه العام لا يمكن إنكاره. ويؤكد جون أوملي John O'Malley في كتابه،

Trent and All That (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), pp. 17-18.

أن الإصلاح تعلق في الأصل بالانضباط والأعراف. وهي فكرة تعود بنا إلى القواعد أو القوانين الأصلية سواء للكنيسة أو بعض الأنظمة الدينية التي بدأت في التراخي. وأعتقد أن ذلك هو جوهر هذه الفكرة، وهي فكرة اقترنت، حسب التقليد العريق الذي أسميه الإصلاح 'Reform with capital 'R ، بعاملين آخرين. يتمثل الأول في تغيير الحياة الدينية في حد ذاتها نحو التقوى و/أو الانضباط الشخصي، وعلى تبني وجهة نظر ركزت أكثر على مركزية المسيحية، أما الثاني فيتمثل في الهدف الذي وصفته للتو في المتن، أي تغيير جميع المسيحيين حتى يستجيبوا لأعلى معايير التفاني والالتزام. وهذان الوجهان هما اللذان جعلا الإصلاح محركًا لتجديد حقيقي، وتغيير غير مسبوق أكثر منه مجرد عودة إلى طهرية الماضي (رغم تواتر استحضار ذلك في كثير من الأحيان). كما ساعدت تلك التطلعات أيضًا على فهم =

لقد كان ذلك أبعد ما يكون عن مجرد مرحلة انتقالية نظرًا لتكرر المحاولات من هذا القبيل. ففي البداية، تعلق الأمر بما بذلته النخبة ذاتها تجاه التراتبية الكنسية من خلال مجلس ترانت (The Council of Trent) والتحويرات المختلفة التي شهدتها الكنيسة المناهضة للإصلاح (كنيسة الإصلاح المضاد). فقد أثيرت مسألة معايير التعليم الديني شأنها في ذلك شأن مسألة معايير العبادة لدى غير المتدينين.

لكن، بعد ذلك، بُذلت محاولات مماثلة من قبل نخب أخرى، شهدت تنافسًا ظرفيًا مع التراتبية الكنسية. أما التنافس الواضح فهو ذاك الذي عرفه أولئك الذين سعوا لإعادة تنظيم المجتمعات زمن الإصلاح الديني، ومنهم خاصة زعماء الكنيسة والحكم في الأراضي اللوثرية، ودعاة النزعة الإنسانية من المسيحيين، الذين اختاروا الإصلاح وساعدوا على إنشاء مجمع للكنائس المُصلَحة، وفي مقدمتهم بطبيعة الحال جون كالفن، وأتباعهم من الروحيين الذين أعادوا تنظيم الكنيسة الإنكليزية بعد قطيعة هنري الثامن مع روما. حتى أنّ الجماهير لم تنصهر في الإصلاح إلا قليلًا وأُجبرت شيئًا فشيئًا على التكيّف مع النظام الجديد، تارة باستعمال القوّة وطورًا بالحسنى، وقد ساهم ظهور نخب جديدة في تيسير هذه المهمة.

وأخيرًا، تقف السلطات العلمانية وراء تعدد المحاولات من أجل تغيير المجتمع تحت اسم الخير الاجتماعي الذي ارتبط دائمًا، في جزء منه، بالجانب الديني من دون أن يختزله. فقد خضعت أوضاع الفقراء والمتسولين لإعادة التقييم ففقدوا بذلك الهالة الإنجيلية التي كانت تحيط بهم، إذ لم يعد يُنظر إليهم بوصفهم أهلًا للمساعدات الخيرية، بل أصبحوا جزءًا من المشاكل الاجتماعية التي يتعيّن حلها. فقد تمّ تنظيمهم ومراقبتهم وضبطهم حتى أنهم عُوملوا أحيانًا كالمساجين[1].

فلم يكن ذلك سوى وجه من وجوه «الدولة المدنية» الجديدة التي تتولى تنظيم حياة

= التوجه المستمر لهذه الحركة عبر القرون والأحقاب المختلفة.
يرى ديارمايد ماكيللوش Diarmaid MacCulloch أيضًا أن هناك تواصلًا بين الإصلاحات الغريغورية (الهلدبراندية) خلال القرن الثاني عشر وحركة الإصلاح الديني المتأخرة. حيث كان يُنظر إلى التدابير القديمة على أنها أصل هذه الحركة في اتجاه «تشكل مجتمع الاضطهاد»، «فما لا يمكن إنكاره، أنه كانت هناك محاولة لاستخدام رجال الدين في أوروبا لترقّم تنظيم مكثف وغير مسبوق للمجتمع برمته»،
MacCulloch, *Reformation* (London: Allen Lane, 2003), pp. 27–28.

(1) Bronislaw Geremek, *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, trans. Joanna Arnold-Moricet (Paris: Gallimard, 1987).

مواطنيها وفق طرق عقلانية، مع ضمان تعليمهم عبر مناهج صحيحة وانتمائهم إلى الكنائس واتباعهم نظمًا اقتصادية واقعية ومثمرة، كما تسعى أيضًا للحد من الكوارث الاجتماعية المختلفة مثلما تمَّ التحكم من قبل في الطاعون عبر الحجر الصحي وبأكثر صرامة.

فلا وجود هنا لتنافس ضرورة، حيث كان هناك دائمًا تعاون وثيق بين السلطات العلمانية وبين كنيسة ما. قام تشارلز بورروميو، كبير أساقفة الإصلاح المضاد بميلانو، بإصلاح العديد من ممارسات الكنيسة واضعًا نصب عينيه النماذج المتقدمة مثل إدانة الكرنفالات، وبعض رواسب الوثنية التي تخلط بين المقدس والدنيوي، ومنع الحيوانات من دخول الكنائس، وحظر الرقص في المقابر، وحظر الألحان والأغاني التهكمية الصاخبة... وباختصار أسس ممارسة دينية أكثر تنظيمًا وخالية بشكل أكبر «من السحر». كما شجَّع أيضًا السياسات البلدية الساعية لتنظيم وانضباط الفقراء والمتشردين.

وفي الحقيقة، تشترك جميع محاولات الإصلاح والتنظيم تلك في مجموعة من السمات: (1) اختيارية: إذ تبحث عن التدابير الفعَّالة من أجل إعادة تنظيم المجتمع وقد كان تدخلها جذريًا. (2) توحيدية: إذ تسعى كلها إلى تطبيق نموذج واحد أو مخطط واحد للجميع ولكل فرد على حدة، كما تهدف إلى استبعاد النوابت والاستثناءات والسكان الهامشيين وكل أشكال رفض التطابق. (3) متجانسة: لأنها تتدخل في صلب المجتمعات القائمة على اختلاف تراتبيتها، فإنها تسعى بصفة عامة إلى التخفيض من حدة الاختلافات، عبر تعليم الجماهير وتثقيفها حتى تتطابق أكثر فأكثر مع أسمى المعايير، ويبرز ذلك بوضوح في إصلاحات الكنيسة، ولكن كذلك في الطريقة التي تسعى من خلالها «الدولة المدنية» إلى تنظيم حياة الناس. (4) إنها ثمرة عملية «عقلنة» بمفهومها المزدوج الذي قدَّمه فيبر Weber أي هي لا تفترض استخدام متزايد للعقل الأداتي، كما في مسار حركات الإصلاح النشيطة في حد ذاتها أو في ضبط غاياتها فقط (على سبيل المثال، في المجال الاقتصادي)، وإنما اجتهدت أيضًا في سبيل تحقيق تطابق المجتمع مع مجموعة متماسكة من القواعد (وهو البعد الثاني من مفهوم فيبر للعلمانية، عقلانية القيمة).

وعلاوة على ذلك، فقد ساهمت الديناميكية المتأصلة في الإصلاحات الدينية، في نزع السحر عن العالم، وفي إلغاء المجتمع القائم على التوازن التراتبي، سواء تعلق بالنخبة أو بالجماهير، أو ذاك الذي نجده منعكسًا في الكرنفال، وفي «العالم المقلوب رأسًا على عقب». وفي الواقع يمثل العداء للكرنفال، شأنه في ذلك شأن رواسب الثقافة الشعبية،

قاسمًا مشتركًا بين الموقف الديني والموقف العلماني من إعادة تنظيم المؤسسات. فبالنسبة للنخب في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لم يمثل عالم الكرنفال، المقلوب رأسًا على عقب، موضوعًا للتسلية ولا تصويبًا مفيدًا لفخر النخبة ولا «مَنفذ هواء» (صمام أمان) ولا اعترافًا بعمق تعقيدات الحياة الإنسانية، بقدر ما كان مجرَّد صورة للخطيئة وتشجيع على اقترافها. فبدءًا من سفينة الحمقى *Ship of Fools* لبرانت Brant مرورًا بتيار كامل في الكتابة والرسم (بوش Bosch، بروغيل Breughel) دأبت الأعمال الفنية على إضفاء طابع أخلاقي على مسألة الانقلاب، وفي النهاية لم يعد مجال للهزل، فالعالم المقلوب ليس سوى هذا الذي نعيش فيه كل يوم حيث الخطيئة تُربك النظام برمته. فثمة إرادة جدية لإدانة الخطيئة والفوضى بشدة. كما كان هناك إنكار لغموض وتعقد إدانة لا لبس فيها، وهو ما يعكس محاولات دفع النخب إلى إلغاء الممارسات الكرنفالية والاحتفالية لأنها أصل الفوضى ولأنها خلط هجين بين الوثنية والمسيحية ومجال خصب لإشاعة الرذيلة. (وهو ما نُعبِّر عنه اليوم بالسياسة السليمة). ويربط ديليمو Delumeau ذلك بشكل متوازٍ بالتحوُّل الذي طرأ على المواقف من الجنون[1]: فقد كان يُنظر إليه سابقًا على أنه مصدر للفطنة وحتى للقداسة، ولكنه أضحى تدريجيًا يُنظر إليه كثمرة للخطيئة على ما في ذلك من غموض.

وما يُميِّز هذه الفترة بأكملها، التي تَعقَّب بيتر بروك Peter Burke ملامحها الرئيسة، هو اتساع الهوَّة منذ البداية بين النخبة والثقافة الشعبية، وهنا مكمن الخطورة، بطبيعة الحال. وبالعودة إلى الوراء اقتصرت بعض مكونات الثقافة، مثل الثيولوجيا والفلسفة السكولاستيكية والأدب، ذوات النزعة الإنسانية على النخب، ولكن قد يشكك المرء في أهمية أن نأخذ مثل هذا التمايز في الاعتبار في القرون الوسطى، ذلك أنه، بمعنى آخر، لم تكن هناك ثقافة شعبية حتى نتحدث عن إقصاء النخب من عدمه. فعلى سبيل المثال، كانت أنماط التقوى الشعبية متقاسمة بين طبقة النبلاء ورجال الدين وكان الجميع يشاركون في الكرنفال.

بيد أن الهوَّة توسَّعت أكثر منذ أواخر عصر النهضة إلى درجة الإقرار بأن النخب قطعت مع الثقافة الشعبية، خاصة في ما يتعلق بالإخلاص للصور في المجال الديني أو كذلك

(1) Delumeau, *Péché*, pp. 146-152.

أثناء الكرنفالات والاحتفالات الشعبية. وقد تزامنت هذه القطيعة مع تطوير النخب لمثل عليا للحياة، اعتُبرت غير متوافقة في جوهرها مع الثقافة الشعبية، مُثُلٍ عليا للتقوى في الفضاء الديني وأخرى «للمدنية» في المجال العلماني. ولم تتوقف القطيعة عند هذا الحد، بل كانت أساسًا لمحاولة إعادة تشكيل المجتمع، وإعادة تنظيم الحياة الجماعية التي كانت نتائجها مصيرية.

ذلك هو السياق الذي يتعيّن علينا أن نُنزل فيه هذا التحوُّل الذي ألغى العالم المسحور، والذي طبع الصيغ الحيوية الأولى للنزعة الإنسانية الحصرية، فقد تميّزت هذه الأخيرة بديناميكيتها، ونزوعها للتوحيد والتجانس والعقلنة، كما تميّزت، بطبيعة الحال، بمعاداتها للسحر والتوازن.

ومثاليًا يبدو من الضروري تعقُّب المسار الكامل لإعادة التنظيم في مختلف جوانبه، وخاصة في ما يتعلق بنمطي الإصلاح و«بالدولة المدنية». ولكن قبل ذلك علينا التوقف عند الخلفية التي تقف وراء المحاولات اللائكية للإصلاح، واضعين نُصْب أعيننا التصورات الفلسفية للطبيعة الكامنة خلف هذه المجهودات في التاريخ الحديث، وكذلك تطوُّر النزعة الإنسانية منذ أواخر العصور الوسطى حتى بدايات الفترة الحديثة. لأنه ساهم بشكل كبير في محاولات إعادة تنظيم الحياة والمجتمع. وأريد الآن أن أتناول هذا الموضوع.

[9]

لكن لا بدَّ من أن أسوق، أولًا، ملاحظة في ما يخص هذه الفترة ككل، فقد كانت فترة، كما بيّن ذلك ديليمو Delumeau، عصر القلق[1] والمخاوف العظيمة: خوف من السحر ومن الغرباء، ومن الفوضى، وبطبيعة الحال، من الخطيئة ومن الموت ومن الحساب. وذلك ما تأكد بعد الكوارث الكبرى التي شهدها القرن الرابع عشر كالمجاعات والحروب، علاوة عن الموت الأسود بسبب الطاعون الذي اجتاح أوروبا في ذلك العصر. وقد عُزي ذلك القلق أحيانًا، إلى تلك الكوارث فقط.

لكن، قد لا يبدو مجافيًا للصواب القول بأن الخوف قد تضاعف نتيجة التحوُّلات التي

(1) في مواضع مختلفة Delumeau, *Peur*,

حاقت بهذا المجتمع. فلا يتعلق الأمر بتباطؤ نزع السحر عن العالم فحسب، ولكن أيضًا بزعزعة استقرار المجتمع، رغم تعدد محاولات إعادة تنظيمه، وإلغاء المألوف لصالح الجديد.

غني عن التذكير أن الأثر الأول لنزع السحر عن العالم لا يتمثل في التخلص من الشياطين، ففي صيغته الأكثر راديكالية تمثَّل نزع السحر عن العالم في إلغاء كل سحر كنسي، على اعتبار أن السحر لا يكون إلا أسود. فكل سحر من عمل الشيطان، وأصبح المشعوذون والنساء الماكرات والمتطبّبون ومَن لفَّ لفّهم، مِن أتباع الشيطان.

وضمن بعض المعاني تمركزت الشياطين، بل حتى إن الطاقة الإيجابية لله بدورها تمركزت بعدما كانت متشظية بين القوى الخارقة وسحر الكنيسة. فلم يعد هناك إلا عدو واحد ألا وهو الشيطان.

لقد ساهم هذا التحوُّل أيضًا في تزايد القلق. فقد كان هناك خوف كبير من الشيطان إضافة إلى الخوف بشأن خلاصنا، فتزايد الاهتمام أكثر بمواصلة النضال في ذات الاتجاه.

فليس غريبًا أن الاضطهاد قد تفشّى خلال ذلك العصر حتى كاد يصيبنا الجنون، وبلغنا حالة من الخوف يمكن تسميتها بالذعر الاجتماعي وربما يكون «الخوف العظيم» الذي أصاب الناس إبان الثورة الفرنسية سنة 1789 مثالًا على ذلك. وعندما نحارب قوى الشر فقط عبر النظام الاجتماعي بوصفه الحصن الذي يحمينا منها، قد ينشأ خوف شديد ربما يقوِّض أسس النظام الاجتماعي، أي ما نعتبره شرط حمايتنا الذي لا غنى عنه. وهذا النوع من الخوف هو السائد في الزمن العلماني، فربما تهتز المجتمعات الحديثة بشدة عندما ينخرط شبابها في الإرهاب، لأن ذلك يضع في الميزان القواعد التي بُني عليها النظام، أو لتقول أمن الفرد. إذ يكفي أن نستحضر هنا ما حصل في عصر ماكارثي McCarthy من ردَّة فعل مفرطة ضد الأوساط الشيوعية التي كانت تحظى بثقة كبيرة حتى ذلك الحين.

وربما لهذه الأسباب المتشابهة، عرفت نهاية الفترة الوسيطة وبداية الحداثة اضطهادًا مفرطًا للمهمَّشين بما في ذلك أولئك الذين يتطلعون للعيش بسلام لا غير. كما تصاعدت مطاردة المشعوذين بشكل مطرد، ولُوحق الهراطقة بشراسة. كما تزايد الخوف من المتشردين (ولكن لا بدَّ من الاعتراف بأن هناك تحولًا موضوعيًا قد حدث فعلًا). وفي

هذا الصدد يمكن أن نفترض أن هناك قلقًا متزايدًا آخذ في التوسّع تدريجيًا بشأن الخلاص الشخصي، وهو ما يُفسِّر عنف ردود الأفعال تجاه الأخطار، كالتلوث، التي تُهدِّد ما اعتُبر بشكل غامض الحصون الأكثر قداسة لمناعة المجتمع.

سأعود إلى هذه المسألة في أواخر هذا الكتاب.

الفصل الثاني

نشأة المجتمع المنضبط

[1]

يتمثل جزء مهم من قصتنا هنا في الاهتمام المتزايد بالطبيعة، لا بوصفها مجرد تجلٍ للذات الإلهية وإنما كما هي عليه في حد ذاتها. وهو الاهتمام الذي نعثر عليه في العلم (خاصة مع الاهتمام المتزايد بأرسطو من جديد في القرنين الثالث عشر والرابع عشر ميلادي)، وفي الفن (على مستوى «واقعية» غيوتّو Giotto الجديدة بالخصوص حيث تكاد تعكس لوحاته الأشخاص المحيطين به ممن يعايشهم عن قرب)، وفي الأخلاق (مع استئناف الأخلاق الطبيعية التي كان يقول بها بعض الأقدمين مثل أرسطو والرواقيون). وقد مرَّ هذا المسار الذي بدأ يستعيد مكانته من جديد بمراحل عديدة. إنه وجه من وجوه «نهضة القرن الثاني عشر ميلادي» الأكثر أهمية. بيد أن هذا الاهتمام بالطبيعة عرف تعبيرات مختلفة لدى أصحاب النزعة الإسمية Nominalistes في القرن الخامس عشر ميلادي، وكذلك لدى أصحاب النزعة الإنسانية Humanistes في عصر النهضة. وقد لعبت الثورة العلمية التي أعقبت التحوُّل الغاليلي-النيوتني في القرن السابع عشر ميلادي دورًا حاسمًا في ذلك واستمر إلى العهود اللاحقة.

ويبدو اقتران هذا المسار بحركة العلمنة الحديثة جليًّا اليوم. وكما بيّنت ذلك أعلاه، وفقًا للطريقة الأكثر شيوعًا لسرد هذه القصة، بدأت العلمنة عندما بدأ الناس يهتمون بالطبيعة وبالمحيط الذي يعيشون فيه، و«لأجل ذواتهم»، لا بوصف ذلك كله تجلٍ للقدرة الإلهية. فإذا كان الناس قبل ذلك يتمثلون ويتصورون الطبيعة أو الحياة البشرية وفق هدف واحد، فإن هدفهم اليوم تضاعف، وقد قطعوا خطوة أولى في الاتجاه الذي قادنا إلى ما نحن عليه لما بدأوا يهتمون أكثر فأكثر بالطبيعة في حد ذاتها (بما هي طبيعة فحسب)، وقد

تنامى هذا المنظور تدريجيًا بقدر تقهقر المرجعية الإلهية، حتى قيل عنهم أنهم ذوو نزعة إنسانية حديثة محضة أو علمانيون على أقل تقدير. وبطبيعة الحال فإن هذه القصة تنطوي على فكرة أساسية مفادها أن هذه المحطة النهائية ينبغي أن تكون بداهةً هي الأمثل، لأن الاهتمام فيها سيتركز على الطبيعة بما هي طبيعة فحسب، بمعزل عن كل مرجعية خارجة عنها ما عدا نحن البشر باعتبارنا المرجعية الوحيدة المعقولة. وما كان لهذا ألا يرى النور وإن استغرق وقتًا طويلًا من دون مقاومة، خطوات إلى الأمام وأخرى إلى الوراء، ولكن إجمالًا أصبح مع مرور الوقت واقعًا لا سبيل للاعتراض عليه.

إن النظرة الأحادية هي الأخرى من جنس قصة «الطرح» التي ناقشتها في آخر المقدمة (الصفحة الأخيرة). نحن بحاجة فقط لتنحية المرجعية الإلهية جانبًا، والاهتمام بالطبيعة في ذاتها قصد تسخيرها في ضوء مصالحنا كما يتجلى ذلك في الموقف «الطبيعاني».

تبدو هذه الطريقة في معالجة الأمور معيبة، فالقصة الحقيقية تبدو أكثر إثارة للاهتمام من ذلك بكثير. فلعل أبرز عيوب تلك الطريقة الأساسية أنها تضع الاهتمام بالطبيعة في ذاتها منذ البداية في تعارض مع المرجعية الإلهية، بينما لم يكن الأمر كذلك في الواقع، حيث كان هناك دائمًا توازٍ متوازن بين المرجعيتين، كما هو الحال بالنسبة للتوليف بين الأرسطية الجديدة والمسيحية الذي أخذ شكله الأكثر تأثيرًا وشهرة في فلسفة توما الأكويني. وقد أدى ذلك إلى ما يمكن تسميته تمكين الطبيعة من آليات تفسير ظواهرها ذاتيًا في استقلال تام عن أيّ قوة خارجة عنها، بحيث أصبح بإمكاننا النظر إلى الأشياء من حولنا انطلاقًا من طبيعتها الخاصة، وهي في سعي دائم للتجسُّد في أشكال معينة، وبالتالي تنزع إلى نوع من الكمال الذي يخصها. كما أنها مدعوة إلى الكشف عن نوع آخر من الكمال في علاقة بالنعمة لكن ذلك البعد لا يلغي أو يرمي عرض الحائط كمالها الطبيعي الكامن فيها، بل إنه يساعد على بلوغه.

ولكن النظر للأشياء من زاوية كمالها الطبيعي، على الرغم من أنه يضع دور النعمة بين قوسين، لا يترتب عنه بالضرورة الاستغناء عن الله. فلما كانت الطبيعة من صنع الله فإنها تمنحنا دليلًا آخر لتعقب أثر الله فيها، فدقة انتظامها تشهد على عظمته ودقة صنعه. وهذا ما جعل توما الأكويني يقول: «بناء على ذلك من ينتقص من كمال المخلوقات كأنما ينتقص من كمال القدرة الإلهية»[1].

(1) Aquinas, *The Summa Contra Gentiles*, trans. The English Dominican Fathers (London: Burns Oates & Washbourne Ltd., 1928).

يعلم الجميع، طبعًا، أن الأمر يتعلق هنا بالمذهب. إن الفرق بين المقاربة الأحادية وبين المقاربة التي أتبناها هنا يكمن في أن مقاربتي تنسجم مع مسألة مدى جدية اتخاذ مثل هذه المقاربة كحافز للتغيير. يمكن القول بأن الانجذاب الطبيعي فقط لوجهة النظر المعقولة بدأ يتشكل فينا كانطباع قائم بذاته. لقد مثل تمكين الطبيعة من آليات تفسير ظواهرها في استقلال تام عن أيّ قوة خارجة عنها خطوة أولى على احتشامها على درب نفي كل قوة فائقة للطبيعة. وبطبيعة الحال لم يكن الناس عصر ذاك قادرين على تمثل الطبيعة بهذه الصورة، ولا التعبير عنها من خلال هذه المصطلحات، فقد كان لديهم أسبابهم التي يرونها مقبولة لأن يردوا كل ما يحدث إلى الله. ولكن لعب الاهتمام المتزايد بالطبيعة بما هي طبيعة فحسب دورًا حقيقيًا وрياديًا في اتجاه التخلي عن المرجعية الإلهية.

ذلك ما أُريد الاعتراض عليه. ولكن حتى نفسح المجال لمعالجة هذه المسألة هنا، علينا أن نأخذ بعين الاعتبار سمة بديهية ميَّزت الوضع آنذاك والآن، وربما هي التي جعلت الأمور تشتبه علينا. فحتى في «عصر الإيمان»، لم يكن حجم الإخلاص هو نفسه لدى جميع المتدينين. وبالفعل لنا أن نتساءل عما إذا كانت نسبة السكان شديدي الإخلاص غير ثابتة إلى حد ما أيًا كانت طبيعة الروحية السائدة في أي عصر من العصور. ليست المشكلة في الإيمان إذن. يُفترض أن الشخص الذي استخدم خبز القربان المقدَّس تعبيرًا عن حب سحري، يتمتع ببعد نظر ولو نسبي حول سلطة التقديس. ولكن مستوى الإخلاص أو «الاعتماد على الله كمرجع» ليس واضحًا تمامًا.

وبالمثل، يمكن أن تكون لوجهات النظر التي تقول باستقلالية الطبيعة سلسلة كاملة من المعاني. كما يمكن أن يكون ما نتأمله فيها أو ما نتعلمه منها جزءًا من مشاريع متنوعة، على طول الطريق بدءًا من تمجيد الله حتى نبلغ أنجع وسيلة للقيام بهذه الأمور مرورًا بالتفكير الأخلاقي والتقدير الجمالي. وعليه لا يمكننا الحديث هنا عن هدف واحد.

إن السؤال المثير للاهتمام هو، ما الهدف (أو الأهداف) الذي كان (التي كانت) مهيمنًا (مهيمنة)؟ ما الذي يُفسِّر هذا التحوُّل في اتجاه الاستقلالية؟ لماذا التركيز على هذا العامل من بين جميع العوامل الأخرى التي أدَّت إلى ذلك؟ ما الذي يُفسِّر استمرار أثره؟ ما هي المعاني التي نقدِّر أنها مناسبة أو أنها الأفضل؟ بطبيعة الحال ليس ثمة ما يبرر هنا ولا في

** ورد باللاتينية في
M.-D. Chenu, *La Théologie au XIIe Siècle* (Paris: Vrin, 1957), pp. 25_26.

أي مستوى آخر البحث عن سبب واحد، ولكن أريد أن أُبيِّن أن المعاني التي تتضمن اعتماد الله كمرجع لعبت دائمًا دورًا مهمًا جدًا.

ومن الواضح أن رجال الدين من المدرسيين قد مهدوا الطريق لهذا التحوُّل مستفيدين في ذلك من أعمال توما الأكويني. فالنظرة الأحادية لا يمكن لها أن تأخذ في الاعتبار بشكل جدّي الطريقة التي تسمح بأن يكون للطبيعة القائمة بذاتها إخلاصها الخاص بها. وفي الحقيقة، قد يفتح هذا الأمر الباب على مصراعيه أمام تصارع أنواع مختلفة من الإخلاص، ولهذا السبب يُفترض لأي تغيير في هذا الاتجاه أن يواجه مقاومة (وذلك ما ينبغي)، كما يُفترض أن يكون عرضة لانتقادات عنيفة كما لو كان إفكًا وإثمًا لكن ذلك لم يحدث يقينًا.

ومن بين الصيغ المختلفة للإخلاص يمكن أن نذكر تلك التي تركز على الأشياء بوصفها موضع أعمال الله وآياته العظيمة. وتنهل هذه الطريقة بشكل موسَّع من الكتابات المقدَّسة كما تنهل أيضًا من المعجزات والآيات التي حدثت منذ الأزمنة التوراتية بدءًا من الاعتقاد بوجود ترابط بين الخبز والمن الذي أُنزل في الصحراء، إلى طقوس عيد الفصح اليهودي وإلى العشاء الأخير وإلى المائدة السماوية[1]. والتركيز على دورها في تمثل تجليات الله لا يترك أي مكان للنظر إليها في طبيعتها في ذاتها من حيث هي خاضعة في وجودها لانتظامية مجردة من هذه التجليات. كانت تلك هي الروحية التي اتبعها على نطاق واسع الرهبان المدرسيون في القرون الوسطى العليا التي ركَّزت، كما ركَّزوا هم أيضًا على الأسفار المقدَّسة، وعلى التأويل المجازي للأحداث التي تُروى عنها.

وما نفتقده هنا هو معنى الكون ككلّ منظم، الكوسموس أو الكون بأسره universitas mundi، كما أطلق على تسميته. ويمكن القول بأن واحدة من صيغ الإخلاص ركزت على تجليات خطاب الله في حين ركزت أخرى على اللغة محكمة الترتيب الرائعة التي تجعل تلك التجليات ممكنة. أن ندفع بهذه الصورة عن الله إلى الأمام فذلك شأن أولئك الذين يتبعون الصيغة الأولى حتى يبدو أن الصيغة الثانية تقلل من شأن قدرة الله ومعجزاته بحيث يبدو الله كما لو أنه لا يستطيع استعمال لفظ في معنى جديد. أما بالنسبة لأولئك الذين يتَّبعون الصيغة الثانية، فيبدو أتباع الصيغة الأولى وكأنهم تغافلوا عن واحدة من أعظم

(1) Cf. Chenu, *Théologie*, p. 184.

معجزات الله، وهي خلقه لكل شيء في أحسن تقويم ووفق ترتيب وتدبير محكمين[1]. وقد ظهر هذا في استخدام هونوريوس دي أوتون Honorius of Autun لصورة عن العالم كما لو كان آلة قانون موسيقية ضخمة (شبيهة بالقيثارة):

> لقد خلق الصانع الأعظم الكون كآلة قانون موسيقية ضخمة خيوطها متناغمة بصورة تبعث على الروعة رغم تمايز أصواتها[2].

وغني عن القول إن استقلالية الطبيعة بالنسبة لأتباع الصيغة الثانية لا تنطوي بأي معنى على استبعاد المعاني الرمزية أو المجازية للأشياء. وهكذا يجب أن تفهم تلك المعاني فقط في سياق النظام المتناغم. وتقترب تجليات الخطاب من لغة محكمة البناء نحويًا ومعجميًا. وكون الأشياء ذات طبيعة ثابتة فإن ذلك لا يمنعها من أن تحمل علامات تحيل إلى الله، وهذا ما نعثر عليه في قول هيوجز القديس فيكتور Hugues of St. Victor: «إن العالم المحسوس بأسره أشبه ما يكون بكتاب خطته يد الله»[3].

هكذا تكون لاستقلالية الطبيعة مصادرها الروحية الأصيلة والنافلة على غرار «الواقعية» الجديدة في الرسم والنحت. وغالبًا اعتبرت الواقعية كما لو كان من لواحق تلك المصادر. إن لوحة العذراء والطفل تعكس الملاحظة الواقعية في النماذج المعاصرة، وتشهد على حضور التجسيد كثرة وفردًا في الرسوم الدينية، فما يتم تجسيده ليس مجرد بعد كوني ومعياري للشخص أو الكائن المعني، كما هو الحال بالنسبة للتمثال المثير للإعجاب للسيد المسيح معلّم الناس كافة على قبب الكنائس البيزنطية، ولكن سمات الحياة الفردية للأشخاص بدأت في الظهور. ويُنظر إلى ذلك، في كثير من الأحيان، على أنه ظهور لدافع أكثر من ديني بالتوازي مع أغراض دينية[4].

---

(1) تتحدث الآن عن بنيات ثقافية متطورة جدًا ولكن يمكن أن نلاحظ وجود تماثل مع العالم المسحور كما عاشه الناس العاديون حيث لا تترك الأولوية للأفعال المتبادلة موضعًا لفهم الأشياء استدلاليًا انطلاقًا من انتظام القوانين المتحكمة فيها.

(2) M.-D. Chenu, *Nature, Man, and Society in the Twelfth Century: Essays on New Theological Perspectives in the Latin West,* trans./ed. Jerome Taylor and Lester K. Little (Chicago and London: University of Chicago Press, 1968), p. 8

عن الأصل اللاتيني

Liber XII Questionum, c.2, P.L., 172, 1179, in Chenu, *Théologie*, p. 24.

(3) المصدر نفسه ص 117، عن الأصل اللاتيني نفسه، ص 170.

(4) انظر مثلًا:

W. Ullman, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (New York: Barnes and Noble, 1966), pp. 300 ff.

ولكن مرة أخرى يبدو التباين في غير محله هنا. وبصرف النظر عن تأثير إدراك الطبيعة بوصفها كلًا منظمًا على الفنون البصرية، يمكننا أن نعثر على أسباب روحية أخرى لهذا التغيير في القرنين الثاني عشر والثالث عشر.

مع أن الروحية الرهبانية في القرون الوسطى العليا كانت تميل إلى التركيز على الدير كفضاء للحياة القريبة جدًا من الحياة الرسولية[5] بقيادة أقليات اعتزلت العالم، فإننا نلاحظ أن تحرّكات الناس العاديين في بدايات القرن الثاني عشر كانت تستصرخ نمطًا جديدًا من الوجود الرسولي ضمن العالم، بل وبالنسبة للعالم. ويتطلب هذا النمط انبثاق نمط حياة جديدة عن العالم وتبشّر به، نمط حياة رسولي (أملته جزئيًا تلك التحركات) بالمعنى الذي اكتسبه هذا اللفظ (أو استعاده). وفي نهاية المطاف تحوّلت بعض التحركات إلى ضرب من الهرطقة كتلك التي قادها بيتر والدو Peter Waldo في حين ثوّرت أخرى حياة الكنيسة ممثلة خاصة في التنظيمات الجديدة التي أسسها فرنسيس ودومينيك Francis and Dominic[6].

قد يكون هذا التحوُّل الجديد مقترنًا بالتطور الروحي الذي تحدثت عنه أعلاه، حيث تنامى خلال هذه القرون الإخلاص إلى المسيح الإنسان، وإلى معاناة المسيح، قبل الإخلاص إلى دينونة المسيح (وهو ما تعكسه على سبيل المثال صورة السيد المسيح معلم الناس كافة) الذي ساد قبل ذلك في العالم المسيحي اللاتيني. وهذا ما تعكسه أيضًا الندبات التي قال القديس فرنسيس أنه تلقاها من المسيح على سبيل المثال. إن الإجهاد الذي أصاب المسيح الإنسان جراء المعاناة يتناسب بداهة مع تطلع البشر في عصرنا إلى عودة المسيح لتخليصهم من معاناتهم. والمهم أن يكون المسيح بيننا أخًا كان أو جارًا، فالأمر يتعلق بوجهين لذات الفكرة الرائدة.

ذلك هو الاتجاه الروحي الجديد الذي نعنيه هنا على وجه الدقة. ومن الموضوعات الرئيسة في المسيحية، كالإيمان في تجسّد المسيح، التي ما انفكّت تتكرر في التاريخ المسيحي في صيغ مختلفة: التطلع إلى عودة المسيح إلى الناس ولأن يكون بينهم، إلى أولئك الذين همّشوا أو حرموا من الحصانة الروحية في ما مضى، وخاصة إلى الفقراء.

(5) انظر مناقشة النموذج الرهباني للحياة الرسولية في:
Chenu, *Nature, Man, and Society,* pp. 226-233.

(6) انظر المصدر نفسه، الفصل العاشر.

وتهدف هذه التحركات الجديدة لنقل مركز الثقل في «الحياة الرسولية» من الدير إلى الفضاء العادي، ولا سيما في الفضاءات الجديدة في المدن حيث التجار والحرفيون والمعوزون أيضًا. ولم يكن ذلك صدفة فلقد كان والد والدو كما كان والد فرانسيس من الحرفيين.

لذلك ليس غريبًا البتة أن تلفت محاولة التبشير بعودة المسيح للعالم، العالم الدنيوي، العالم المدنس فيما مضى، الانتباه من جديد إلى هذا العالم. وهذا فرض من جهة رؤية جديدة للطبيعة، كما هو الحال في الروحية الفرنسيسكانية التي ترى أن حياة الله تتجلى في الكائنات الحية وغير الحية التي تحيط بنا، ومن جهة أخرى الاهتمام بالناس العاديين.

ويمكننا أن نضيف الناس العاديين في فرديتهم على اعتبار أن جانبًا مهمًا آخر من الروحية الفرنسيسكانية ركز بكثافة على شخص يسوع المسيح. وهذا الضرب من الإخلاص، كما يقول لويس دوبري Louis Dupré، ينتهي بتدشين «منظور جديد للخصوصية الفردية للشخص». وعلى المستوى الفكري، استغرق هذا الأمر وقتًا طويلًا لتمهيد الطريق أمامه انطلاقًا من كتابات كبار المفكرين الفرنسيسكان من أمثال بونافنتورو دون سكوت وأوكام، لكنه انتهى بإعطاء وضع جديد للفردي بوصفه شيئًا أكثر من أن يُختزل في مجرد تعيين للكوني. وتعني المعرفة التامة بالأشياء، استيعاب «صورتها الفردية»، هويتها الفردية المتعينة الآن وهنا، («هو-هو الآن وهنا»، هايكسايتاس haecceitas) بلغة سكوت»[1].

على الرغم من أنه لم يكن لدينا إلمام واضح بهذا في ذلك العصر، فإننا بعد فوات الأوان، ندرك أن هذا الأمر مثل نقطة تحوُّل رئيسة في تاريخ الحضارة الغربية، وخطوة مهمّة نحو الاعتراف بأسبقية الفرد التي مثلت سمة غالبة في ثقافتنا. ولكن بطبيعة الحال، ما كان لهذا أن تكون له أهمية قصوى إلا لأنه مثل أكثر من مجرد تحوُّل فكري انعكس في إبداع مصطلحات مدرسية جديدة يتعذر نطقها، لقد كان في الأصل ثورة في الإخلاص، في التركيز على الصلاة والحب: النموذج الإنساني الفردي، الله-الرجل، وحده القادر على أن يجعل إنسانية الآخرين كافة قابلة لأن تُعرف حقًا، وأن تُفصح عن نفسها بشكل أكثر وضوحًا.

(1) Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), pp. 36-41.

وهكذا ليس من قبيل المصادفة، في ما يبدو، أن تتجلى أولى انعكاسات هذا التركيز في الرسم في جداريات غيوتو في كنيسة أسيزي. إن هذا الاهتمام بتنوع وتفصيل ملامح أناس معاصرين حقيقيين لم يتطور بالتوازي مع وجهة النظر الدينية من الرسم وخارجها، إنه ينبع من موقف روحي جديد من العالم.

لقد حدَّدتُ اثنين من الدوافع الروحية لتجدد الاهتمام بالطبيعة بوصفها مستقلة: الإخلاص لله بوصفه خلق الكوسموس المنظم وأحكم تدبيره حيث تشهد مختلف مكوناته على حضور معجزات الله وآياته في أدق تفاصيله (وهذا ينطبق، بطبيعة الحال، على الكائنات البشرية خاصة، ولكن ليس عليها فقط)، وتحوُّل في موقف الإنجيليين الجدد تجاه العالم على أساس الاعتقاد في عودة المسيح بين الناس. ومن الواضح أن ثمة توافقًا تامًا بين هذين الوجهين. وتدعونا الحركة الإنجيلية في اتجاه المجتمع أو في اتجاه فضاء لم يطله الإنجيل في ما مضى بالشكل المطلوب، بما هي كذلك إلى أن نرى كيف أن الله حاضر دائمًا في حياة من نتوجه لهم بالرسالة التبشيرية ليخاطبهم مباشرة. وإن أقصى ما يتعيّن على المبشرين فعله باستمرار، بعد حركة الإصلاح الديني، هو محاولة تكييف الإنجيل مع ثقافة وتقاليد الشعوب التي يدعونها إلى قيمهم التبشيرية. ونلاحظ في التبشير الإنجيلي بصفة عامة أن على المبشِّر بذل قصارى جهده للاقتراب أكثر من المعنيين برسالة التبشير واحترام نمط حياتهم لكسب ثقتهم واهتمامهم حتى لا يشعرون بتفوقه عليهم، حتى يبدو ذلك كما لو كان من بركات الإنجيل. ومرة أخرى، ليس من قبيل المصادفة أن تصدر إحدى الصياغات ذائعة الصيت للفهم الجديد للطبيعة بوصفها مستقلة عن أعضاء تنظيم رهباني عُرف رسميًا باسم تنظيم الرهبان المبشرين.

لم يكن ظهور هذا التوجه المزدوج الجديد غريبًا اعتبارًا للتطور الاجتماعي في تلك القرون، فقد ساعد خاصة على تنمية الأوساط الحضرية الجديدة المتحررة نسبيًا من البنى الإقطاعية للمجتمع التي طوَّرت الفضاءات الجديدة للحكم الذاتي، المدينة، النقابة، الجمعية، وبإحساس جديد بالارتباطات الجانبية التي بإمكانها أن تتجاوز حدود المحلية. وبالفعل، فإن التنظيمات الجديدة التي تكوَّنت على وجه التحديد من المبشِّرين المتجوّلين، ساهمت بقوة في توسيع دائرة هذا الشعور بالارتباط ليشمل جميع أنحاء الريف. حتى أصبحت تلك التنظيمات بمنزلة القنوات التي تبث الأفكار والصور، والإحساس بالارتباطات التي توحِّد بين الأفراد حيثما كانوا. وكان الرهبان المسافرون

بمعنى ما بمنزلة وسائل الإعلام والاتصال التي ينتشر من خلالها المتخيّل الاجتماعي للعلاقة البينذاتية بين الناس العاديين بشكل مكثف حتى اختراع الطباعة التي ساهمت في تكثيف هذه العملية أضعافًا كثيرة، وأحدثت فيها نقلة نوعية[1].

ولكن لفهم الأساس الاجتماعي لا يعني بالضرورة أن نُقلل من أهمية الدوافع الدينية محور اهتمامنا هنا. فالاهتمام المتزايد من جديد بالطبيعة ليس خطوة خارج الرؤية الدينية ولو جزئيًا، بل كان طفرة داخل هذه الرؤية، ومن هنا كان لا بد للنظرة الأحادية العلمانية الحديثة ألا تتمادى إلى ما لا نهاية له. وأقترح بدلًا من ذلك مقاربة عديدة الاتجاهات، حبلى بالتحوُّلات، غنية بالنتائج غير المقصودة. فاستقلالية الطبيعة في نهاية المطاف (بعد عدد متزايد من التحوُّلات التي ما زالت مستمرة إلى الآن) أسدت خدمة كبيرة لصالح النزعة الإنسانية الحصرية ولا شك في ذلك، كمن يصب القمح في المطحنة. أما أن نعتبر ذلك خطوة في هذا الاتجاه ففيه تجنٍّ ومجانبة للصواب على نحو عميق. فقد كان لهذا التحوُّل معنى مغايرًا تمامًا لما كان عليه الحال ذلك الوقت، وفي ظروف أخرى ربما ما كان له أن يتصادف مع المعنى الذي نعثر عليه لدى المؤمنين اليوم.

هناك طريقة أخرى للوصول إلى هذه النقطة التي أحاول أن أهتم بها هنا والتي تتمثل في القول بأن الاهتمام بالطبيعة في ذاتها في الدراسات العلمية، أو في الإبداع الجمالي، أو في التفكير الأخلاقي، ليس هو نفسه. ويمكن أن يكون شيئًا مختلفًا جدًا بحسب الخلفية النظرية التي تحدد كيف ينبغي أن تظهر لنا أشياء الطبيعة. تحيل الجملة الأخيرة على تصور هيدغر بل لعلي أقصده مباشرة. فقد أثار هيدغر مسألة «معنى الوجود»، وهي عادة مسألة يقل الحديث في شأنها، وكذلك الخلفية النظرية التي تتحدد وفقها الكينونات، وهي خلفية تتغير من حقبة إلى حقبة.

غني عن القول في زمننا هذا أن أشياء الطبيعة موجودات مخلوقة تُبيِّن ضمن بعض الوجه حقيقةً أنها صنيعة يد الله. وكما كان يقول هيدغر دائمًا، كانت الكينونات توصف في القرون الوسطى بشكل رئيس على أنها «حادثة». ويبدو أنه فكَّر أساسًا في الحقبة المدرسية التي خصَّها بأول أعماله. ولكن في الواقع، كما رأينا، كان هناك أكثر من سياق لفهم هذا الوصف الرئيس. إن اعتبار الأشياء بمنزلة مواضع عجائب تجلّي القدرة الإلهية يفترض

(1) انظر مناقشة هذه المسألة في
Chenu, *Nature, Man, and Society*, chapter XI.

أيضًا اعتبارها كمخلوقات، لكن رؤية الأشياء على هذا النحو تبدو مختلفة تمامًا عن وجهة النظر التي تدمجها ضمن الكوسموس المنظم.

أما الآن، فمن المهم بالنسبة لقصتنا أن إطار تلك الأوصاف قد تطوَّر أبعد من ذلك وفي اتجاهات مختلفة. سبق أن أشرت إلى تأثير الفن البصري في التحوُّل الجديد في تصورنا للعالم. لكن الرؤية المتصلة بالطبيعة بوصفها نظامًا منتظمًا، وبوصفها كوسموسًا موحدًا ومتماسكًا يبدو أنها أيضًا بدأت تشق طريقها كمقاربة ممكنة مع مرور الوقت. والفن الذي لا يزال يعتبر الأشياء كمواضع تتجلى فيها قوة متعالية، لا يحتاج لأن يهتم بمكانة تلك الأشياء في علاقتها بنظام متماسك. ليست المسألة في مدى تناسب الرؤوس مع الأجساد أو الشخصيات مع خلفية الصورة. أما مع فن الرسم في القرن الخامس عشر، وخاصة مع فن الرسم المنظوري، فقد أصبح بإمكاننا أن نرى الأشياء تمتد في فضاء واحد متماسك بشكل واضح[1]. هذه الطريقة الجديدة في محاكاة الطبيعة تتنزل بوضوح في سياق فهم مختلف تمامًا لما يكون الشيء ولما هو مهم في الشيئية.

تماسك الفضاء يعني وجوبًا تماسك الزمن أيضًا. ففيما مضى، كما ناقشنا في مواضع أخرى، كان مفهوم الزمن معقدًا. فكما أنه يوجد زمن علماني، زمن الوجود «الزمني» العادي حيث تحدث الأشياء على نحو متعاقب الواحد تلو الآخر وعلى نفس الوتيرة، توجد أزمنة عليا وأنماط من الأبدية. فقد كان هناك ما سمَّيته الأبدية الأفلاطونية التي تُحيل على عالم المثل (الماهيات/ الجواهر) الذي لا يتغيَّر أبدًا بحيث لا تعدو أن تكون النسخ المتدفقة إلا صورًا باهتة عنها. كما كانت هناك أبدية الله، حيث يقوم الله شهيدًا على تدفق التاريخ والزمن المستمر في آنيته. وكان هناك أيضًا زمن الأصول، زمن أعلى يتعلق بالأحداث التأسيسية الأصلية يمكننا الاقتراب منه دوريًا في بعض المناسبات العظيمة.

كما تُشير إلى ذلك الجملة الأخيرة، يشهد وعي الزمن على أن هذه الأنماط العليا من الزمن تبدو كما لو كانت مغروزة في الزمن العلماني ومتداخلة مع النظام البسيط والمتماسك للزمان والفضاء العلمانيين. وعلى هذا النحو يمكن لحدثين متباعدين جدًا في الزمن العلماني أن يتقاربا كلما كان أحدهما قريبًا من زمن الأصول. من ذلك مثلًا تستحضر عشية عيد القيامة الزمن الأصلي لعيد الفصح أقرب من آخر يوم من صيف السنة الماضية

(1) John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Atheneum, 1993), pp. 219 ff.

على الرغم من أنه الأقرب حسب الزمن العلماني وحده. فحسب الطوبولوجيا يقترب العشاء الأخير جدًا من عيد الفصح الأصلي في مصر رغم أن دهورًا تفصل بينهما في الزمن العلماني، وهكذا دواليك.

ولكن عدم التجانس في الزمن يترتب عنه عدم تجانس في المكان. بعض الأماكن المقدَّسة مثل كنيسة أو مزار أو موقع مخصص للحج، هي الأقرب للزمن الأعلى من الأماكن العادية التي نرتادها كل يوم. ولكي نتبيّن حقيقة هذا التعقيد، أو بالأحرى لتتبين حقيقة هذا التراتب المعني هنا، يتعيَّن على المرء أن يُعطِّل الفضاء، أو ألّا يحاول أن يجعله متماسكًا، وهذا الأخير هو الخيار الذي كرّسه التقليد الإبداعي، الذي كان له الأثر البالغ على الرسوم الجدارية في الكنيسة في عصر ما قبل النهضة.

إلا أن الخيار الأول تكرَّس عندما كان التماسك مطلب الإبداع الفني في الرسم، وهو ما تشهد عليه بعض اللوحات في العصر الباروكي الكاثوليكي كما في لوحة القيامة للرسام تينتوريتو في معهد دي سان روكو، التي تعكس ظهور شخص المسيح من قبر في منطقة الانقطاع الحاد عن بقية اللوحة حيث الحرّاس. وفي ذلك، مثال جيّد عن الكيفية التي عاد من خلالها المعنى الديني العميق ذاته للظهور في صيغة مختلفة تمامًا بعدما تم الاعتراف باستقلالية الطبيعة.

هناك سلسلة أخرى من التحوّلات التي نحت تراكميًا بالوصف الرئيس للعالم على أنه «حادث» في اتجاه مختلف جلريًا، وهو الأهم بالنسبة لقصتنا. وقد شهد هذا الاتجاه بدايته مع الثورة الإسمانية ضد فكرة توما الأكويني حول استقلالية الطبيعة المهيمنة آنذاك. ومرة أخرى، كان الدافع الأساسي لاهوتيًا. وإذا كان مفهوم أرسطو للطبيعة فيما يبدو يحدد لكل شيء كماله الطبيعي، وخيره الخاص، فكيف لشيء ما أن يكون مستقلًا عن إرادة الله وهو الذي خلقه. فهل يا ترى أن الله اكتفى بخلق الشيء ثم تركه وشأنه من دون أن يحدد خيره؟ ألسنا نميل إلى القول بأنه لمّا كان الله الكائن الأسمى خيرًا فإنه يلزم عن ذلك ضرورة أنه لا يريد إلا الخير. أفلسنا مرغمين على أن نريد الخير (خ) لشيء ما (ش) لأن (خ) هو الخير الطبيعي لـ(ش).

فكيف إذا كان (ش) المعني هنا هو الكائن البشري. يبدو إذن، وكأن الله ليس له من بد إلا أن يريد الخير للبشر بحسب ما تسمح به طبيعتهم وقد خلقهم. ولكن هذا يبدو بالنسبة

لبعض المفكّرين محاولة غير مقبولة للحد من سيادة الله. فتحديد الخير يبقى دائمًا من مشمولات الله وله مطلق الحرية في ذلك. فلا خير إلا ما أراده الله على أنه كذلك. فليس الله هو الذي يريد الخير مرغمًا (طالما أن الطبيعة هي التي تحدده). ذلك هو الدافع القوي الذي يقف وراء رفض أوكام وأتباعه «واقعية» الجواهر/ الماهيات.

إننا هنا إزاء وجه آخر مهم جدًا من هذا البعد في التفكير البشري برمته. إن هذا الإطار الذي يتحدَّد في صلبه معنى الوجود على علاقة لا فقط برؤية ما للعالم، ولكن أيضًا بفهم منزلة الفاعل فيه. تشهد واقعية الجواهر على المأزق الذي يجد فيه الفاعل نفسه كلما تصوَّر الفعل قياسًا إلى مثل (جواهر) ينبغي لها أن تدرك في الأشياء أولًا. وفي مقابل ذلك، يتصل الفاعل الأسمى، حسب الإسمانية، وهو الله بالأشياء بكل حرية ليتصرّف فيها وفقًا لمقاصده المستقلة بذاتها.

لكن إذا كان هذا ما يحدث حقًا، فمعنى ذلك أننا نحن بني البشر، الفاعلين المخلوقين والتابعين، يتعيّن علينا أن نتصل بالأشياء لا عبر مُثل معيارية كامنة فيها، وإنما من خلال أسمى غايات خالقنا. ألا إن غايات الأشياء سُخِّرت من أجلها خارجة عنها. تلك هي إحدى أهم السمات الأساسية للعقل الأداتي.

والآن نحن نعلم أولًا، بطبيعة الحال، أن ذلك إنما سُخِّر خدمة لمقاصد الله حتى حدث تحوُّل جديد في فهم الوجود استبعدت فيه كل غاية في ذاتها ولم يعد فيه للعلة الغائية أيّ اعتبار، ولا مكان فيه إذن إلا للعلة الفاعلة دون سواها، ومن هنا جاء ما يسمى «ميكنة صورة العالم». وهذا بدوره فتح الطريق أمام رؤية علمية للعالم يتوقف فيها صدق فرضية ما على مدى الأثر الذي تُحدثه فينا، وكانت تلك وجهة نظر بيكون Bacon تحديدًا.

وهذا معناه أننا إزاء تحوُّل جذري سيما أننا لا نزال في مجال «الحدوث» ENS creatum أي أن العالم من خلق الله. وعلاوة على ذلك، عالم منظور إليه ككل منظم. ولكن من هنا فصاعدًا لم يعد النظام معياريًا، بمعنى أن العالم يعرض تعيينات (الأكثر أو الأقل نقصانًا) من نظام مثل معيارية ينبغي أن نقتدي بها، فلقد أصبح العالم بدلًا من ذلك بمنزلة ميدان شاسع تتبادل مكوناته التأثير في ما بينها حتى لكأنه صُمِّم، ضمن بعض الوجوه، من أجل تحقيق نتائج بعينها.

إنها غايات خارجية، بمعنى أننا لا يمكن أن نفهم الأشياء كما لو كانت مثلًا معيارية

علينا أن نعمل وفقها. ولكننا نستطيع إدراك المقاصد إن كنا قادرين على تبيّن أن ما ينتهي إلى ميكانيكية من هذا النوع صُمِّم بإتقان من أجل تلك المقاصد. لا يوجد مثال معياري، ولكن الأشياء ستعمل بسلامة عندما تُسخَّر من أجل تحقيق نتائج بعينها.

تك النتائج أعدّها الله. ذلك ما تعلمناه إما من الكتابات المقدسة، أو من خلال معاينة مخلوقاته. وما علينا إلا أن نسعى جاهدين لتعقب تلك المقاصد ومن ثم الالتزام بتحقيقها.

إن معنى الحياة الإلهية في هذا العالم يختلف تمامًا عمّا كان عليه الأمر في الكوسموس الأرسطي المنظم كما يقول به توما الأكويني، أو في النظام التراتبي للعالم الذي يُنسب عادة إلى ديونيزوس، فلم تعد المسألة مسألة إعجاب بالنظام المعياري حيث تتجلّى الذات الإلهية من خلال العلامات والرموز، وإنما بالأحرى عالم يسكنه فاعلون تحكمهم عقلانية أداتيه قادرة على أن تدعم النظام على نحو فعّال من أجل تحقيق مقاصد الله. لأنه من خلال هذه المقاصد، وليس من خلال العلامات يكشف الله عن نفسه في عالمه. وهذان الموقفان ليسا فقط متباينين بل كلاهما يفتقد للاتساق. علينا أن نتخلى عن محاولة تأوّل الكوسموس بوصفه موضع حس الله والعلامات الدالة عليه، بل وأن نرفض ذلك بوصفه وهمًا، حتى يتسنى لنا تبنّي موقف أداتي يكون أكثر نجاعة. فلا ينبغي أن يُطلب نزع السحر عن الكون فقط للرقي بمستوى إيمان العامة قياسًا لما كان عليه الحال في عالم الأرواح، وإنما أيضًا لإحداث تحوُّل مماثل في مستوى عال على صعيد الثقافة العلمية ومقايضة ذلك الكون المسحور بكون من العلامات المنظمة يكون فيه لكل شيء معنى، أي أشبه ما يكون بآلة صامتة لكنها ذات فائدة.

هكذا نتبيّن كيف يتوافق هذا التحوُّل بشكل تام مع نزع السحر عن العالم ضمنيًا في علم اللاهوت في حقبة الإصلاح الديني. وليس من قبيل الصدفة أن يزدهر هذا النوع من العلوم في إنكلترا وهولندا. السمات الأساسية نفسها تتكرر هنا كما في قصة النتائج النهائية للإصلاح حيث يمكن أن نغنم منه فوائد جمة: نزع السحر عن العالم، وموقف أداتي فعّال تجاه العالم، واتباع مقاصد الله. وتلك هي السمات الرئيسة للنزعة الإنسانية الحصرية الجديدة الناشئة آنذاك.

بيد أن هذا الجزء من قصتنا لم يكتمل بعد. ولما كان ذلك، يبدو التحوُّل من الرمزية

إلى الميكانيكية، عندئذ، استجابة لمتطلب لاهوتي بالأساس. إن وجهة النظر الوحيدة التي تتفق مع سيادة الله تنتهي إلى اتخاذ موقف إنساني جديد من العالم المعياري. يقينًا ثمّة شيء ما يدعم هذه القصة، فصلتها الوثيقة بإصرار حركة الإصلاح الديني على السلطة السيادية لله لا تخطئها العين. لكن مع ذلك، كانت هناك قوى أخرى تدفع نحو تحديد الفعالية البشرية بحسب نجاعتها الأداتية. وفي ذلك إعادة صياغة للنزعة الإنسانية على أساس الفعل المنظم. تجد هذه النزعة الإنسانية الجديدة جذورها العميقة في عصر النهضة حيث تلتقي بالإيمان الديني، إلا أنها تظل رغم ذلك مستقلة عنه وإن بصفة جزئية.

وهكذا تكون لدينا منذ البداية فكرة جديدة ناشئة حول ما يتعيّن علينا فعله عندما نمارس العلم. وحتى نصل إلى فهم الأشياء علينا بناء نظام تفكير. وقد طوّر نيكولاس دي كوزا Nicholas of Cusa في القرن الخامس عشر مقاربة في هذا الاتجاه. إلا أن هذه المقاربة البنائية لم تدخل مباشرة في منافسة مع تمثل الكوسموس بوصفه نظامًا يحمل معنى. اعتمد فيشينو Ficino في البداية صيغة من بين الصيغ الأكثر تأثيرًا من الأفلاطونية لفائدة حلقته في فلورنسا، ثم ما لبث أن تبنّاها بعد ذلك.

> إذا استطاع رجل أن يُراقب نظام السماوات وهي تتحرّك، وإلى أين تمضي قدمًا ووفقًا لأيّ تدابير، وما الذي قد ينتج عن ذلك، فمَن ذا الذي يستطيع أن ينكر أن هذا الرجل يمتلك تقريبًا العبقرية نفسها التي يتمتع بها بديع السماوات؟ ومَن ذا الذي يستطيع أن ينكر أن هذا الرجل يمكن بطريقة أو بأخرى أيضًا أن يُبدع السماوات إذا توفرت له الأدوات والمواد السماوية، إنه لقادر على إبداعها منذ ذلك الحين حتى الآن وإن بمواد مختلفة، بطبيعة الحال، ولكن وفق نظام مماثل تمامًا[1].

لقد طوّر ليوناردو دي فنشي بعد ذلك فكرة مماثلة. فبإمكاننا العثور على الأسباب في الأشياء، ولكن يتعلق الأمر هنا بخلق ثان. وبالتالي نجد أنفسنا أمام ضربين من الخلق: واحد من خلال السبب، وهو الخلق العلمي، والثاني من خلال الخيال، وهو الخلق الفني.

لكن النظر إلى الفعالية البشرية بوصفها فعالية نشيطة وبنّاءة، وخلّاقة، لا تقتصر على الأنشطة التي تقف عند حدود تأمل العالم على غرار العلم والفن خاصة. ولكنها بدأت

(1) Ficino, *Platonic Theology,* trans. Josephine I. Burroughs, in *Journal of the History of Ideas* 5 (1944), p. 65; quoted in Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), p. 18.

تشق طريقها بثبات في مجال الأخلاق أيضًا حيث تتّخذ صورة فهم جديد للكمال الأخلاقي ولكيفية تحقيق الحياة الطيبة. وهذا ما أود أن أنظر فيه الآن.

[2]

وبالقياس إلى قصتنا هذه فإن فكرة المدنية اقترنت أساسًا بعصر النهضة، ومن ثم فإن ما بلغناه اليوم من «تمدّن» سليل «مدنية» عصر النهضة بالأوج نفسه الذي كان لها عصر ذاك. ذلك ما يُميّزنا عن الأقوام المتوحشين الذين يفتقرون لما لدينا من خبرات رفيعة ومتميزة وما حصل على نمط عيشنا من تحسينات بفضل ما حققناه من إنجازات عظيمة. وهكذا يتبيّن لنا من خلال هذه المميزات حقيقة التباين الكامن بين الحياة في الغابة والحياة في المدينة.

فقد اعتبر القدماء المدينة فضاء حياة الإنسان في أفضل وأبهى صورها. وأوضح أرسطو أن البشر لا يحققون كمالهم الطبيعي إلا في البوليس (المدينة). ولفظ «مدنية» مشتق من الترجمة اللاتينية لـ«بوليس» (سيفيتاس civitas). وفي الواقع، استخدمت الاشتقاقات من اللفظ اليوناني أيضًا في علاقة بمعنى قريب جدًا منه: ففي القرن السابع عشر، تحدث الفرنسيون عن «دولة بوليسية» اعتبارًا لجملة من الأشياء تتوفر لديهم ويفتقر لها المتوحشون.

لذلك يعني هذا المصطلح فيما يعنيه نمط حكم. يتعيّن علينا أن نُحكم بطريقة منظمة تحت طائلة قوانين يُمارس بموجبها الحكّام و«القضاة» وظائفهم. ولمّا كنا نُسقط على المتوحشين صورة «إنسان الطبيعة»، فإننا نزعم أنهم يفتقرون إلى مثل هذه الأشياء. ولكن ما كان ينقصهم فعلًا في معظم الحالات، هو ما نعتبره من مقومات الدولة الحديثة، وهو أن تكون أداة ضمان استمرار الحكم في قبضة أيدي أولئك الذين حازوا قدرًا أكبر من السلطة على المجتمع، حتى يكونوا قادرين على إعادة تشكيل ذلك المجتمع بصورة أفضل[1]. وشيئًا فشيئًا تطوّرت صورة الدولة تلك حتى أصبح مقومها ذاك أحد أهم مقومات «الدولة المدنية».

---

(1) يشمل ذلك، إن لم يتجاوزه، مسألة على غاية من الأهمية وهي «احتكار الاستخدام المشروع للقوّة المادية» التي يتحدث عنها فيبر، انظر
«Politics as a Vocation», in H. H Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 78.

ثالثًا، يضمن نمط الحكم الذي تفترضه المدنية قدرًا من السلم الأهلي. وإذن نمط حكم لا ينسجم مع الغلظة والعنف العشوائي وغير المشروع، أو الشجارات العامة الفظّة، سواء في الصراعات الدموية بين الشباب الأرستقراطيين أو بين عامة الناس. وبطبيعة الحال، عرفت بداية الأزمنة الحديثة الكثير من هذه المظاهر. وينبّهنا هذا إلى الفارق المهم بين منزلة «المدنية» في خطاب عصر النهضة، ومنزلة «التمدّن» في خطابنا المعاصر. وعندما تطالعنا الصحف كل صباح بأخبار عما يجري من مجازر في البوسنة أو رواندا، أو انهيار الحكومة في ليبيريا، يتابنا شعور بأننا سلكنا طريق ما نسميه «الحضارة» بكل سلاسة، رغم الشعور ببعض الحرج الذي يلازمنا كلما هممنا بأن نصدح بذلك بصوت عال. فمن شأن بعض الشغب الناتج عن بعض الممارسات العنصرية عندنا أن يُربك سير حياتنا العادي لكن سرعان ما نستعيده.

لقد أدركت النُخب، التي كانت على بيّنة، في عصر النهضة، بأن الأمر يتعلق بمثل أعلى ينبغي تعميمه. إن هذا المثل الأعلى ليس فقط مفقودًا في الخارج، ولكن أيضًا تكاد تكون إمكانية تحقيقه في مجتمعهم معدومة. لقد كان أمام عامة الشعب طريق طويل لا يزال عليهم أن يقطعوه حتى وإن كانوا ليسوا في المستوى نفسه مع متوحشي القارة الأميركية، وأنهم أرقى بكثير من مستوى الشعوب المتوحشة في تخوم القارة الأوروبية (الإيرلنديون والروس على سبيل المثال)[1]. ويتعين على أعضاء النخب الحاكمة هي أيضًا الخضوع إلى نظام صارم مع كل جيل جديد، كقانون البندقية للتعليم العام في 1551[2]. وهكذا ليست المدنية شيئًا يمكننا بلوغه في مرحلة معينة من التاريخ، ومن ثم الازدهار إلى أجل غير مسمى، ذلك على وجه الدقة ما نميل للاعتقاد في أنه التمدّن.

يعكس ذلك حقيقة التحوُّل الذي شهدته المجتمعات الأوروبية منذ القرن الرابع عشر تقريبًا. كما يعكس هذا المثل الأعلى الجديد (أو الذي وقع اكتشافه من جديد) نمط عيش جديدًا. لقد كان الفارق بين نمط عيش النبلاء والأعيان في إنكلترا قبل حرب الوردتين ونمط عيشهم في ظل حكم تيودرز Tudors صادمًا. فلم يعد القتال جزءًا من نمط الحياة العادية لهذه الطبقة إلا إذا كان ذلك في نطاق الحروب التي تخوضها دفاعًا عن العرش. وقد

(1) John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Macmillan, 1993), pp. 362.

(2) المصدر نفسه، ص 367_368.

استمر ذلك على مدى أربعة قرون، إلى حدود عام 1800، حيث اعتبرت الدولة «المتمدنة» أنها هي التي تستطيع أن تضمن استمرار السلم الأهلي، وتحلّ فيها التجارة إلى حد كبير محل الحرب باعتبارها أهم نشاط يهتم به المجتمع السياسي نفسه. أو على الأقل لأنه يتقاسم المرتبة المتفوقة نفسها مع الحرب.

بيد أن هذا التغيير لم يحدث من دون مقاومة. وكان الشباب النبلاء قادرين على تفجير الفوضى، من ذلك أن المهرجانات تتأرجح على خيط رفيع بين عنف زائف وآخر حقيقي، وكان قطّاع الطرق يملؤون الشوارع، ولم يعد الناس يأمنون حتى المتشردين الذين أصبحوا يُمثلون تهديدًا خطيرًا لحياتهم، هذا وقد اندلعت أعمال الشغب في المدن وانتفض القرويون في الأرياف نتيجة ظروف عيش لم تعد تُطاق ما فتئت تتكرّر باستمرار. فكان لا بدّ للمدنية من أن تُناضل من أجل أن تفرض نفسها كبديل عن هذه الفوضى.

لقد كان واحدًا من وجوه تلك المدنية إحلال حكومة منظّمة، ولكن أيضًا كانت لها وجوه أخرى منها تطوير الفنون والعلوم، وما نسميه اليوم التكنولوجيا (وهنا مرة أخرى على غرار «التمدُّن» في أيامنا). كما تشمل تطوير القدرة على ضبط النفس عقلانيًا وأخلاقيًا. وبشكل أساسي أيضًا، تحسين الذوق وتهذيب الأخلاق وتنمية الخبرات وصقل المواهب. وباختصار، التربية السليمة والسلوك المنضبط[1].

ولكن هذه الأشياء لا تقل أهمية عن الحكومة المنظمة وعن السلم الأهلي، لأنها ثمار الانضباط والدربة. وتكمن صورة المدنية الأساسية في أنها ثمرة تحويل حالة طبيعية في الأصل متوحشة أو طبيعة خام، عن طريق التربية والدربة إلى حالة مدنية[2]. ذلك هو السبب الكامن بالنسبة إلينا وراء نزعة أجدادنا الإثنيمركزية الصادمة. فهم لم يعتبروا الفرق بينهم وبين الهنود الحمر مثلًا على أنه فرق بين «ثقافتين»، كما نعبّر عن ذلك اليوم، وإنما كما لو كان فرقًا بين الطبيعة والثقافة. ومن ثم نحن فقط المتعلمين والمنضبطين والمتكونين بينما هم لا. النيّء يلتقي بالمطبوخ.

من المهمّ ألا يغيب عن ذهننا أبدًا أن هذا التباين ينطوي على تناقض. وقد زعم الكثيرون أن المدنية سبب وهننا وعجزنا، وربما نعثر على الفضيلة في أتمّ معانيها على وجه التحديد

(1) المصدر نفسه، ص 366، لفظ «مهذب Polite» مشتق هو أيضًا، بطبيعة الحال، من «مدني Civil» الذي نترجم به اللفظ الإغريقي.

(2) المصدر نفسه، ص 367، تأمل صورة البطل المظفر شارل الخامس كرمز من رموز القضاء على التوحش.

في الطبيعة البكر[1] وبالطبع، كانت هناك استثناءات مشرّفة كمواقف بعض المفكّرين ممن اعترضوا على هذه النزعة الإثنيمركزية التامة، مثل مونتانيه Montaigne[2]. إلا أن الفهم العام لدى أولئك الذين يعتقدون في وجود تباين بين المتوحش والمروَّض، بغض النظر عن الطرف الذي يضحّون به، يعتبرون أن عملية الانتقال من حالة إلى أخرى تفترض أن تقوم هذه الحالة الأخيرة على الانضباط الصارم. وقد شبّه ليبسيوس Lipsius هذه العملية بما يعرف بـ«مخصرة سيرس التي إن تمسّ أيًا من البشر أو البهائم تُصبه بأذى، فإذا رُفعت في وجه أيّ كان أرهبته، لذلك فإنها تحمل الجميع رغمًا عنهم على شراستهم وجموحهم على الطاعة»[3]. وإذا كانت «مخصرة سيرس» صورة أدبية عظيمة تعطينا انطباعًا بأن العملية تبدو سهلة للوهلة الأولى فإن الجزء الأخير من هذا الشاهد يوحي بأن عملية التحويل تلك، عملية شاقة ومضنية. ومن ثم تتطلب المدنية انهماكًا في ذواتنا وفي شؤوننا الخاصة، فليس لنا أن نترك الأشياء على نحو ما هي عليه، وإنما علينا أن نُغيِّر فيها الكثير، ففي ذلك صراع من أجل إعادة تشكيل ذواتنا.

وكما بيّنت أعلاه، يعكس هذا التركيز على النضال في جزء منه تصورًا للمدنية كمثل أعلى مسيَّج، وقد كان هذا التصوُّر أكثر انتشارًا بين عامة الناس، ولا شك في ذلك، أكثر منه لدى النخب. إلا أن السؤال الذي يبقى مطروحًا: لماذا كان عامة الناس معنيين أكثر بهذا التصوُّر؟ لقد كان لدى الكثير من النخب عبر التاريخ إحساس بتفوق نمط عيشهم، بل إنهم لا يتورعون في بنائه على السيطرة و/ أو استغلال من هم أقل منهم حظًا حتى أنهم لا يتخيَّلون أن بإمكان هؤلاء تقاسمهم نمط عيشهم ذاك. وهذا ما كان سائدًا في المجتمعات العبودية على أن ذلك لا يعني أنه حكرًا عليها دون سواها. ولنا في الإمبراطورية الإسلامية في بداياتها خير مثال على ذلك. فلم يكن الحكّام العرب يكترثون بدعوات التبشير بين رعاياهم المسيحيين. وكانوا يفضلون أن يعيشوا تجربة الوحي الجديد من تلقاء أنفسهم. في حين لم تحدث التغيرات ذات الثقل الشعبي إلا في فترة متأخرة تحت تأثير مبادرة الشعوب التابعة لها.

(1) المصدر نفسه، ص 369_371.

(2) «Des Cannibales», in Michel de Montaigne, *Essais* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), Volume 1, chapter XXXI, pp. 251_263.

(3) Justus Lipsius, *Six Books of Politickes*, trans. William Jones (London: 1594, p. 17); quoted in Hale, *Civilization of Europe*, p. 360.

بطبيعة الحال، كان بعض الأعضاء من جماعات النخبة يميلون، في البداية، إلى اتخاذ الموقف نفسه من المدنية. إلا أن اللافت للنظر هو كيف تسارعت وتيرة الأحداث في القرن السادس عشر في أعقاب الإصلاحات، ومن ثم تكثفت محاولات إعادة تنظيم الطبقات الأقل حظًا. وعلى وجه التحديد لم تترك على ما هي عليه وإنما أرغمت تحت الضغط والتهديد على أن تنتظم من جديد بكيفية تفرض عليها التخلي عن الأساليب الفولكلورية مثل التراخي واللامبالاة والفوضى وأن تنضبط لشروط السلوك المدني. ولم يكن الأمر متعلقًا، في البداية، بالطبع، بحملها بشكل تام على الاستجابة على نحو صارم لمثل أعلى مطلق. إلا أنه لم يعد ممكنًا كذلك أن نتركها على وضعها ذاك. وفي اللحظة التي ندرك فيها نهاية هذه العملية، ندخل عالمًا آخر، إنه عالمنا حيث يُفترض أن يكون كل من حولنا «متحضرًا».

لماذا هذا الموقف الاستباقي؟ يبدو الدافع معقدًا بحيث لا يمكن فك طلاسمه بسهولة من ذلك أنه بالنسبة لأيّ نخبة في أيّ مكان ينبغي على عامة الناس أن يكونوا منضبطين لأن الفوضى التي تحدث في عالمهم تهدّد النخبة. ويبدا ذلك بديهيًا على نحو مخصوص، حتى أن حزمة الإصلاحات في هذا الشأن في إنكلترا سُمّيت «قوانين الفقراء»، حيث تم ضبط شروط مساعدة المعوزين بدقة، ومنع التسوّل أو تم تقييده بصرامة، وحظر التشرد، وما إلى ذلك. ويبدو أن تزايد عدد السكان إلى جانب الظروف الاقتصادية الصعبة في القرن السادس عشر ساهم في تزايد عدد المعوزين فضلًا عن كثرة ترحالهم ونزوحهم إلى المدن الكبرى طلبًا للعون والرزق أمام انسداد الأفق في مسقط الرأس، حيث فُقد السند وعمّت الفاقة. وقد ساهمت كثرة عدد هؤلاء المعوزين والنازحين في خلق ظروف أدت إلى إرباك النظام العام وتهديد الأمن العمومي وتفشي الجريمة والأوبئة والأمراض. ومن هنا تتنزل محاولات تشديد الرقابة على المساعدات التي تمنح للفقراء، ووقف التسوّل الهمجي ومنع النزوح في سياق التحوُّط من هذه التهديدات ولعلها لأجل ذلك تعتبر تلك التدابير مفهومة ومبررة.

بيد أن هذا الدافع سرعان ما تحوَّل من انهمام سلبي إلى انهمام إيجابي. فإصلاح المجتمع بدا وكأنه جزء أساسي من الكفاءة السياسية في إدارة شؤون الحكم باعتباره عاملًا أساسيًا لحفظ سلطة الدولة وتعزيزها. ولن يتأتى لها ذلك إلا من خلال إحداث نقلة نوعية أولًا في العمل الحكومي، بحيث يجب أن تتوسَّع مجالات تدخّله فيساعد على تحسين الأداء الاقتصادي، وثانيًا، أن هذا الأداء هو شرط أساسي لتعزيز القوة العسكرية. وهذه الأخيرة

تظل المجال الحاسم لسياسة الدولة لأنها تمكّن الحكام من مقاومة الاعتداءات الخارجية، أو توسيع سلطتهم في الداخل. إلا أن عصب الحرب يكمن في عائدات الضرائب، ولكن لا يمكن الزيادة في عائدات الضرائب في أي شيء ما لم يكن هناك نمو في الإنتاج على المدى القصير، أو ما لم تتعاظم الفوائض التي يمكن أن نغنمها من المبادلات التجارية. فلقد كان الحكام منهمكين دائمًا في ما يمكن أن نسميه مسائل التوزيع: نقص في الحبوب في العاصمة يمكن أن ينتج عنه ارتفاع في الأسعار مع ما قد يترتب عن ذلك من عواقب وخيمة على النظام العام. ونقص في اليد العاملة يمكن أن يرفع أجر العمل إلى مستويات قد لا يتحملها الأعيان وأرباب العمل، وقد تلتقي الفئات المعدمة القادمة من كل الجهات المفقرة طلبًا للمساعدة وتتجمع في المدن، كما أشرت إلى ذلك أعلاه مما يستدعي اتخاذ تدابير رقابية على الأسعار أو على تبادل السلع.

ولكن منذ القرن السابع عشر ومع تقدّم التكنولوجيا العسكرية، وحيث أصبحت بعض الدول تغنم عديدًا من الامتيازات بفضل نمو إنتاجها (هولندا وإنكلترا على سبيل المثال)، تركز التدخل على العرض. وبدأت الحكومات تعنى بالإنتاجية، كما تُوجِّه اهتمامها إلى اتخاذ جملة من التدابير شملت مستوى العيش والصحة والازدهار، بل حتى عادات السكان، وقد كان لتلك التدابير الأثر البالغ إن بشكل مباشر أو غير مباشر على تطوير القوة العسكرية.

ولكن هناك حكومات تحتاج لشعب كثير العدد وينعم بالصحة ومنضبط مما يساعدنا على انتقاء مقاتلين ذوي بأس شديد، وأخرى تحتاج إلى شعب منتج، قادر على أن يوفر عائدات كبيرة تساهم في تسليح ودعم أولئك المقاتلين، وأخرى تحتاج إلى شعب رصين ومتعفف وكادح للحفاظ على الإنتاج في أعلى مستوياته. فقد كانت الحكومات معنية، أكثر فأكثر، بإعادة تشكيل رعاياها بطريقة أكثر جذرية، لا فقط للحفاظ على النظام ومنع أعمال الشغب، ولكن من أجل كسب التحديات الكبرى الضرورية لتوازن القوة العسكرية في أوروبا.

لذلك كان التدخل ممزوجًا بمشاعر متناقضة من الخوف والطموح، إذ علينا مواجهة تحدٍ مزدوج: مواجهة الفوضى وتنمية القوة العسكرية، إذن نحن إزاء دافع سلبي وآخر إيجابي في الآن ذاته. لكن على ما يبدو لا يمكن اختزال كل القصة في ذلك. فثمة خوف آخر وطموح إيجابي آخر.

في البداية، كان هناك نوع آخر من الخوف الفعّال انتشر في أوساط النخب ذاك الذي نشعر به، عبر مجاهدة النفس بانضباط صارم، عندما نرى الآخرين يفاخرون بسلوكهم الجامح. ولنا أن نتصوّر حقيقة الإزعاج الذي يخلفه الفجور الجنسي العلني لدى أولئك الذين يسعون بكل ما أوتوا من جهد إلى كبح جماح رغباتهم في حياتهم الخاصة. إذا كان الخوف تواليًا من انتشار الجريمة والأوبئة والفوضى هو الدافع وراء إعلان قوانين الفقراء، فما الذي يُفسِّر إذن محاولات القضاء على بعض مكونات الثقافة الشعبية مثل الكرنفال والاحتفالات «الفوضوية» وأنواع مختلفة من الرقص، وما شابه ذلك؟

هنا ندرك بداهة أن الهدف لم يكن المدنية فقط، فكثيرًا ما كان الدافع وراء هذا النوع من التغيير هو المطالبات المتكررة بإصلاحات دينية. وهذا يقودنا إلى إحدى النقاط الرئيسة التي أريد أن أناقشها. وعلى الرغم من أنه يمكننا أن نميّز تمييزًا واضحًا بين أهداف المدنية وأهداف الإصلاح الديني (سواء البروتستانتي أو الكاثوليكي) نظريًا، إلا أنها قد تتطابق بسلاسة في كثير من الأحيان على صعيد الممارسة. فمحاولات ضبط الناس وإخضاعهم للنظام، تُعتبر في أغلب الأحيان تقريبًا واجبًا دينيًا يفرض على الناس الإنصات إلى خطب الوعظ التي يلقيها عليهم الرهبان المبشرون، أو تلقّي التعليم المسيحي catechism، على سبيل المثال، وأنّى يكون الأمر على خلاف ذلك في حضارة لا ينفصل فيها السلوك القويم عن الوعظ الديني؟ وفي الوقت نفسه، كانت الإصلاحات الدينية أحد مقومات النظام العام الرئيسة، ولا مفر من ذلك فيما يبدو، بما أن من بين ثمار التحوُّل الديني المفترضة حسن تدبير حياة الناس وتنظيمها، وهذا بدوره يفرض إمكانية تطابق ذلك التحوُّل مع مقتضيات نظام اجتماعي معيَّن. ومن بين المحاولات الأكثر شهرة لإصلاح الناس في القرن السادس عشر، تلك التي قام بها كل من كالفن عن كنيسة جنوة عن الشق البروتستانتي، وتشارلز بوروميو عن كنيسة ميلان عن الشق الكاثوليكي، وقد تركزت الجهود في تلك الإصلاحات على توحيد قضايا الدين والأخلاق والنظام العام. وقد كانت تدابيرها في معظمها مبالغ في تحديدها بحيث لا يستطيع المرء أن يُميِّز بدقة قضايا الدين عن قضايا النظام المدني حَسَن التدبير. فقد هاجم القديس تشارلز الكرنفال والرقص، وحاول أيضًا تنظيم وضبط الفقراء. ولا يعدو أن يكون ذلك كله سوى جزء من برنامج واحد للإصلاح.

ولكن لا يعني ذلك أن هذين البرنامجين المتمايزان نظريًا للإصلاح يتّجهان إلى الاندماج في سياقات معينة. وأعتقد أيضًا أنهما تبادلا التأثير وأن كلاهما أثرى الآخر.

لقد كان الإصلاح الديني، في صورته التي ذُكرت أعلاه، مطلبًا ملحًا، وقد بلغ أوجه في أواخر العصور الوسطى المتأخرة وبداية العصر الحديث، لا فقط بالنسبة للنخبة، ولكن أيضًا وبصفة خاصة بالنسبة لجميع المؤمنين الأوفياء إلى تعاليم الإنجيل. وقد يكون هذا المطلب وُجد قبل ذلك، ولكن ربما كدافع كامن وراء محاولات العصور الوسطى لإعادة تأصيل معاني الممارسة والإخلاص لدى الناس العاديين. غير أن هذا الأمر شهد نقلة نوعية مع إصلاحات القرن السادس عشر، حتى أن من مبادئ الإصلاح البروتستانتي إنكار أي تراتب في المواهب، فقد دعا هذا الشق الإصلاحي الجميع لأن يعيشوا تجربة إيمانهم على أتمّ وجه. وهذا يعني أنه لا يجب تجاهل حياة وممارسات الناس العاديين أو أن نتركهم على ما هُم عليه، بل كان لا بد من حض ودفع الناس أو حتى تهديدهم وحملهم بالقوة في بعض الأحيان على التخلي، على سبيل المثال، عن التبجيل المبالغ فيه للقديسين والقربان المقدَّس والرقص حول الناغط، وما إلى ذلك. وكأن هناك ديناميكية تدفع في اتجاه كونتة بعض المعايير، يمكن أن تتجلّى جزئيًا في الحاجة الملحة لإشاعة روح الإخاء والمحبة بين بني البشر، ولكن أيضًا هي التي ستجعل من فكرة أن الله سيعاقب مجتمعًا برمته على معاصي ارتكبها بعض أعضائه الضالين، فكرة حافة وملحة.

أزعم أن ذلك، في جزء منه، قد حض أو يكاد على وضع خطة لفرض متطلبات المدنية على عامة الناس. ولم يُنظر عمومًا إلى هذين الهدفين على أنهما في صراع (خارج بعض السياقات الخاصة، والتي سأذكرها)، وهو ما يُمكن أن نتوقعه اليوم بين هدف «علماني» وآخر «ديني». فقد كانا بصفة عامة متوافقين بوصفهما جزأين من نظرة معيارية متماسكة. فلا ينبغي أن نتفاجأ، عندئذ، أن يكون من بين معاني واجب كونتة بعض المعايير الذي تضمنه الإصلاح الديني، أثر على الإصلاح العلماني. ذلك أنه، إلى جانب هذين الضربين من الخوف المذكورين سلفًا، يبدو أن مقتضيات المدنية فُرضت في جزء منها من أجل خير الناس، ولم تكن مجرد عقلنة للنفاق (رغم أن الأمر كان كذلك في الغالب ضمن بعض الوجوه)، وإنما من باب الإحساس بالواجب.

ولكن هذا التأثير قد يذهب كذلك في الاتجاه الآخر، ذلك أن التحوُّل الديني، كما ذكرتُ أعلاه، ساهم، بطبيعة الحال، في حسن تدبير الحياة وتنظيمها. إذن تصبح الفوضى كما الصراع عندئذ نتائج حتّمها ارتكاب الآثام والمعاصي. وحسب كالفن، يسعى الشخص العاصي دائمًا إلى الهيمنة على الآخرين، وفي ذلك كَتَبَ: «تكمن طبيعة الإنسان، فيما

أعتقد، في نزوع كل إنسان إلى السيادة والهيمنة على جيرانه، فلا أحد يرغب بمحض إرادته أن يكون خاضعًا»[1]. ولكن على أيّ حال لا نتوقع أن يُراعي النظام الاجتماعي قدسية الشخص في عالم آثم.

وبالتالي إذا كان نموذجنا للحياة الرسولية يتطابق مع نمط عيش الرهبان في دير معزول في البرية، فإننا لا نعتقد بأن مراعاة تلك القدسية، حتى في أعلى درجاتها، ستضع بالضرورة حدًا للعنف والفوضى في العالم. ومن البديهي أن يكون الوضع مختلفًا جدًا إذا كنا نعني بذلك الحياة المسيحية، لا من حيث هي حياة تخص قلة من الطوائف، وإنما بوصفها تحتضن الجميع. ولكن رغم ذلك لا يعني هذا أن على النظام الاجتماعي أن يراعي قدسية الشخص. علينا أن نتذكر أن جميع الأطراف خلال عملية الإصلاح الديني، ولكن خصوصًا البروتستانت منهم، انجذبوا إلى موقف أوغسطينوس المتشدّد الذي يُفيد بأنه لا يمكن إنقاذ إلا قلة قليلة من البشر. إذن فإن النظام الذي عملت الحياة المسيحية على إرساء قواعده في صلب المجتمع لم يكن ينهض، مهما تكن درجة اتساقه، على اعتبار كل عضو منه بمرتبة قديس. كانت تلك هي وجهة نظر الطوائف الانفصالية التي ناهضها بشدة كل من لوثر وكالفن. وخلافًا لذلك كان يجب أن تتولى قلة من الرهبان زمام الأمور حتى لا يتفلت العقد.

يمكننا الآن أن نرى كيف أن هذا التبرير يجد أساسه في الاعتقاد، الذي تعرضت إليه أعلاه، بأن الله سيعاقبنا بصفة جماعية على معاصي ارتكبها بعض أبناء وطننا الضالين. ولكن رغم ذلك، من الصعب أن نتفق تمامًا مع الإيمان المسيحي حول الاعتقاد بأن قلة تقيّة ينبغي لها أن تتولى زمام الأمور حتى لا ينفلت العقد. وقد اتخذت قلة قليلة من الرهبان في العصور الوسطى موقفًا مختلفًا عن ذلك إلى حد ما[2].

ومن ثم نجد أن بعض فروع العائلة البروتستانتية على الأقل (الكالفينية، على وجه الخصوص) تحمّلت في هذا الاتجاه مسؤولية تفسير العالم. ومن المرجح أن جزءًا من هذا

(1) Jean Calvin, *Job*, Sermon 136, p. 718, quoted in Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965) p. 31.

(2) لا يعني ذلك أنهم لا يتدخلون في أي شيء على الإطلاق، ولكن فقط لم يكن نجاحهم في فرض نظامهم دالًا على قداستهم. بل على العكس من ذلك، عمّقت وجهة نظرهم الفجوة الموجودة أصلًا بين نمط العيش في الدير وخارجه. وينطبق الشيء نفسه على الرهبان البيزنطيين، بشكل لافت، حيث كان في تدخلهم في كثير من الأحيان، نوع من التهديد العنيف.

التفسير هو ذاته الذي تقول به النخب السياسية المعاصرة من أجل فرض أجندتها للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي.

وبعبارة أخرى، فإن حسن تدبير الحالة المدنية وحسن تدبير مجال التقوى لم يعد يجري في مقصورات منفصلة ينعدم فيها التواصل. فلقد بلغا مستوى من التواصل إلى درجة تسمح باندماجهما أو التأثير المتبادل. فقد أدت هذه الديناميكية التي عرفتها التقوى إلى تجميع المسيحيين الحقيقيين (وقد كانوا أقلية، بطبيعة الحال، ممن تم إنقاذهم، ولا تشمل من وقعت إدانتهم حتى لو كانوا إسميًا أعضاء في الكنيسة) وحفزتهم على أن يعيشوا حياة التقوى على أتمّ وجه، خطة الإصلاح الاجتماعي وأعطتها بعدًا خيريًا_كونيًا. بدورها أعطت متطلبات المدنية التي تفترض شيئًا من إعادة تنظيم المجتمع، بعدًا اجتماعيًا جديدًا لحياة التقوى ولحسن تدبير الحياة بصفة عامة.

هذا الربط السلس بين التقوى والنظام الاجتماعي يجد تعبيره في كتاب واحد من المبشرين المتجولين ورائد من رواد الإصلاح في منتصف القرن السادس عشر، الراهب البولندي يان لاتشكي Jan Laski الذي يقول، في مجتمع حَسُن إصلاحه:

> ينبغي أن يكون الأمراء والقضاة أكثر سلمية، وينبغي وضع حد للحروب بين النبلاء، وردع ادعاءات الأساقفة، وأن يقوم الجميع بواجبهم أثناء دعوتهم، وتنشئة الأطفال على الانضباط المقدَّس في سن مبكرة، والتبشير بالعقيدة بإخلاص، وأن نتعاطى مع الأسرار المقدَّسة بالشكل المناسب، وضبط السكان، وتثمين الفضيلة وتأثيم الرذيلة، والحض على التوبة النصوحة من خلال تنزيل عقوبة الحرم الكنسي على كل عنيد وعاص، وألا نغفل عن ذكر الله تقدَّس جلاله والابتهال له، وأن تستعيد مؤسسة الزواج بوصفها أشرف مؤسسة على الإطلاق صورتها الأصلية. وأن تُغلق بيوت الدعارة، وأن نعتني بالفقراء فنقضي بذلك على كل مظاهر التسوُّل، وأن نزور المرضى ونواسيهم. ونُكرم دفن الأموات في جنازات مهيبة صادقة، خالية من الخرافات[1].

ربما بلغ هذا المشروع الشامل أَوجه في المجتمعات الكالفينية، وخاصة في أوساط

---

(1) ورد في
Philip Benedict, *Christ's Churches Purely Reformed* (New Haven: Yale University Press, 2002), p. xvi.

البروتستانت الطهرانيين (البيروتانيون) في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر في إنكلترا وأميركا. وأكثر ما يخشاه الطهرانيون، هو أن تعمّ الفوضى نفسها والعنف نفسه، فضلًا عن أولئك المارقين من المتشردين الذين «لا رادّ لهم»، مما يُلقي الرعب في قلوب الناس من حين لآخر. وهذا طبيعي، برأيهم، بالنسبة لشرذمة من العصاة، فكيف لنا أن نتوقع منهم غير ذلك. ولكنهم يعتقدون أيضًا أن إصلاح الحياة بعد تغييرها هو العلاج المناسب للقضاء على هذه الفوضى. ووجهة نظرهم هذه من تبعات القدسية، كما رأينا، لا تنبع بالضرورة من وجهة نظرهم من تبعات المعصية. وقد زعم البعض أن على المسيحي الصادق إما أن ينعزل أو أن يعيش على الصدقات، وإما أن يتبنّى موقفًا مسالمًا، أو أن ينتصر للفوضوية. ولم يكن مكيافيلي Machiavelli الوحيد الذي يعتقد أن المسيحي الصادق مواطن سيّئ.

بينما يرى التصوُّر الطهراني Puritain للحياة الطيبة، على النقيض من ذلك، أن «القدّيس» دعامة لنظام اجتماعي جديد. وفي مقابل خمول وفوضى الرهبان والمتسولين والمتشردين وكسل الأثرياء، ينبغي على «القدّيس أن يشغل نفسه بمهنة شريفة ولائقة حتى لا يشعر بالخزي والهوان المصاحب للكسل»[1]. ولا يعني هذا أن عليه أن ينتقل من نشاط إلى نشاط، ولكن أن يُكرِّس نفسه لمهنة واحدة طوال حياته. وكما بيّن ذلك المبشِّر الطهراني صموئيل هيرون في قوله: «مَن ليس له عمل شريف يقضي فيه يومه، ومَن لم تكن حياته مستقرة يُكرِّس لها نفسه، لن يُرضي الله»[2].

إن هؤلاء الأشخاص كادحون ومنضبطون ويقومون بعمل مفيد، وفوق كل ذلك يمكن الاعتماد عليهم. ولأن «حياتهم مستقرة» فإنه يمكن لكل منهم التنبؤ بما يَنتظر من الآخر على نحو متبادل. ويمكن لتوافقاتهم المتبادلة كذلك أن تكون لبنة صلبة لبناء نظام اجتماعي متين وجدير بالثقة. ينبذون الكسل لأنه أصل جميع الشرور. «فدماغ الشخص الكسول يسهل على الشيطان إغوائه بسرعة... فمن أين يأتي هذا التذمر المتصاعد من

---

(1) Henry Crosse, *Virtue's Commonwealth;*
ورد في
Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 208.

(2) ورد في
Walzer, pp. 211-212.

القضاة وعصيانهم في المدن؟ بطبيعة الحال ما من سبب وراء ذلك أعظم من الكسل»[1].

بمثل هؤلاء الأشخاص، يمكن أن نبني مجتمعًا حسن التنظيم، مستقر وآمن. ولكن، بطبيعة الحال، لن يكون الجميع بقيمتهم نفسها. ومع ذلك، استطاع المشروع البروتستانتي الطهراني التعامل مع هذه الصعوبة: ينبغي أن يحكم الأتقياء، أما أولئك الذين لا فائدة تُرجى منهم فلا ينبغي لهم ذلك. ويتوجّب على القاضي، كما كان يعتقد باكستر Baxter، إرغام الجميع على «أن يتعلّموا كلمة الله، وأن يثابروا، وألا يستعجلوا... إلى أن يتهيؤوا إلى تعليم المسيحية بمحض إرادتهم وباسمهم الخاص»[2]. ولا يخرج هذا، بطبيعة الحال، في جوهره، عن النظام نفسه الذي أقامه كالفن في جنيف.

وهكذا يبدو أن الإصلاح الديني الكالفيني استطاع أن يجد حلولًا مناسبة في الآن ذاته لمختلف الأزمات الاجتماعية الخطيرة والرهيبة التي كادت تعصف بالمجتمع لهذا العصر عبر ترسيخ المنهج المسيحي الأصيل. هناك قلق اجتماعي ذو طابع إنساني محض يمكن أن يكون، إضافة التعطش للخلاص والخوف من الإدانة، من الأسباب التي تجعل الشخص ينتصر لهذه العقيدة، وهذا من شأنه تجديد الإيمان وربما أيضًا وضع حدود لحالة قد تنذر بالفوضى وعدم الاستقرار. وهذا معناه أن الانتعاش الروحي وإنقاذ النظام المدني يسيران جنبًا إلى جنب.

ومن ناحية أخرى، يمكننا القول إنه بينما كانت النُخب في العصور الوسطى المتأخرة، ورجال الدين بطبيعة الحال، إضافة إلى لفيف من غير المتدينين، في تزايد مستمر، تُطوِّر مثلًا عليا للإخلاص وتُطالب بإصلاح الكنيسة، كان من بين أعضاء هذه النخب ذاتها، وفي بعض الأحيان أشخاص آخرون، وأحيانًا أخرى الأشخاص أنفسهم، من يسعون إلى تطوير/ استعادة مثل أعلى مدني، من أجل وجود اجتماعي أكثر تنظيمًا وأقل عنفًا. لقد كان هناك بعض التوتر بين الفريقين، إلا أنهما رغم ذلك ظلا متكافلين، بل يتبادلان التأثير، لا سيما وأن مشروعيهما يتقاطعان في العديد من النقاط.

(1) Dod and Cleaver, *Household Government*, sig. X3;
ورد في
Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 216.

(2) Baxter, *Holy Commonwealth* (London, 1659), p. 274;
ورد في
Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 224.

وفي هذا السياق، تقف قصة سببية معقدة وراء تطوير هذا المثل الأعلى المدني لمشروع ديناميكي إصلاحي. وقد تعزز ذلك، مع مرور الوقت، من دون شك، من خلال تزايد الطلب على الخدمة العسكرية، وتزايد العائدات الضريبية وتطوير الأداء الاقتصادي حيث أصبح الناس أكثر تعليمًا وانضباطًا وأكثر إقبالًا على العمل. لكنه كان أيضًا في جزء منه نتيجة للتكافل والتأثير المتبادل بينه وبين مشروع الإصلاح الديني، حيث أصبح يُنظر إلى «الازدهار» كواجب للذاته كما هو الشأن بالنسبة لأخلاقيات الرواقية الجديدة كما سنرى ذلك.

ومن الناحية السلبية، يتعلق الأمر في جزء منه بمحاولة لدرء أخطار حقيقية تهدِّد النظام الاجتماعي، ويتعلّق في جزء آخر منه بردّ فعل على بعض الممارسات، مثل الكرنفال، والاحتفالات «الفوضوية» وما إلى ذلك، وهي ممارسات كانت مقبولة في ما مضى، إلا أنها أصبحت مصدر إزعاج شديد لأولئك الذين يُكافحون من أجل المثل العليا الجديدة. ومرة أخرى يلعب هذا التكافل مع الإصلاح الديني دورًا مهمًا في هذا الصدد، من حيث أن هذا النوع من الحساسية المفرطة إلى حد الاستياء من شيوع الرذيلة كان السمة الغالبة للوعي الديني الصارم.

هذا ما يدل عليه العديد من الأمثلة الواضحة في مجال الأخلاق الجنسية. فقد كانت الدعارة مسموحًا بها في حقبة العصور الوسطى في أنحاء كثيرة من أوروبا، كإجراء حمائي معقول في ما يبدو للحد من جرائم الزنا والاغتصاب، رغم عواقبها الوخيمة[3]. حتى إن مجلس الكنستانس هيّأ بيوت دعارة مؤقتة لأفواج المشاركات في هذه الممارسة التي ما فتئت تتدفق نحو المدينة. ولكن الاتجاهات الجديدة في الإخلاص تميل إلى التأكيد على أهمية الطهرية الجنسية، بدل التركيز بشكل أساسي على الآثام التي قد تنجم عن العنف والانقسام الاجتماعي. ومن ثم تغيّر الموقف من الدعارة حتى أصبح تأييدها مشينًا، بل أكثر من ذلك مزعجًا للغاية. وبدأ يتنامى نوع من النفور-السحري من الدعارة انعكس في جهود بذلت على نطاق واسع واستمرت كذلك لتخليص النساء اللائي وقعن في هذه الرذيلة. فلم يعد ممكنًا السكوت على تفاقم مثل هذه الظواهر، وعليه كان لا بد من التدخّل.

---

(3) انظر

John Bossy, *Christianity in the West: 1400-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), pp. 40-41.

كان من آثار ذلك، أن مواقف النُخب التي جعلت نُصب عينيها هذين المثلين الأعليين، في بدايات العصر الحديث، بدأت تتَّجه أكثر فأكثر إلى مناهضة الممارسات الشعبية لتشمل كل الطبقات. فقد تراجع تساهلهم مع ما يعتبرونه أساس الفوضى والعنف الجامح. وما كان مقبولًا في السابق لم يعد كذلك، بل أصبح يُنظر إليه بوصفه مشينًا. وأدَّت الدوافع المعقدة التي عملت على تحديدها، خلال القرن السادس عشر وربما امتدت إلى ما بعده، إلى إطلاق خمسة أنواع من البرامج.

1. يتعلق الأول بوضع قوانين جديدة للفقراء، كنت أشرت إليها سلفًا. وقد ساهمت تلك القوانين في إحداث منعطف حاسم حيث تم القطع تمامًا ما كان سائدًا من قبل. وأحيط الفقر في العصور الوسطى بهالة من القداسة، لا لأن المجتمع القائم على الطبقية لا يحتقر المعوزين والضعفاء ممن هم في أسفل السلم الاجتماعي، لكن تحديدًا لأن مساعدة الفقير توفر فرصة لممارسة شعائر التقديس. فحسب خطاب متّى Matthew الخامس والعشرين، مَن أغاث فقيرًا كأنما أغاث المسيح نفسه. ومن ثم يُعدّ توزيع المساعدات على الفقراء بمنزلة الكفّارة التي يُقدم عليها المتنفذون والأغنياء عبر العالم عسى أن تُغفر خطاياهم وسيئاتهم. وقد كان الملوك والرهبان في الأديرة والبورجوازيون الأغنياء يفعلون ذلك أيضًا. وكان الميسورون من الناس يوصون بعد مماتهم بجزء من ممتلكاتهم كصدقات توزَّع على عدد معين من الفقراء المعدمين في جنازاتهم مقابل الدعاء لهم بالمغفرة. وذلك خلافًا لما يرويه الإنجيل، عن دعاء أليعازر، الذي تردد صداه في أرجاء السماء، بأن يعجِّل بارتمائه في حضن إبراهيم[1].

ولكن في القرن الخامس عشر، حدث تغيير جذري في المواقف نظرًا لتزايد عدد السكان خاصة، وقلة المحاصيل، وما ترتب على ذلك من تدفّق للمعوزين نحو المدن، حيث اعتمدت لائحة جديدة من قوانين الفقراء تقوم أساسًا على التمييز الصارم بين أولئك القادرين على العمل وأولئك الذين لا خيار أمامهم سوى الصدقة. وكان على الفئة الأولى إما العمل، وغالبًا في ظروف قاسية مقابل أجور زهيدة جدًا، أو الطرد. أما الفئة الثانية التي تستحق المساعدة فإنها بدورها تعاني من ظروف رقابية شديدة، وكثيرًا ما ينتهي بها الأمر

(1) انظر

Bronislaw Geremek, *La potence et la pitié: l'Europe et les pauvres du Moyen Age à nos jours*, trans. Joanna Arnold-Moricet (Paris: Gallimard, 1987), p. 32.

بحجزها في مؤسسات أشبه ما تكون بالسجون ضمن بعض الوجوه. كما بذلت جهود لإعادة تأهيل الأطفال المتسوّلين لتعليمهم حرفًا حتى يكونوا أعضاء فاعلين وكادحين في المجتمع[1].

وقد يترتب على كل هذه العمليات جملة من المزايا كتوفير العمل وتوزيع المساعدات والدربة والتأهيل، والاحتجاز، سواء كتدبير اقتصادي أو كتدبير رقابي. ودشّن ذلك عصر ما يمكن تسميته حسب ميشيل فوكو «الاحتجاز الكبير»، الذي شمل فئات أخرى من فاقدي السند، وأشهرها المجانين[2].

ومهما كانت الدوافع، فمن الواضح الآن أن هناك تحولًا عميقًا في الموقف وفي السجل الذي يمكن أن نستوعب فيه الفقر برمته. ففي العصور الوسطى، كما يشير إلى ذلك جيريميك Geremek كان الفقر الطوعي الطريق الملكي إلى القداسة[3]، في حين لم يكن يُنظر للفقراء غير الطوعيين، بصفة عامة، على أنهم قديسين، وبدل أن يتحمل هؤلاء حظهم العاثر بما يلزم من الصبر، فإنهم يشعرون بالحقد وقد يلجؤون إلى الجريمة. لكن مع ذلك، كان الفقير يوفر للأغنياء فرصة لممارسة شعائر التقديس. فمن يغث فقيرًا كأنما أغاث المسيح. أما الموقف الجديد فقد نحّى جانبًا هذه الفكرة ونظر إلى الفقير في سجل مختلف جذريًا وهو موقف مزدوج في الحقيقة، ذلك أنه يفترض، من جهة، أن يتم التحقق مما إذا كان يستحق المساعدة أم أن عليه أن يكدح من أجل سد حاجاته بنفسه؟ ومن جهة أخرى أن يتم تقييم التعامل معه بعقلانية أداتية. ومن ثم وقع الاهتمام بالفقراء بشكل كبير من أجل الاستفادة أكثر من أموالهم (بحسب العمليات الأوروبية). ففي القرن السابع عشر في إنكلترا انتشر العمل في المنازل كنمط إنتاج يساهم في توفير حاجيات الاقتصاد. وقد استطاعت حياكة الصوف أن تُخرج الصناعة آنذاك من عنق الزجاجة. وبذلك استطاع العمال في المنازل توفير ما يلزمهم من المال لسد رمقهم إضافة إلى المساهمة في إنقاذ المجتمع. وقد تمت إعادة التأهيل بالصرامة الأداتية نفسها. أما في أمستردام، فكان الكسالى عادة ما يوضعون في مسابح Rasphuis حيث يصعد الماء ببطء على قدر كسلهم من دون أن

---

(1) المصدر نفسه، ص 180 وما بعدها.

(2) Michel Foucault, *Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique* (Paris: Plon, 1961).

(3) Geremek, *La potence et la pitié*, pp. 40-41.

يُمنحوا فترات استراحة مطوَّلة لتلقف الأنفاس، وبلا شفقة ولا رحمة[1].

كان الموقف الطهراني المتطرّف أشد قسوة من ذلك حيث يُنظر إلى المتسوِّل نظرة دونية. فالمتسولون حسب، بيركنز Perkins، «هم بمنزلة الساقين أو الذراعين الفاسدين اللذين ينبغي تخليص الجسم منهما»[2]. فلا مكان للمتسولين في المجتمعات حسنة التنظيم حيث تكون تنمية الثروة عملًا مشتركًا.

لقي هذا التحوُّل الجذري في التوجه مقاومة. ففي البلدان الكاثوليكية عارض لفيف من رجال الدين، بناءً على اعتبارات مذهبية، هذا التوجه ولا سيما الأوامر المنظمة للتسوُّل. وفي إسبانيا، البلد الأكثر «تخلفًا» آنذاك، أوقفت الإصلاحات في مجال التنمية الاقتصادية تمامًا[3]. فقد كانت هناك قطيعة تكاد تكون تامة مع الموقف اللاهوتي من الفقر في القرون الوسطى. ولكن ذلك لم يكن كافيًا في جزء كبير من أوروبا الكاثوليكية لوقف تقدّم هذا النهج الجديد، فقد بدأ العمل به فعليًا في باريس، فيما برز بشكل واضح في البرنامج الإصلاحي الذي أعلن عنه تشارلز بوروميو في ميلان.

ولم يكن المصدر الثاني للمعارضة قادرًا بدوره على وقف هذا التغيير، لأنه نابع من الشعب نفسه الذي اعتاد أن ينتفض كلما تم سحب فقير إلى الخارج، أو حتى حمايته أو إخفائه.

2. كثيرًا ما هاجمت الحكومة القومية والحكومات المحلية، والسلطات الكنسية، أو بعض المؤسسات التي تجمع بينها، بشدة بعض مقومات الثقافة الشعبية: الألحان والأغاني التهكمية الصاخبة، والكرنفال، والاحتفالات «الفوضوية»، والرقص في الكنيسة. وهكذا نجد أنفسنا إزاء نكوص آخر. فما كان من تلك الأشياء عاديًا في ما مضى وكان الناس يستعدون للمشاركة فيه بشغف، أصبح منذ ذلك الحين فصاعدًا، مدانًا لما فيه من إرباك شديد للنظام العام، وبالتالي مثيرًا للإزعاج بمعنى من المعاني.

أدان إراسموس Erasmus كرنفالًا حضره في سيينا في 1509 بأنه «ليس مسيحيًا»،

(1) المصدر نفسه، ص 277-278، ثم انظر أيضًا
Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), pp. 63-64.

(2) Perkins, *Works* (London, 1616), I, 755; quoted in Walzer, *Revolution of the Saints*, p. 213.

(3) Geremek, *La potence et la pitié*, pp. 186, 201.

وذلك لسببين: أولًا، لأنه يحتوي على «آثار الوثنية القديمة». وثانيًا، لأن «الناس أطلقوا العنان لشهواتهم إلى درجة الفجور»[1] وهاجم الإليزابيثي الطهراني، فيليب ستبّز Stubbes «الفجور المفزع أثناء الرقص الماجن لما فيه من خطر على المجتمع»، لأنه ينتهي إلى «ممارسات قذرة ونجسة» ومن ثم «فتح الباب على مصراعيه أمام الزنا والعهر والنجاسة، وسبيلًا لجميع أنواع الفجور»[2].

وكما يُشير إلى ذلك بورك Burke، كان رجال الكنيسة ينتقدون هذه المظاهر من الثقافة الشعبية لقرون عديدة[3]. أمّا ما هو جديد فهو (أ) تكثيف الهجوم الديني، بسبب مخاوف جديدة من إمكانية تراجع منزلة المقدس. و (ب) أن ينتهي المثل الأعلى المدني، وقواعده المتعلقة بالنظام واللياقة والتهذيب إلى اغتراب الطبقات الحاكمة إزاء تلك الممارسات.

وقد تؤدي المدنية في حد ذاتها إلى ما يسميه بورك «انسحاب الطبقات العليا» من الثقافة الشعبية.

في 1500 (...) كانت الثقافة الشعبية ثقافة الجميع. وفي حين كانت الثقافة الثانية بالنسبة للمثقفين، فإنها كانت الثقافة الوحيدة بالنسبة لغيرهم. بيد أنه بحلول عام 1800، وفي معظم أنحاء أوروبا، تخلّى رجال الدين والنبلاء والتجّار ورجال الأعمال والحرفيون، وزوجاتهم عن الثقافة الشعبية لفائدة الطبقات الدنيا، حتى انتهى بهم الأمر إلى هجرها تمامًا، وهو ما لم يحدث من قبل، بسبب اختلافات في النظرة للعالم[4].

تعني المدنية في القرن السادس عشر أن:

النبلاء كانوا يتبنون أخلاقًا أكثر «تهذيبًا»، أي سلوكًا جديدًا وأكثر وعيًا، مستمدًا من كتب البلاط وأشهرها كتاب أحد أهم مؤلفي البلاط كاستليوني Castiglione. كما كان النبلاء يتدرَّبون على ممارسة ضبط النفس، وحذق نوع من اللامبالاة المدروسة، والتصرف بلباقة، والتحرك بأناقة على غرار تناسق الحركات في الرقصات الرسمية.

(1) Peter Burke, *Popular Culture in Early Modern Europe* (New York: New York University Press, 1978), p. 209.

(2) المصدر نفسه، ص 212.

(3) المصدر نفسه، ص 217.

(4) المصدر نفسه، ص 270.

وقد تضاعفت الأطروحات حول الرقص أيضًا على أن الرقص في البلاط يختلف عن الرقص في المزارع. وتوقف النبلاء عن تناول طعامهم مع الخدم في قاعات فسيحة ومفتوحة وانسحبوا إلى غرف منفصلة (ناهيك عن «الغرف الخاصة»، التي هي بدورها «غرف معزولة»). ثم أنهم توقفوا عن المصارعة مع الفلاحين كما كانوا يفعلون في لومبارديه Lombardy، وتوقفوا عن قتل الثيران في الساحات العامة، كما كانوا يفعلون في إسبانيا. وتعلّم النبيل التحدث والكتابة «بشكل صحيح» وفقًا للقواعد الرسمية وتجنب المصطلحات التقنية والكلمات الدارجة المستخدمة في لهجة الحرفيين والفلاحين[1].

إن المثل الأعلى المدني كافٍ بذاته لإحداث هذا الانسحاب. وفي القرن الثامن عشر نأى المثل الأعلى المدني بنفسه عن التقوى التقليدية المشحونة «حماسًا» مبالغًا فيه، إلا أنه يلتقي رغم ذلك مع الإصلاح الديني في محاولاتهما قمع ثقافة الشعب وإعادة تشكيلها. ويمكن أن نذكر هنا على وجه الخصوص محاولات ماكسيميليان دي بافاريا Maximilian of Bavaria، حيث نهى برنامجه في الإصلاح في أوائل القرن السابع عشر عن عديد من الأشياء من بينها خاصة السحر، والتنكّر، والفساتين القصيرة، والاستحمام المختلط، والكهانة، والإفراط في تناول الطعام والشراب، واللغة «المخزية» في حفلات الزفاف[2].

3. خلال القرن السابع عشر، أصبح هذان النوعان الأوّليان من الممارسات يندرجان تحت نوع ثالث: فقد بدأت تتنامى محاولات، من قبل هياكل حكومية مطلقة النفوذ والتوجيه، في فرنسا وأوروبا الوسطى، لتشكيل رفاه رعاياها من خلال المراسيم الاقتصادية والتعليمية والروحية والمادية، ليس فقط خدمة لمصالح السلطة، ولكن أيضًا من أجل توفير أسباب التقدم. وتجدر الإشارة إلى أن المثل الأعلى الذي آلت إليه الدولة المدنية «Polizeistaat»[3] في ألمانيا في فترة ما بين القرن الخامس عشر والقرن الثامن عشر أعطى زخمًا لهذا النشاط التوجيهي بسبب ما آل إليه الوضع في أعقاب الإصلاح الديني،

(1) المصدر نفسه، ص 271.

(2) المصدر نفسه، ص 221.

(3) بطبيعة الحال لا يتعلق الأمر هنا بـ«الدولة المدنية» في معناها الحديث. فلفظ «بوليتزي Polizei» (وهو لفظ مشتق أيضًا من «بوليس polis» مدينة) يمكن أن يحمل على معنى التنظيم الإداري في مفهومه الواسع، أي الوسائل والإجراءات الضرورية لتأمين السلم والنظام لجميع السكان المقيمين في حدود دولة ما،
Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983), p. 5.

حيث أُسديت التعليمات لجميع حكام الأقاليم بمراقبة ومتابعة إعادة تنظيم الكنيسة (في المناطق البروتستانتية) وفرض الامتثالية (في جميع الأقاليم). ولكن محاولات التحكم هذه توسعت أكثر في القرن الذي تلاه، لتشمل مراقبة الأهداف الاقتصادية والاجتماعية والتعليمية والأخلاقية. وقد شملت هذه المحاولات في جزء منها المجال نفسه الذي درسناه في (1) و(2)، تنظيم توزيع المساعدات على الفقراء، وقمع بعض المهرجانات والممارسات التقليدية[1]. بيد أن هذه المحاولات تفرّعت في القرن السادس عشر لتشمل الاهتمام بالتعليم، وتنمية الإنتاجية، وتأصيل قيم العقلانية في نفوس الرعايا حتى يُقبلوا أكثر على العمل والإنتاج بكل جدية ومثابرة وعزم. ينبغي على المجتمع أن يكون منضبطًا، بحيث يكون الانضباط أصيلًا فيه ونابعًا منه[2].

باختصار، يعني هذا فرض بعض ميزات المثل الأعلى للتمدن على أكثر ما يمكن من الفئات الشعبية. مما لا شك فيه، يتمثل الدافع المهم الذي يقف وراء ذلك في خلق أناس على شاكلة جنود مطيعين وناجعين مع ضمان توفير الموارد اللازمة لاستخلاص جراياتهم وتسليحهم. ولكن العديد من هذه المراسيم يفترض أن يكون التقدم (كما يرونها) غاية في حد ذاته. وكلما تقدّمنا أكثر في القرن الثامن عشر، كلما اندمجت التشريعات أكثر فأكثر مع أفكار التنوير، مع الحرص المتزايد على الإنتاجية والجوانب المادية في النشاط البشري، باسم الفوائد التي ستعود على الأفراد وعلى المجتمع ككل[3].

4. ما جعل هذه الإصلاحات الاجتماعية ممكنة هو تطوير هياكل حكم فعّالة متشبعة بروح الاستقامة والانضباط. وقد تكون محلية وأكثر طوعية، كما هو الحال في البلدان المنخفضة، أو أنها قد تتخذ أشكالًا بيروقراطية أكثر عقلانية في الدولة المركزية. وربما عرف هذا الشكل الأخير صيغته الأكثر إثارة في بروسيا التي تمكنت منذ أواخر القرن السابع عشر من فرض نفسها كقوة بين القوى الكبرى في أوروبا، رغم أن قاعدة سكانها وثرواتها كانت أقل بكثير من مجموعة الدول الأخرى التي تُكوِّن تلك العُصبة.

وما جعل هذه الهياكل ممكنة أيضًا، هو مزيج من الانضباط والتفاني سمح لبروسيا، على سبيل المثال، بتوفير المزيد من المداخيل، وانتداب وتدريب المزيد من الجنود رغم

(1) المصدر نفسه، ص 61، 86ـ87، 89.

(2) المصدر نفسه، ص 87.

(3) المصدر نفسه، ص 178.

قلة عدد سكانها وندرة ثرواتها قياسًا لكل منافساتها من القوى الأخرى. وقد بيّن فيليب غورسكي Philip Gorski بطريقة مقنعة أن منابع هذا الأداء الاستثنائي تكمن في جزء منها في فلسفة الرواقيين الجدد التي شاعت في أوساط النخب، ولكن أيضًا في الكالفينية أو في السلالة التقيّة من الحكام وكبار الشخصيات السياسية. وقد مثلت ديناميكية الإصلاح هذه عاملًا رئيسًا في هذه القصة الاستثنائية[1].

5. يمكن أن ننظر في هذا التطور في كافة وجوهه من زاوية أخرى، آخذين بعين الاعتبار تكاثر أنماط الانضباط، و«المناهج»، والإجراءات. بعضها نشأ في الفضاء الفردي مثل أساليب ضبط النفس والتطور الفكري أو الروحي، وبعضها حظي بتأييد جماعي كما هو الشأن بالنسبة للنخب السياسية في هولندا وبروسيا، وبعضها الآخر ترسّخ وفرض نفسه في سياق تحكم تراتبي. وفي هذا السياق لاحظ فوكو أن برامج التدريب القائم على تشريح دقيق للحركة الجسدية، وتقسيمها إلى أجزاء ثم إيجاد نمط تدريب موحد لجميع الناس، تضاعفت في القرن السادس عشر. ويعتبر المجال المميز لهذا التدريب، بطبيعة الحال، القوات العسكرية حيث يتم في كل مرة إبداع أنماط جديدة للتدريب، ومن ثم يتم تطبيق بعض تلك المبادئ لاحقًا في المدارس، والمستشفيات، والمصانع[2].

من بين البرامج المنهجية التي تهدف إلى تغيير الذات، تعد تدريبات لويولا Loyola الروحية أكثرها شهرة، فقد بدأ التأمل يتّجه رأسًا صوب التغيير الروحي. ولكن هاتين الفكرتين الرئيستين، التأمل الذي يخضع لمنهج، ستظهران خلال القرن اللاحق في البرنامج الذي اقترحه ديكارت (ناهيك عن أن الرجل في نهاية المطاف تلقى تعليمه على يد اليسوعيين في لافلاش La flèche).

---

(1) انظر

Philip Gorski, *The Disciplinary Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2003), chapters 2 and 3.

حتى أن فريديريك الأكبر ذُهل عندما دوّت أصوات قواته تتغنى بالنشيد الرسمي بعد نصر بشق الأنفس، Nun Danket alle Gott («الآن لنشكر الله جميعًا»). ومن ثم صدح العاهل بكل تلقائية يقول «Mein Gott welche Kraft hat die Religion!» («إلهي، يا لقوة هذا الدين!»)

Hans-Joachim Schoeps, *Preussen* (Frankfurt: Ullstein, 1992), p. 74.

(2) Michel Foucault, *Surveiller et Punir* (Paris: Gallimard, 1975), Part III, chapter 1.

[3]

لقد كانت فكرة ترويض الطبيعة الأولية للأشياء، فكرة حاسمة، لأنها تُبيِّن لنا أن صورة المثل الأعلى للمدنية تستحثنا على تبني موقف، يمكن أن نسميه بإعادة تشكيل ذواتنا، هذا التصوُّر الذي أخذ صورته داخل أساليب وبرامج «تشكيل الذات»[1] على النحو الذي تعرضنا إليه سابقًا في المجموعة الخامسة (5) بصفة خاصة. ذلك أننا نتعامل مع طبيعتنا الأولية كمادة خام يجب التحكم فيها وينبغي إعادة تشكيلها أو طرحها أو التغافل عنها أحيانًا من أجل إخضاع حياتنا إلى نموذج أسمى، وبالفعل تقترب هذه الفكرة من تلك التصورات الأخلاقية التي نعثر عليها في المسيحية القديمة. فالأمر يتعلق دائمًا بطريقة معينة في التحكم والمراقبة أو بمسألة القضاء على أسس الأشياء باسم شيء مثالي ونموذجي. لكن هذا المنظور الجديد يتَّضح من خلال نظريات أخرى، أي من خلال التركيز الذي نوليه للإرادة ولعملية فرض صورة على مادة أولية غير متشكلة، وغير فاعلة وغير مقاومة.

وبالفعل، دعت أهم النظريات الأخلاقية الكبرى القديمة، الأفلاطونية والأرسطية والرواقية، إلى إخضاع الرغبات والانفعالات الحقيرة وحتى إلى القضاء عليها كما هو الشأن مع الرواقيين (فهؤلاء يعتبرون الانفعال رأيًا خاطئًا لا ينتمي إلى روح الحكيم). ذلك أن الصورة المهيمنة للفضيلة هي تلك التي تتعلق بتناغم الروح وانسجامها. لقد كانت الفكرة المحورية متمثلة في تلك الصورة المتحققة أصلًا في الطبيعة البشرية والتي ستساعد الإنسان الفاضل على إظهارها، تلك الصورة التي لم تكن أبدًا نموذجًا يقع فرضه من الخارج. إن صورة تحويل المادة، وصورة النموذج الذي يقع فرضه، والتي نجدها في صلب الفعالية الإنتاجية الإنسانية المتحققة، لم تكن تحتل مكانة أساسية في الأخلاق. لأن البويزيس poiesis والبراكسيس Praxis كانا متنافرين تمامًا، ومثلما لاحظنا ذلك في العديد من المرات، فإن تلك الأخلاق لم تعطِ قيمة لما يسمى بالإرادة، على النحو الذي سيمنحه لها زمن الحداثة.

ويتنزل هذا، بالنسبة إلينا، ضمن بعدين، إذ نميِّز بين الإرادة الخيِّرة والإرادة الشريرة،

---

(1) Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

وأحيانًا بين إرادة قوية وإرادة ضعيفة. أما التباين الأول فمصدره المسيحية، ونحن، في الغرب، مدينون في ذلك إلى صياغته الأكثر شهرة إلى أوغسطينوس وتتضمن فكرتين تترجمان المحبة، وهما الخيرية والشهوة الجنسية. في حين يتعلق التباين الثاني بالمحور الرئيس الذي طبع المناخ الجديد للفكر الحديث. فالفضيلة تستدعي إرادة قوية يكون بمستطاعها فرض الخير ضد قوى أخرى مقاومة. ولما أصبحت الإرادة مفهومًا مركزيًا، فإننا بذلك لم نبتعد فقط عن القدامى، بل حوّلنا محور هذا المفهوم بفصله عن الخط الرئيس الذي نزّله فيه الفكر المسيحي.

إن هذا الدور الحاسم للإرادة لم يتبلور بوضوح في التصور الحديث، كما أن المفاهيم القديمة للانسجام لم تكن غائبة تمامًا، مثلما سنرى ذلك في ما سيأتي مع الرواقية الجديدة. ولكن مهما يكن من أمر، فإن التحوُّل حدث لا محالة.

وأعتقد أن مسألة إدراج وجهة نظر البويزيس ضمن مجال البراكسيس ارتبطت بجملة التحولات التي ذكرتها في المقطع السابق. فحسب كوسانوس Cusanus وفيشينو Ficino وليوناردو Leonardo ما كان للعلم أن يكون لولا فعاليتنا البناءة وبفضل تطور العلوم الطبيعية، أو ما سمَّاه شيلر Scheler «المعرفة الفعالة» Leistungswissen حيث تتأكد حقيقة العلم عبر نجاعته الأداتية. لكن توجد، بطبيعة الحال، أسباب لاهوتية تفسر ذلك التحوُّل، كنت أشرت إليها أعلاه، وبأثر رجعي، كانت للعلم الجديد هو أيضًا نجاعاته. (ولكن بطبيعة الحال لم يكن ذلك بصفة مباشرة بحسب مقتضيات النجاعة الأداتية). ولنا أن نلاحظ أيضًا أن مجموعة فائقة من المفاهيم الأساسية حول الحياة الطيبة كان لها دور ريادي في هذا الصدد. إذن ثمة نمطين من الشاعرية دعم كل منهما الآخر على نحو متبادل، الموقف الأخلاقي البنائي والتصوُّر الأداتي وليس الفهم التأملي للعلم.

إن هذا التحوُّل التاريخي في تمثل الطبيعة وموقفنا منها، سواء كنا على وعي به أم لا، هو ثمرة العديد من التغيّرات المستقلة من دون أن تكون عاملًا حاسمًا. فمن الواضح أن فكرة سلطة الله العليا اللامحدودة كانت لها مساهمة فعالة في تقويض التصور القديم للكون كتعيّن للصورة، وهذا ما كان يقول به الاسميون وبعض روّاد العلم الجديد في القرن السابع عشر لاحقًا. ومن بينهم خاصة ديكارت ومارسان Mersenne. فلما كان الله يتمتع بقدرة مطلقة على الخلق، ولما كان معنى ذلك أنه لا يشترك مع الأشياء في أيّ من خواصها باعتباره خالقها، فإنه يجب أن يُنظر إلى الواقع على أنه مادة خاضعة لتدبير الله ومشيئته

بشكل مطلق، وهذا ما يتوافق أكثر مع التصوُّر الميكانيكي للطبيعة الذي قطع نهائيًا مع فكرة الغائية الكامنة في الأشياء ذاتها.

ولكن إذا كانت تلك هي طبيعة الأشياء، فإن لها إذن، آثارها على موقفنا من العالم أيضًا. فالأمر لا يتعلق فقط بتغيير النموذج العلمي عبر الكف عن البحث عن نموذج يضاهي النموذج الأرسطي والأفلاطوني، بل يجب التركيز على العلاقات التي تحددها السببية (العليّة) الفاعلة في عالم الأشياء، فاكتشاف الكون الخاضع لتدبير الله ومشيئته يدعونا إلى تطوير فعالية العلم أو تطوير علم أكثر قدرة على التحكم. وفي ذلك استباق لحلم ديكارت الذي صاغه في عبارته ذائعة الصيت «أن نكون مالكين للطبيعة وأسيادًا عليها»[1] وهو ما سيجعلنا أقرب إلى الله، فنخضع لإرادته، ونستعمل الأشياء كما قدّر لها أن تكون.

إنه لمن المغري إذن أن نجد هنا مفتاح التطور التاريخي الذي أدى إلى التحوُّل من البحث عن مكانتنا في الكوسموس إلى بناء نظام في صلب الكون ذاته، بحيث يتعلق الأمر بصيغة جديدة من الخضوع إلى الله أو بنوع من رد الفعل على قدرته الحاضرة في كل شيء، بحيث أفقدتنا أيّ مكانة في هذا الكون حتى حطمت فينا شعورنا القديم بأن لنا مكانة شرعية في الكوسموس المنظم. وبالفعل تتضمن هذه الفرضية الأخيرة «تفعالية» قوامها «إثبات الذات»، كان بلومنبيرغ Blumenberg على ما يبدو يتبنّاها[2].

ومع ذلك يبدو أن إرادة إعادة البناء هذه تنهل من منابع أخرى، كما تنبع أيضًا من دوافع أقل تفعالية. فلم تنتظر إعادة البناء تدمير التصور القديم للكون. فقد تنامت فكرة تقول بأن الكائنات البشرية التي يجب أن تتعاون في ما بينها في عملية التشكيل مدعوة لاستكمالها، وهي فكرة نجدها أيضًا حتى في التصور الأفلاطوني الذي يعتبر أن العالم متشكل حسب المثال. وفي هذا الاتجاه منح عصر النهضة دورًا مهمًا للفنان. لقد عبَّر مارسيلو فيشينو Marsilio Ficino عن هذه الفكرة قائلًا «يُحاكي الإنسان كل أعمال الطبيعة الإلهية، بينما يسعى لأن يرقى بأعمال الطبيعة الدنيا إلى مرتبة الكمال عبر تقويمها وتطويرها»، حتى أن مايكل-أنجلو Michelangelo نفسه كرَّس عمله الفني في هذا الاتجاه، واعتبر

(1) *Discours de la Méthode*, Part II, in *Œuvres de Descartes*, éd. Charles Adam et Paul Tannery (Paris: Vrin, 1973), Volume VI, p. 62.

(2) Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), Volume 1, p. 209. Translation: *The Legitimacy of the Modern Age*, trans. Robert M.Wallace (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983), pp. 177-178.

ليوناردو Leonardo أنه إذا كان على الفنان أن يخضع إلى «ragioni» الأسباب التي توجد في الطبيعة، فإنه ينبغي أن يظهرها للعيان بشكل كامل بواسطة فعاليته العقلانية والبناءة. إن التجربة في حاجة إلى العقل، ومعلم وصيّ على الطبيعة. إذن، فالفنان نفسه «يخلق» بطريقته الخاصة، فهو لا يحاكي الطبيعة محاكاة عمياء بل هو ينافسها كما ذهب إلى ذلك بيكو Pico[1].

وبطريقة مماثلة، منذ فجر الثورة العلمية الحديثة، أجمع علماء النهضة «السحرة» أمثال جون دي، وبرونو، وروبير فلود، ولفيف من علماء الكيمياء، حول أولوية المثال، بل حتى إنهم اعتقدوا في أن الطبيعة تسكنها الروح، وقد كانت لهم أجندتهم للتطوير والتغيير. فبفضل اكتشاف الأحجار الفلسفية تسنى لنا استخراج الذهب ولكن أيضًا استطعنا أن نرقى بالحياة الإنسانية إلى أسمى درجات الكمال[2].

غنيّ عن التذكير، طبعًا، أن الأنماط غير الميكانيكية ذات الطابع الشاعري، لم تنجح في أن تكون أنماطًا مستقبلية لأنه سرعان ما حلّ محلها التصور الغاليلي-البيكوني. لكنها رغم ذلك عادت لاحقًا في صيغة أخرى مختلفة تمامًا من قبل جيل الرومانسية. لكن شأنها شأن ظواهر أخرى عديدة لم تكن كافية لبيان أن ما قاد فعلًا إلى إعادة البناء لا ينفصل عن التحوُّل إلى الميكانيكية، أو كانت له علاقة بالضرورة مع الثورة على القدرة الإلهية المطلقة.

فإذا كانت هذه الشاعرية ذات الوجوه المتعددة لها مكانة محورية في المدنية بوصفها مثلًا أعلى، فلنا أن نتخيّل مدى الأهمية التي يمكن أن يحظى بها الموقف الداعي إلى إعادة البناء حينما نطبّق ممارسة إعادة تشكيل الذات على المجتمع ككل، أو عندما تُهندس الدولة الوليدة الممارسات الاجتماعية والأخلاقية.

ومن أجل الوقوف عند حقيقة هذا التحوُّل الذي أتحدث عنه، أريد أن أنظر في موقف جوستوس ليبسيوس أحد أهم الرواقيين الجدد وأكثرهم تأثيرًا في القرن السادس عشر،

---

(1) استفدت في ذلك من
Dupré, *Passage to Modernity,* pp. 48-49, 51, 124-125.
وأنا مدين في ما أنا بصدده هنا لمناقشته المفيدة جدًا.

(2) يتعيّن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار كثرة المنابع عندما يتعلق الأمر بميكنة صورة العالم ذاتها. إذ يمكننا أن نعتبر أن تجانس الموضع والزمان الذي ساهم في تطوير منظور الرسم الإيطالي في القرن الخامس عشر، والتي نوقشت أعلاه في المتن، من العوامل التي مهّدت الطريق أمام التمثل الجديد للكون في الزمن العلماني بشكل كامل. لكننا لا نستطيع أن نفترض أن أسباب هذا التغيير في التمثل لها صلة ما مع التوجه نحو الميكنة، أو رفض الكوسموس المتشكل حسب المثال.

وهو شخصية رئيسة في قصتي، ليس لأنه صاغ نظرية في الأخلاق حول الاهتمام الجديد المتمثل في مجال إعادة البناء، ولكن لأنه كان من الأوائل الذين بيّنوا كيفية تطبيق هذا المبدأ في المجال السياسي والعسكري.

لقد أنشأ ليبسيوس (نوعًا من) رواقية مسيحية حذت حذو مذهب الرواقيين. رغم ما يوجد من اختلافات جوهرية على الصعيد الإيتيقي بين المسيحية والرواقية: (أ) فيما تعتبر المسيحية أننا في حاجة إلى نعمة الله لأنها وحدها القادرة على تحرير الإرادة الخيّرة الموجودة فينا بالقوة، تعتقد الرواقية في قدرة العقل وحده وفي ضبط النفس. (ب) وفي حين ترى المسيحية أن الإرادة الخيّرة تدرك كمالها الأفضل فينا وفي الحب الإلهي وفي محبة جيراننا. تعتبر الرواقية أن الحكيم هو الذي يبلغ الأباثيا apatheia، أي غياب الشغف أو العاطفة الشديدة. ولا يعني ذلك بالضرورة أن هناك تنافرًا بين هذين الأمرين: إذ يمكن أن نتصوَّر الحب الإلهي على أنه حالة خلوة من أيّ عاطفة تمكن من بلوغ حالة من الخيرية ليست في المتناول. إلا أن اللاهوت المسيحي يرفض هذه القراءة الرواقية حجته في ذلك ما جاء في الكتاب المقدَّس حيث صُوِّر المسيح في الإنجيل ربًّا «أحشاؤه» تتحرَّك رحمة وشفقة وشغفًا بالناس، ويشهد بكاؤه فوق الصليب على أنه لم يكن قط مفتقدًا للعاطفة والشغف (لم يكن المسيح أباثيًا). وهذا ما مثّل صعوبة قصوى بالنسبة للاهوت المسيحي في القرون الأولى وذلك تحديدًا بسبب فكرة سادت لدى الإغريق عن إله يفتقد للعاطفة والشغف (أي إله أباثيّ)، وقد مثَّل فشل المسيح الصريح في الاستجابة لهذا المعيار حجة لصالح الأريانية(*).

وهذا عينه ما تبنّاه ليبسيوس. فقد رفض الشفقة أو الرحمة، شفقة التعاطف لصالح شفقة التدخل الفعلي. على أن هذا الفرق الدقيق لم يكن خافيًا عن علماء اللاهوت في ذلك العصر، ولكن طرحت الجمل التي ورد فيها انتقاد للشفقة من الترجمة الإسبانية للكونستانتيا، رسالة في الثبات *De Constantia*[2].

(*) الأريانية أو الأريوسية، مذهب مسيحي ظهر في القرن الرابع على يد كاهن من الإسكندرية اسمه آريوس 256م- 336م. يرى أن يسوع كائن فانٍ وليس إلهيًا بأي معنى، وليس بأي معنى شيئًا آخر سوى معلّم يُوحى إليه، يقول آريوس إنّ يسوع المسيح لعب دورًا مميزًا في خلق العالم المادي وفنائه، ولكنه ليس الله ذاته. فلا يمكن إلا أن يكون هناك إله واحد ولهذا فلا بد أن يكون المسيح قد خلق في زمن ما. ولا بد أن يكون المسيح (ككل الخليقة) معرضًا للتغيّر والخطيئة، وأنه (مثل كل الكائنات المخلوقة) لا يملك معرفة حقيقية لفكر الله.

(2) Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), pp. 29, 35.

أما في ما يتعلق بالمسألة الأخرى، فقد لزمت الرواقية الجديدة الصمت بشأن الحاجة إلى النعمة، ولأننا لم نُدرك بعد النزعة الإنسانية الحصرية، فما زال الله، بالنسبة للنموذج الكلاسيكي، هو سيِّد الموقف ودوره أساسي في حياتنا، فهو المصدر الذي ينشأ عنه جزء كبير من تدبيرها. وبالفعل «ينزل العقل إلينا من السماء، من الله ذاته»، وقد هلل سينيكا Seneca به كما لو كان جزءًا من الروح الإلهية المتجذر ة في الإنسان» حتى كأن «الله ذاته، يُقرِّبنا بذلك من صورته أو بالأحرى يحلّ فينا»[1].

لقد صيغت الفكرة الرواقية هنا اعتمادًا على مصطلح صورة الله في الكتاب المقدَّس. ولقد شدد ليبسيوس كذلك على أهمية مذهب آخر يجمع بين الرواقية والمسيحية: مذهب العناية الإلهية. فكل ما يحدث في العالم يصدر عن العناية الإلهية. وإن كل ما يُعرض لنا من الآلام مبرَّر إلهيًا. ومن الحماقة والوهم عندئذ أن تقاوم. بل يجدر بنا أن نطيع مثل الجنود في المعسكرات أو في ساحات الوغى. وكما جاء على لسان سينيكا «لقد وُلدنا في مملكة: أن نكون أحرارًا يعني أن نُطيع الله»[2].

ما معنى أن نطيع الله أو العقل؟ الإجابة رواقية في جوهرها: الظن الصادر عن الجسم وعن الأرض يضللنا، والآلام الخارجية، وخسارة الثروة، والصحة وحتى الحياة لا تُصيب إلا الأشياء المتغيرة والمحكوم عليها بالفناء، ومن ثم يملي العقل بأن نتشبث بما لا يتغيّر. وقد جاء على لسان أحد أسلاف ليبسيوس ومُواطنه الذي كان له أثر كبير في نشأة النزعة الإنسانية في القرن السادس عشر، قوله: «حوّل حبك للأشياء الباقية والإلهية، والتي لا تفسد، وليكن حبك لجسدك العابر والزائل أكثر فتورًا»[3]. فمن خلال التشبث بما هو باق، نحقق الثبات وهو فضيلة محورية في رؤية ليبسيوس «عليك بالثبات فهو علامة دالة على قوة العقل غير المتبدل والسديد، غير المتبجح ولا المسبل بالظروف الخارجية أو الطارئة، وفي ما أعتقد لا تتأتى الشجاعة والثبات المتأصلين في النفس من

(1) المصدر نفسه، ص 19، مع تعديل في الترجمة عن
Justus Lipsius, *A Discourse on Constancy in Two Books* (London: Printed for Humphrey Mosley, 1654).

(2) *De vita beata*, VII, 15, 7
ورد في
Oestreich, *Neostoicism*, p. 22.

(3) Erasmus, *Enchiridion*, chapter 14, p. 104.

الرأي وإنما من الاستبصار والتفكير الصارم»[1].

يوفر الثبات، إذن، معيار النهج المستقيم لما يتميَّز به من تناغم. فإذا ما اخترنا أن نجعل من طاعة الله مبدأنا الأول أو اتّخذنا من الطبيعة أو العقل سبيلنا، فلن نحيد عن ذات النهج المستقيم، فالمعايير متعاضدة ومتسقة.

فمن سمات الإنسان الخيّر الثبات والصبر والصلابة Constantia, Patientia, Firmitas لذلك فهو لا يتأثر بالفوضى أو الاضطراب أو العنف أو المعاناة، فلا شيء يقلقه أو يزعجه. غير أن هذا لا يعني أنه لا ينفعل بذلك. وعلى النقيض من ذلك، استطاع ليبسيوس أن ينسلخ في نضاليته عن الرواقية وهو ما يُعتبر أمرًا خارقًا في ذلك العصر. لكن ظل ليبسيوس قريبًا من الرواقية الرومانية، أو هو بالأحرى من تأويل سينيكا أكثر منه إلى إبيكتاتوس Epictetus، وإن كان يستلهم منهما أفكاره من دون اعتبار لاختلافهما. لكنه ذهب أبعد من الرومانيين أنفسهم، كي يُبيّن لنا أن القضية لا تتعلق بمجرد القيام بالواجب في العالم، ولكنها تتمثل في نضال مستمر من أجل بلوغ الخير الأسمى. وتعجّ كتابات ليبسيوس بالاستعارات العسكرية، حتى أن قرّاءه الأوائل كانوا من بين المعنيين مباشرة بالشؤون العسكرية بالدرجة الأولى، كما سنرى ذلك لاحقًا.

ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ نشهد مع ليبسيوس انسلاخًا عقائديًا عن الرواقية الإغريقية المعمَّدة Stoa. فلقد آمن هذا الأخير بشكل صارم بالإرادة الحرَّة. أي أننا مسؤولون عن عالمنا. وأنه ينبغي على العقل أن يحفز الإرادة الحرَّة ويُعززها، وأنه يتعيّن على هذه الأخيرة أن تفرض الانضباط بوصف سلاحنا في نضالنا ضد الشر والفوضى. إن الصلابة والمثابرة لا تترجمان فقط قوة سلبية لتحمّل المعاناة، بقدر ما تعنيان، على العكس من ذلك، قدرة على الانخراط في جهاد خيّر من دون سأم.

كيف يمكن تفسير النجاح الذي حققته هذه الرواقية شبه المسيحية في ذلك العصر؟ وعلى جانبي الحاجز الطائفي في كل من هولندا الموطن الأصلي لليبسيوس، وفرنسا وألمانيا؟ فقد كانت هذه الرواقية شبه المسيحية محل ترحيب وإشادة بين مختلف الطوائف: الكالفينية، اللوثرية والكاثوليك. حتى إن ليبسيوس استطاع أن يُدرِّس في جامعات اشتهرت

(1) ورد في
Oestreich, *Neostoicism*, p. 19,
مع تعديل في الترجمة أيضًا.

فيها الطوائف الثلاث، كجامعة لوفان Louvain وجامعة جينا Jena وجامعة ليدن Leiden، وهو إنجاز نادر جدًا في ذلك العصر.

ويعود هذا النجاح إلى سببين واضحين: أولًا، إذا كان العديد من أعضاء النخبة من المفتونين بالمثل الأعلى للمدنية، أقل تسامحًا من أسلافهم تجاه العنف والفوضى، فإنهم كانوا أكثر فزعًا منهم، فقد اعتبروا أن الإصلاح عمَّق الفُرقة وغذّى الفتنة والصراع في كثير من المناسبات وبشكل ضار أحيانًا، بدلًا من أن يساهم في تكريس مزيدٍ من السلام والنظام. فقد انصب همّ هؤلاء الناس على إيجاد صيغة أخرى للإيمان تكون أقل أرثوذكسية طائفية وأكثر حرصًا على المبادئ الأساسية المشتركة بين جميع الكنائس. وبمعنى ما، كانوا يلتقون حول فكر إراسموس إلا أنهم ما لبثوا أن نُعتوا وفي تلك الظروف باسم «السياسيين». فقد كان أعظم همِّهم، أولًا وقبل كل شيء، تحقيق السلم والوفاق، والتصدّي بشدّة للتعصب الطائفي في الجامعة. ومن أبرز أتباع ليبسيوس فرنسيان كاثوليكيان هما شارون Charron وفار Vair. أما الأول، فكان كاهنًا في حين كان الثاني أسقفًا.

وثانيًا، كغيرهم من السياسيين، لم يكتفِ قرّاء ليبسيوس باستنكار الصراعات العنيفة، بل كانوا يتطلعون إلى وضع حدّ لها، وإقامة نظام سياسي جديد. فكثير منهم تحمّلوا مسؤوليات عسكرية وحكومية، فمنهم، إذن، حكام وجنرالات وموظفون مدنيون، ومن بينهم منخرطون وآخرون على وشك الانخراط في الأنماط الخمسة من البرامج التي عرضتها أعلاه. وسعى هؤلاء إلى فلسفة توجههم في مهامهم حتى ضالتهم في كتابات جوستوس ليبسيوس.

أما الآن فسأحاول، ولو قليلًا، بيان السبب الذي من أجله استطاعت الصيغة الحديثة للرواقية أن تخدم بالفعل هذا النوع من نضالية الدولة. ولكن قبل ذلك أودّ أن أُنوّه بالتحوّل الذي حدث آنذاك، والذي مهّد الطريق للألوهية ومن ثم للنزعة الإنسانية الحصرية.

وعلينا، مرة أخرى، تجنب مفارقة تاريخية تتمثل في اعتبار هذا التحوُّل كما لو كان مجرد خطوة ضمن مسار خطي. فقد كان تصور ليبسيوس توحيديًا في جوهره، إذ الإله الذي يحتكم إليه لم يكن ذاك الإله الذي يترأس الكون المتناغم ويسهر على رعايته كما يصوّره لاهوت القرن الثامن عشر. لقد ساهم غسق بعض العناصر الأساسية في المسيحية، كالنعمة والحب الإلهي، في زحزحة مركز ثقل هذا التصوُّر بشكل كبير. وعلاوة على

ذلك لم يعد الاهتمام منصبًا على عبادة الله، بل على استخدام العقل وعلى الثبات. وهنا تكمن، ضمن بعض الوجوه، قوة فلسفته. في حين كان يُفترض أن تكون مسألة عبادة الله قطب الرحى في سجالات القرن السادس عشر، كما يمكن أن يُفهم هذا الصمت على أنه دعوة مبطنة للانتماء إلى «الكنيسة التي نختارها» في استعادة لتعبير عفا عليه الزمن (كنيسة الحكام الذين تختارهم) ولكن ذلك قد يعني أيضًا، أنه يمكن الاستغناء عن العبادة وأنها لم تعد ضرورية أو ذات أهمية.

أما لله فلا غنى عنه البتة لأنه مصدر العقل، فطاعته لست شيئًا سوى الخضوع إلى صورته الحالّة فينا. ولكن يبدو أن الشيء الوحيد الذي يتعيّن علينا القيام به، لتأكيد الخضوع لمشيئته، هو أن نكون كائنات بشرية مميزة لا أكثر. وهو ما مهّد الطريق للنزعة الأنثروبومركزية للصيغة الأخيرة للألوهية، بعدما جذرت هذه الأخيرة الفصل بين قدراتنا على التفكير وما هو انعكاس لحضور الله فينا. وهذا يعني أن تحولًا مهمًا حدث. فإذا كانت الرواقية قد أحدثت منعرجًا داخل الألوهية في البداية، فإن هذه الأخيرة ما لبثت أن أحدثت منعرجًا نحو الأنثروبومركزية.

لقد لعبت مؤلفات ليبسيوس دورًا مهمًا داخل البرامج العسكرية، وفي إعادة بناء المجتمع التي انطلقت مع نهاية القرن، لأن تصوره الأخلاقي كان يدعو إلى المشاركة الفعّالة في الحياة العامة، وبسبب إصراره على المعنى الرئيس للانضباط.

تتّخذ العقيدة السياسية لليبسيوس، كما وردت في كتاب *Politicorum sive civilis doctrinae, libri sex of 1589*، طابعًا أعتبره «سياسيًا» لأنه كان مهتمًا أساسًا باستعادة النظام والاستقرار، في عصر مزقته الحروب الأهلية والطائفية في أغلب البلدان الأوروبية. في حين كان اهتمامه بمطالب كل دولة على حدة محدودًا، وكان يفضّل نظام الحكم الملكي، على أنه يعتقد بأن على الأمير الالتزام بالمبادئ الأخلاقية الصارمة، وأن يُكرّس جهوده لخدمة الصالح العام.

لا يكتفي ليبسيوس في هذا الكتاب بإعطاء بعض النصائح العامة، بل يعرض مواصفات لإصلاح الجيش بشكل تفصيلي، تبرز أهمية الدربة والنظام في تشكيل قوات مسلحة ناجعة وفعّالة، غير أن تصوره للانضباط لا يتوقف عند هذا الحد، لأنه يريد إحداث تغيير أخلاقي جذري. فقد كان يسعى إلى تكوين جيش محترف، بحيث يقع التخلي عن القيم القديمة

كالشرف الفردي والنهب والاستعاضة عنها بالمبادئ الرواقية: ضبط النفس، والاعتدال والعفة[1] Continentia, modestia, abstinentia.

وبعبارة أخرى، لا يهدف التدريب فقط إلى الانضباط الذي يعلّم تناسق الحركات، وطاعة الأوامر وإنما يهدف أيضًا إلى جعل الجندي منضبطًا أخلاقيًا إلى أبعد حد، ويغرس فيه أخلاقيات الاحترافية ويعلّمه واجب الخدمة وضبط النفس. أما الجيوش المرتزقة فهي لا تلتزم بأي إيمان ولا أي قانون، وبذلك فهي تمثل تهديدًا لا فقط للأعداء، بل وأيضًا للذين انتدبوهم. ومن ثم وُجب استبدالهم بفرق منضبطة تلتزم بميثاق شرف تمتنع بموجبه عن السلب والنهب.

تكمن أهمية ذلك على مستويين، أحدهما خاص والآخر أكثر عمومية. فأما على المستوى الخاص، فقد اعتمدت نصائح ليبسيوس من قبل أولئك الذين بادروا بالقيام بإصلاحات عسكرية في هولندا سنة 1590 ومن بينهم بعض تلاميذه السابقين، (خاصة منهم موريس أورونج Maurice of Orange) وذلك عن طريق اعتماد تدريبات صارمة جدًا ساهمت في تكوين قوة عسكرية ناجعة، وقع الاقتداء بها لاحقًا بها في أوروبا على نطاق واسع، على غرار جيش أدولف غوستاف السويدي Gustavus Adolphus ونموذج جيش كرومويل الجديد Cromwell's New Model Army.

أما على مستوى أكثر عمومية، فقد مهّد ليبسيوس الطريق لزعماء حركات الإصلاح اللذين سعوا بكل جدية إلى إعادة تأسيس الأخلاق على مبادئ سامية في القرن الذي تلاه، سواء أكانوا حكامًا، (في بعض الأحيان)، أم مسؤولين وموظفين مدنيين وإداريين وجنرالات في غالب الأحيان، وقد كان هؤلاء مصدرًا للعديد من الإصلاحات التي استهدفت إعادة بناء المجتمع في مناحيه المختلفة. وقد اقترح ليبسيوس بداية، أن تهدف الأخلاق النبيلة إلى خدمة الصالح العام، وأن تستند إلى أخلاقيات التقشف والانضباط الذاتي، وبذلك تتم إعادة تأسيس الحياة المؤسساتية والاجتماعية بشكل عميق من خلال الانضباط وتدريب الجماهير الخاضعة بما يؤدي إلى نشر قيم ضبط النفس والكدح بين الرعايا.

باختصار، شيء مثل ما كان يُطلق عليه اسم: «أخلاقيات العمل البروتستانتية» في سياق

---

(1) المصدر نفسه، ص 53.

يوحي «بالزهد الدنيوي الذاتي» على نحو ما عبَّر عنه ماكس فيبر[1]، وهو يتتج أساسًا عن جهود السلطة السياسية بصفة خاصة، نحو إعادة بناء المجتمع. وبالفعل يمكن لنا أن نعتبر أنه طوال هذه الفترة من الحكم المطلق، أدت أخلاقيات التدخل الفعال للدولة إلى إدخال أنماط حياة معقلنة ومنضبطة ومحترفة. كما هو الشأن بالنسبة لأخلاقيات الدعوة الكالفينية. فلقد عملت الرواقية الجديدة، بمساعدة الكالفينية، بطريقة فوقية من خلال بيروقراطية الدولة على إحداث التغيّرات التي عملت عليها الكالفينية والنزعة التقويّة انطلاقًا من القاعدة من خلال رجال أعمال متفانين وإيثاريين والجمعيات التطوعية[2].

لقد كان هناك تقارب كبير جدًا بين الرواقية الجديدة والكالفينية. بحكم طبيعة نضالهما وتفانيهما في الزهد، فقد بادر كالفن في بداياته بنشر دراسة حول سينيكا. وقد كان باستطاعة أعضاء المجتمعات الكالفينية ممن لم يكونوا لاهوتيين متشددين، الجمع بينهما من دون عناء. (ولم يكن، في الواقع، عصيّ البتة على كثير من الكاثوليك واللوثريين أن يحذو حذوهم). إن الدوافع التنظيمية متشابهة جدًا: ذلك أن الأمر يتعلق بإقامة نظام اجتماعي مستقر انطلاقًا من تدريب الأفراد ضمن «دورات منتظمة» على التفاني من خلال مهن غايتها خدمة إخواننا من بني البشر: في القطاع الخاص، من خلال العمل المنتج. وفي القطاع العمومي، من خلال تفاني الحكومة في السعي لتحقيق خير رعاياها. وبالفعل ابتكرت الكالفينية، في المجال السياسي أشكالًا متباينة وأحيانًا متناقضة جذريًا مع الحكم المطلق. غير أنه لا بد من التأكيد بأن هناك توازيًا يكاد يكون تامًا بين صورة النظام الاجتماعي وصورة النضال الذي يمكن توخيه في إنتاجها، وضرورة تحقيق الغاية من هيمنة الأتقياء والفضلاء.

وما يبعث على الاستغراب حقًا وبشكل متوازٍ أيضًا، هو الاعتقاد بأن ذلك كله يمكن أن يتحقق. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا بالذات، كيف لهذا أن يتحقق في ظل العنف المتطرف والفوضى العارمة ليس في ذلك العصر فقط وإنما أيضًا على امتداد العصور المتعاقبة، وفي مواجهة جموح البشر الشديد نحو التغيير، فقد بدأ الناس يتطلعون بجدية إلى إحداث تغيير مصيري، لا بل تغيير لا رجعة فيه نحو الأفضل؟

(1) Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), p. 119; see the translation by Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958), p. 151.

(2) Oestreich, *Neostoicism*, pp. 72-73.

من الواضح، إذن، أن تغييرًا قد حدث في وجهة النظر، قياسًا لما كان عليه الحال في العصر الوسيط الذي كان، فيما يبدو، مستغرقًا في ذات الرؤية التي سادت لدى معظم الناس على امتداد العصور لمسألة وجود حدود صارمة يستحيل معها استبعاد الخطيئة أو الفوضى من هذا العالم. بطبيعة الحال يُفترض في كل عصر وجود عصر ذهبي يسبقه يمكن أن نستعيده متى كانت الظروف مواتية. وذلك ما اعتقد فيه إنسانيو عصر النهضة في أوج العلاقة بالثقافة الكلاسيكية. وفي إطار هذه الذهنية عمل الكارولنجيون على استعادة مجد «الإمبراطورية الرومانية»، وحلم أباطرة بيزنطة بإحياء مُلك جستنيان Justinian.

لكن هذه المسألة على أهميتها القصوى لم تحظَ باهتمام طموح كما في برامج الكالفينيين أو الرواقيين الجدد الإصلاحية خلال القرن السابع عشر. وذلك لغرضين: أولًا، من أجل وضع حد نهائي للعنف والفوضى الاجتماعية على حد سواء، والتخلي عن الجريمة الفردية على أحد طرفي شبح المثالية والعنف الشرعي للدولة في زمن الحرب أو قمع الجريمة على الطرف الثاني. وثانيًا من أجل ترسيخ، على الأقل، بعض معايير التمدن والحياة المنظمة بشكل جيّد في نفس كل فرد. وبطبيعة الحال، لا ينفصل الهدف الأول عن الثاني، ذلك أنه من خلال تحقيق الثاني فقط يمكن لنا أن نتطلع إلى تحقيق الأول.

لقد كان ذلك الطموح غير مسبوق في التاريخ الأوروبي رغم ما شهدته الصين من محاولات شبيهة في هذا الاتجاه في فترات مختلفة. وبالفعل فقد كان رواده على وعي بأنهم مجددون. وبمعنى آخر، فرغم أنهم يستلهمون في محاولاتهم التجديدية بعض مآثر «العصور الذهبية» السابقة، فإنهم واعون جيّدًا بأنهم لا يكتفون بمجرد إحيائها من جديد، بقدر ما يجتهدون في تجاوزها في بعض النواحي المهمة بشكل باتّ.

وهكذا عاد الكالفينيون إلى الأيام الأولى للكنيسة على الرغم من إحساسهم بتدني شأنهم عن المسيحيين في ذلك العصر المقدس، وكانوا على وعي باستحالة إقامة مجتمع مسيحي بشكل كامل في تلك الأيام الأولى، ولهذا السبب نجدهم كثيرًا ما يقتدون بنماذج العهد القديم الإسرائيلي، التي تصوِّر المجتمع اليهودي كمجتمع تقيّ، تحاصره الأعداء من كل الجهات. وبالفعل فإن تلك السمات التي تفترض تجاوز نموذج المجتمع الإسرائيلي توجد بصورة صريحة في الأركان الأساسية للاهوت المسيحي.

وبالمثل، اهتم ليبسيوس وخلفاؤه من الرواقيين الجدد بالإنجازات القانونية والعسكرية

والسياسية العظيمة للإمبراطورية الرومانية. فقد حدث، بمعنى ما، تحوُّل في تمثل المصلحة الإنسانية من الأدب اليوناني واللاتيني إلى مؤرخي روما القديمة، بما في ذلك بوليبيوس Greek Polybius والتركيز على تاسيتوس Tacitus بصفة خاصة. ففي مجال الخطابة، كان لأسلوب تاسيتوس أفضلية على أسلوب شيشرون المغالي، مع التركيز أيضًا على الصيغة الرواقية التي يقول بها سينيكا. حتى أصبح الناس يتحدثون عن القرن السابع عشر بوصفه «قرنًا رومانيًا»[1]. لكن أيًا كان الافتتان بكفاءة الرومان في إدارة شؤون الحكم وبانضباطهم العسكري وبالفلسفة الرواقية، فمن الواضح، أن البرامج التي نسعى من خلالها إلى إصلاح العادات وإلى تغيير عقليات الشعوب، بدأت تشمل تدريجيًا ميادين جديدة.

ونجد في الجمهورية الرومانية الصاعدة (بمعنى ما)، وفي المدن (البوليس) اليونانية في أوجها (أكثر ندرة)، نموذجًا آخر مختلف لمجتمعات قائمة على الأخلاق الصارمة والسامية. وقد كان لذلك النموذج أثر كبير في فترات لاحقة من تاريخ أوروبا الحديث: على المفكرين من ذوي النزعة الإنسانية المدنية في إيطاليا في عصر النهضة، وبطبيعة الحال، على الثورتين الفرنسية والأميركية العظيمتين في القرن الثامن عشر على وجه الخصوص. فقد كان هناك وعي تام باستحالة العودة إلى تلك المجتمعات الصغيرة القائمة على حكم ذاتي مباشر[2]، على الأقل في الفترة الأخيرة. ولا يُعزى سبب هذه الاستحالة فقط إلى حجم الدولة الحديثة، بقدر ما يعود كذلك إلى عدم قدرة الجمهوريات القديمة على إدماج مجموع سكانها، وأن قسمًا مهمًا من العمال، وهم من العبيد عادة، يُقصى[3].

فكيف لهم أن يحصلوا على الثقة الضرورية لاقتحام هذا الميدان المجهول؟ يبدو هذا السؤال غريبًا بالنسبة إلينا بوصفنا نحيا في عصر هُم من أنشأه. وفي عالم شمال الأطلسي، نقدِّر «بداهة»، أنه لا بد من وضع حد للعنف والفوضى ودرء طرفي شبح المثالية، الجريمة الفردية والحرب التي تقودها الدولة. وبقطع النظر عن هول الفاجعة أو الصدمة التي أصابتنا

---

(1) انظر المصدر نفسه، ص 8.

(2) James Madison in the *Federalist Papers*, no. 10.
حيث يؤكد على أن هذه الوضعية الجديدة تمثل مكسبًا.

(3) كما بيّن ذلك هيغل وبنيامين كونستون، انظر
Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), pp. 395-396; Benjamin Constant, «De la liberté des anciens comparée à celle des modernes», Constant, *De l'Esprit de Conquête et de l'Usurpation* (Paris: Flammarion, 1986), pp. 265-291.

جراء أعمال الشغب في جنوب لوس أنجلوس أو تلك التي وقعت في ضواحي باريس، فإننا نعتبرها علامة على اختلال وظيفي خطير في مجتمعاتنا. وإننا لنتوجس خيفة من بعض دول ما كان يُعرف بالاتحاد السوفياتي، لأنها تذكرنا بما كان سائدًا في زمن ما قبل الحداثة. فلقد نجحنا، بمعنى ما، في ترسيخ «التمدن» لدى الجميع وفي نشر الثقافة والتعليم بين غالبية الشعب وتقاسم بعض القيم مثل العمل المنضبط والحياة المنظمة والمسالمة، وليس لنا عندئذ إلا أن نفزع ونصدم تجاه عودة الشباب إلى العنف. وقطعهم مع الروابط الأسرية ومع أخلاقيات العمل. فالمعيار المسكوت عنه، والذي أشرنا إليه، هو أعمق من مشاريع الإصلاح التي عرفناها منذ أربعة قرون على أيدي الإلهيات الكالفينية والكهنوتيات ذات النزعة الرواقية الجديدة.

ومع ذلك يجب علينا تجاوز هذه المفارقة التاريخية وتبيّن إلى أيّ مدى كان هذا التحوُّل حاسمًا ومذهلًا في ذلك العصر. ولكن لنا أن نتساءل من جديد: ما الذي جعل هؤلاء واثقين من حدوث ذلك التحوُّل؟

في الحقيقة، ما يُنذر بكل هذه البرامج، وما يكمن وراء الرغبة في المزيد، هو الثقة الفائقة في القدرة على إعادة تشكيل الكائنات البشرية، فلا يسعنا إلا أن نندهش من الطموح المطلق لبعض المشاريع الطهرانية من أجل السيطرة على الطبيعة الآثمة عبر قوة القانون، ولقد أعلن وليام ستاوغتن William Stoughton في نص كتبه سنة 1604: «ليس هناك جريمة تأخذ بعين الاعتبار أي وصية إلهية أو متواردة مع أيّ من جدوَلَيْ شرع الله المقدس ولكن [...] القوانين الدنيوية والملكية كانت دائمًا وأبدًا تُعاقب مرتكبيها». لذلك كان هناك دائمًا تجريم للوصايا العشر. ولم يتوقف ستاوغتن عند هذا الحد بل ناقش أيضًا مسألة الهرطقة والانقطاع عن ممارسة الشعائر الكنسية، بينما كان غيره من الطهرانيين منشغلين بوضع قوانين تمنع صيد الدببة، والرقص وأداء اليمين، وتعاطي الرياضة يوم الأحد، والأبرشيات، وما إلى ذلك[1].

وبالمثل تجلّى طموح كبير آخر لا يقل أهمية عن سابقه بشكل واضح في مراسيم الدولة المدنية Polizeistaat. فإرادة إعادة تشكيل الرعايا من خلال تنظيم جيد لأدق تفاصيل حياتهم تنم عن ثقة غير محدودة أو تكاد في القدرة على تشكيل الناس وفق قالب جديد. وكما نوّه بذلك رائف Raeff: «لقد ظلت فرضية قابلية الطبيعة البشرية للتطويع بشكل

(1) Walzer, *Revolution of the Saints*, pp. 225, 227.

كامل، ضمنية ولم يُصرح بها أبدًا في عبارات واضحة ودقيقة تقريبًا [...]. وذلك لزعم مفاده «أن الطبيعة البشرية في جوهرها قابلة للتطويع، لأنها لا يمكن أن تتشكّل إراديًا أو بحسب الظروف الخارجية»[1].

وبالنسبة للبعض، بطبيعة الحال، ليست إعادة التشكيل هذه ممكنة إلا من حيث المبدأ، وأن حظوظ انطباقها على الجماهير محدودة جدًا. ولكن مع ذلك ساد اعتقاد بأنه لا شيء يمنع مثل هذه الهندسة الاجتماعية من حيث المبدأ.

فما الذي يمكن أن يمنع ذلك؟ قطعًا، أولًا وقبل كل شيء، ذلك التمثل التقليدي للأشياء الذي يحول دون إمكانية إصلاح شامل. أما في ما يتعلق بالقرون الوسطى الأوروبية فقد تكفّل أوغسطينوس بعرض أهم ملامحه من خلال تمييزه بين صنفين من الاجتماع، مدينة الله ومدينة الأرض، وهما تتعايشان جنبًا إلى جنب إلى حد الانصهار، فمدينة الأرض موطن الخطيئة، والعنف والفتنة فيها أصيلان. ونظام الحكم فيها، هو بدوره، يمكن اعتباره عنيفًا إلى أبعد حد، ومع ذلك لا غنى عنه، لأنه في غياب ذلك ستؤول الحياة الاجتماعية إلى الفوضى لا محالة.

من خلال وجهة النظر المتدنية هذه للدولة يصبح دورها مقتصرًا على ضمان حد أدنى من النظام في عالم منحط، إلا أنها رغم ذلك تعمل على إقناع المواطنين بأن الفضيلة ليست من صلاحياتها وبالتالي لا شأن لها بها.

أما مدينة الله فهي بيننا، بطبيعة الحال، على امتداد الأراضي المسيحية، ربما يكون بمستطاع الدولة المسيحية أن تفعل الكثير؟ لم يكن أوغسطينوس يعتقد في ذلك، وهو الذي كان يعيش في ظل الإمبراطورية المسيحية، فالدولة المسيحية يمكنها أن تساعد الكنيسة عن طريق الهراطقة والطوائف الزائفة، إلا أنه لا يمكنها تحسين وضعية مواطنيها، وحدها مدينة الله ممثلة في الكنيسة تطمح إلى ذلك.

وعلاوة على ذلك، فإن الأرقام لا تؤيد مدينة الله، ذلك أن عدد الأفراد الناجين ظل محدودًا جدًا، وكانوا ثلة قليلة من النخب من بين الجماهير المدانة، وهو ما أكده كل من أوغسطينوس مستفيدًا في ذلك من كاثوليكية العصور الوسطى المتأخرة، والكالفينية في وقت لاحق.

(1) Raeff, *Well-Ordered Police State*, p. 177.

ولما كان أوغسطينوس الملهم الروحي لرواد الإصلاح، فكيف لهؤلاء أن يتخيّلوا إمكانية تجاوز تلك الحدود التي وضعها بطريقة مقنعة جدًا؟ ما يُبرِّر ذلك ليس اعتقادهم في أهمية المنتخبين وكثرة عددهم، ولكن لأنهم يعتبرون، كما رأينا ذلك سابقًا، أنه يوجد إعفاء يمنح للشخص المنتخب صلاحية تأديب وحكم المجتمع بأسره.

وفي وقت لاحق، كان لا بد، بطبيعة الحال، من تبني رؤية مختلفة نسبيًا، فالحد الفاصل بين ثلة من الناجين وغالبية من المدانين، أدى في نهاية المطاف، إلى تقسيم المجتمعات التقيّة التي يُفترض أنها تحتوي على أكبر عدد ممكن من المنتخبين، بدلًا من أن يخرق كل مجتمع بطريقة أقل أو أكثر تكافؤًا، وخاصة تلك المجتمعات التي رزحت تحت نير روما وغيرها من الإمبراطوريات اقتدت بها واقتفت أثرها، أو تحت نير ظلمات الوثنية. وقد ناضل نفر قليل من ذوي النفوس الشجاعة ضد الاضطهاد على الرغم من خطورة الموقف إذ في ذلك حتفهم. وعلى ما يبدو لم يكن ممكنًا تفادي هذا الانزلاق. وإنه لمن العسير جدًا أن نعظ جمهورًا ما لم نفترض على الأقل، بأن أيّ منهم، لديه فرصة في أن يكون من بين المنتخبين، وعلاوة على ذلك ساهم موقف أغلب المجتمعات الكالفينية المحدود والمحاصر في بلورة رؤية «نحن في مواجهة الآخرين»، وهي رؤية لعبت دورًا مهمًا في الاقتراب أكثر من العهد الإسرائيلي القديم.

وفيما لم تؤخذ تلك الحدود التي وضعها أوغسطينوس على محمل الجد في أوساط الكالفينيين، فإنها ألغيت تمامًا في إطار الرواقية الجديدة الأقل أرثوذكسية.

غير أن الأمر يبدو أكثر من تحوُّل في اعتقاداتنا حول إمكانية التغيير، إذ كان لا بد، قبل ذلك، من تحطيم فهم كامل لبنية المجتمع ولعلاقتها بالشر من أجل بناء الثقة في قدرتنا من جديد.

لقد سبق أن أشرت إلى بعض التحوّلات العميقة التي طرأت على وجهة نظرنا من بعض ملامح المجتمع مثل المقاربة الجديدة للفقر والاغتراب والتخلي عن الطقوس الاجتماعية القديمة لاقترانها بالرذيلة والفوضى، ولم تكن وجهة النظر السابقة في شأن كل ذلك ناشئة عن عقيدة بعينها بقدر ما كانت انعكاسًا لإطار شامل للتمثل.

قد يكون ذلك، إن جاز لنا القول، بمنزلة إطار يميل إلى اعتبار المجتمع ككل خاضع لنظم تراتبية ولكن وظائفها متكاملة في الآن ذاته. ولنا في التاريخ أمثلة عديدة تؤكد ذلك،

كمجتمع الطبقات الثلاث: المصلون (الرهبان ورجال الكنيسة) والمحاربون (النبلاء) والعمال (الفلاحون). وثمة تماثل بين المملكة وجسم الإنسان، فالرأس، الملك، والذراعين، النبلاء، وهكذا...

ما يميّز هذه الاعتبارات هو أنه رغم الفوارق الصريحة في القيمة بين الطبقات المختلفة - الأمر يتعلق لا محالة بنظام تراتبي - فإن تحسين الأمور لا يكون من خلال القضاء على الطبقات المتدنية أو أن نجعل من الجميع رهبانًا أو فرسانًا. فالطبقية ضرورية للمجتمع ككل.

ينطبق هذا الفهم، في تقديري، على الوعي العام وكذلك على مختلف الفوارق الأخرى، حتى وإن لم تُبيِّن عقيدة أخرى ذلك بوضوح. وهكذا فإنه لا مفر من اتخاذ موقف ما من الفقراء طالما أنه، وهذا ثابت إلى حد ما، «سيكون بينكم فقراء على الدوام»، وفي ذلك أكثر من معنى، فإذا أغاث الأغنياء الفقراء في الدنيا، فقد وفّر الفقراء، بالمثل، فرصة للأغنياء للخلاص في الآخرة. إذن، ثمة تكامل رغم الفارق في القيمة. (على أن الفارق قد يذهب في الاتجاهين على السواء: قد يحظى اللورد أو البورجوازي بمرتبة أرقى في الدنيا قياسًا للمتسوِّل، ولكن هذا الأخير قد يحظى بمكانة دينية أرقى في الآخرة). وفي هذا الاتجاه، يبدو من المستحيل أن نتخيّل أن هناك مسعى جدّيًا للقضاء على الفقر.

وفي ما أعتقد، قد ينطبق هذا الأمر على نحو مماثل على العلاقة بين القداسة الصارمة وإطلاق العنان لذوي الأنفس المتهورة أو حتى على المتعة الحسية بملذات الجسد. إنها حالة صعبة التحقق ذلك أنه لا توجد عقيدة تُعنى بهذه الحالة صراحة، كما هو الشأن بالنسبة للفقراء. ولكن يبدو أن شيئًا ما يشبه ذلك متضمن في طقوس الكرنفال، وفي الاحتفالات «الفوضوية»، وفي كل الطقوس التي تقلب العالم رأسًا على عقب، ثم ما يلبث أن يستعيد النظام سيره العادي. وذلك ما سعيت إلى بيانه في المقطع السابق.

وبطبيعة الحال، يمكن أن نفسر ذلك استنادًا إلى نظرية «منفذ الهواء» (صمّام الأمان)، ذلك أن المجتمع كان في حاجة في كل مرة إلى فجور مؤقت للتنفيس عن الضغط (البخار) وترميم المعنويات عن طريق التحرّر من ضغوطات الحياة اليومية، ومن ثم العودة من جديد بأكثر حماسة إلى الانضباط المعهود. غير أن هذه الطقوس يمكن أن تُؤوّل بطريقة أخرى، ففي الكرنفال يُوضع الأكل والجنس والعنف (عادة بشكل ساخر) في الميزان،

وإذا كان في ذلك اعتراف واضح بأن الرغبات الجسدية هي أقل حدة في الكرنفال منها في الزهد زمن الصوم الكبير. فإنه علينا رغم ذلك ألا نلفظها تمامًا، وأن نوليها ما تستحق من الاهتمام. وبطبيعة الحال، تفسر نظرية «منفذ الهواء»، ضمن بعض الوجوه، هذا الأمر. فما أردت قوله، إذن، إنه من الضروري أن يقع تصريف تلك الرغبات، ليس لأن ذلك يمنع البرميل من الانفجار ولكن لأن تلك الرغبات تساهم في ثبات توازن الأشياء، على الأقل إلى حين عودة المسيح. ففي غياب الغرائز يتعطل سير العالم، ولذلك نحتفي بها في الاحتفالات الطقوسية، لأننا نعلم تمام العلم، بأنها ستترك مكانها لما هو أسمى عندما تعود الأمور إلى نصابها.

ويعكس هذا التوازن بعمق تلك الفكرة التي طوّرها تورنر Turner، التي تقول بأن تأول المجتمع يتنزل ضمن سجل مزدوج، نظامه واجتماعيته وبُنيته. مع تجذّر كل ذلك في الفوضى. لأنه من المستحيل منع هذه الفوضى، وليس لنا، عندئذ، إلا أن نبحث لها عن مخرج.

ففي كل الحالات يفترض الكرنفال مثلما سبق أن بيّنت ذلك (في الفصل الأول) تمثلًا للزمن بوصفه كايروسيًا، وفي مستويات متعددة.

قد يكون هذا التمثل للزمن، ضمن بعض الوجوه، سابقًا للمسيحية، من حيث أصوله، لكنه لا يتعارض معها بالضرورة. فقد ورد في الإنجيل أن الشر والخير متلازمان بحيث لا ينفصلان بشكل بات قبل بلوغ نهاية الأشياء، وبعبارات إنجيلية، لا يمكن أن نُميز بين القمح والزوان قبل الحصاد.

وبدا جليًا، في العصر الحديث، أن النُخب غيّبت هذه الفكرة تمامًا، وشيئًا فشيئًا بدأ تصور جديد للعالم وللزمن يفرض نفسه على أرض الواقع، وينص هذا التصوّر على أن التكامل بين النظام والفوضى لم يعد ضروريًا. ولم تعد تعني الفوضى خيارًا لا مفرّ منه اعتبارًا للصورة الكايروسية للزمن، وإنما تنازلًا مجانيًا نحاول به أن نجتث كل إمكانيات التوافق مع الشر. وهكذا أصبحت الأصوات الخرقاء التي تصم الآذان المنتقدة لعناصر الثقافة الشعبية تواتر أكثر فأكثر بين النخب في القرنين السادس عشر والسابع عشر.

إنها لقصة طويلة. ولكن يمكن اختصارها في هذا التصوُّر الجديد للعالم وللزمن. تصوُّر نشأ أصلًا في صلب الرؤية المسيحية ذاتها، وساهمت في تشكيله صيغ علمانية

عديدة، أو بالأحرى بدأ يتخذ تدريجيًا منحى علميًا أكثر فأكثر انطلاقًا من الرواقية الجديدة مع جوستوس ليبسيوس. وبالفعل يمكننا القول إن ذلك التصوُّر ساعد في تشكيل الرؤية العلمانية الحديثة حيث يمثل «الزمن المتجانس والفارغ» أحد أهم مكوناتها. وبالتوازي مع ذلك، نشأت تصورات جديدة عن النظام لا تحفل بالاتفاق: نظام حياتنا الخاصة، والنظام الاجتماعي.

ومن بين أمور أخرى كثيرة، كانت الصيغ الحديثة لهذا البعد الأخير للنظام أقل تسامحًا تجاه العنف والفوضى الاجتماعية، مقارنة بالصيغ السابقة. فقد كان القرن السادس عشر، قرن ترويض الطبقة الأرستقراطية العسكرية غير المنضبطة وتأهيلها خدمة للشؤون المدنية. أما القرن الثامن عشر فقد شهد بداية ترويض الشعب بأسره. فتراجعت وتيرة القلاقل وأحداث الشغب والانتفاضات القروية والاجتماعية في شمال غرب أوروبا عسى أن نبلغ مستويات عالية من اللاعنف على الصعيد الأهلي هي أقصى ما كانت تتطلع إليه معظم المجتمعات الأطلسية (في مستوى هذه النقطة ونقاط أخرى عديدة تبدي الولايات المتحدة الأميركية تراجعًا غريبًا إلى عهود خلت).

لقد غذّى هذا التطوُّر وعزَّز ثقتنا في «قدرتنا» على تطبيق هذا النظام في حياتنا، وقد كانت هذه الثقة في صميم برامج الانضباط المتعددة، سواء الفردية أو الاجتماعية أو الدينية أو الاقتصادية أو السياسية، وهي برامج ساهمت في تحولنا منذ القرنين السادس عشر والسابع عشر. وقد اقترنت هذه الثقة بذلك الاعتقاد بأنه ليست لدينا رغبة في التوافق مع الشر ولسنا في حاجة إلى التكامل مهما تكن ضرورية، وبأن إحلال النظام لا يحتاج إلى فرض الاعتراف بحدود أيّ مبدأ يناهض الفوضى. وقد أضعفت المهرجانات الفوضوية وأربكت هذا التطور نحو النظام. لذلك لم يكن من السهل على النظام أن يتحمَّل هذا العالم المقلوب رأسًا على عقب.

وهكذا يصبح من السهل أن نخسر، من حيث المبدأ، الإحساس بوجود حد لتطويع الناس وبوجود أناس أسمى من غيرهم. فقد تأبى الطبيعة البشرية المتوحشة الخام حياة التمدن، ولكن هل ثمة أفظع من اختلال التوازن القاتل، أو تدمير وحدة المجتمع؟ وهل يمكن تعويض خسارة التوازن ووحدة المجتمع؟ وإنك لا تمضي قدمًا إلا بقدر استطاعتك. وينطبق هذا الأمر على الشيوعية في البارغواي وعلى الدولة البوليسية في أوروبا الوسطى.

وقد جذرت النظريات السيكولوجية الناشئة، لاحقًا، وجهة النظر هذه. فالكائن البشري عبارة عن صرّة من العادات، كُتب عليه أن يبدأ دائمًا من صفحة بيضاء، فلا حدود للإصلاح. لكن التجاهل غير الحكيم لهذه الحدود ليس ناشئًا عنها، بقدر ما كان نتيجة تمثل جديد للنظام أعطى مكانة أساسية إلى الجهد الإرادي البنّاء من أجل إعادة ترتيب الحياة الإنسانية.

يمكن أن نتبيّن ذلك بشكل أفضل من خلال التساؤل التالي: كيف لهذه النخب أن تأمل إيجابيًا في إمكانية تغيير المجتمع فعليًا؟ لقد اعتقد الكالفينيون، في أن العناية الإلهية اختارتهم للمشيخة على الأقل في المجتمعات التي انتخبت بوصفها مجتمعات اختارها الله، ولكن تنامت في الأوساط التي تأثرت بالرواقية الجديدة، تصوُّر جديد للنظام الطبيعي، ساهم على ما يبدو في ترسيخ الأمل في عالم مُصلح.

تبدو فكرة النظام الطبيعي فكرة تقليدية. فهل كان أفلاطون وأرسطو وأتباعهما في العصر الوسيط وما بعده يعلمون شيئًا آخر غيرها؟ غير أن الأمر يتعلق هنا بنظام مختلف تمامًا. نظام معياري، ولكن بطريقة مختلفة جدًا.

يبدو الفهم القديم لنظام الكون، المستمد في النهاية من أفلاطون، سواء في تجديد النظرية الأرسطية مع توما الأكويني، أو في عالم ديونيسيوس الإريوباغي، كما لو أنه إحدى الصور المتحققة في الواقع. ويُعبِّر العالم المرئي الذي يحيط بنا عن هذه الصور أو يُظهرها سواء اعتبرناه نتيجة فيض (انبثاق) أو أنه بشكل أكثر أرثوذكسية، خُلق على أساس أفكار قائمة في روح الله.

يعتبر القول بأن الصور متحققة في الواقع، فكرة جوهرية في التقليد الأخلاقي القديم الذي افترضت، سابقًا، أنه يتناقض مع الرؤية البنائية الحديثة التي ترى بأن الإرادة الإنسانية تفرض على الطبيعة صورة تتجاوزها. ومن ثم أصبح الفهم الجديد للطبيعة بنائيًا. إن النظام في ذاته لا يتحقق ولا يسعى إلى التحقق ولكن الله قدَّر أن تكون الأشياء متوافقة في ما بينها، بحيث أنها إذ تتبع خطة الله تؤول إلى ما كان مقدرًا لها بشكل تام ومُحكم. بيد أن هذه الخطة في حد ذاتها ليست فاعلة في الطبيعة الساعية إلى تحققها الخاص. إن النظام يتوافق، ضمن بعض الوجوه، مع كيفية تحقق الأشياء في الواقع، إلا أنه وفي سياقات أخرى لا يمكنه أن يتحقق إلا عن طريق كائنات عاقلة تمتلك إرادة.

في هذه الحالة الأخيرة يكون المجال الرئيس هو المجتمع الإنساني حيث تكون الخطة معيارًا يُقترح على العقل وليست مبطنة في الوجود، وبعبارة أخرى فإن الطريقة الوحيدة التي تكون من خلالها فاعلة في الوجود هي أن تكون مقبولة من كائنات عاقلة. فلا يجب أن تكون فقط متوافقة مع موقف من إعادة بناء العالم والمجتمع، بل يتطلبها»[1].

لقد طوِّرت هذه الفكرة في سياقها المفاهيم الأكثر تأثيرًا في نظرية القانون الطبيعي في القرن السابع عشر. ولقد لعبت دورًا مهمًا في الفكر الأكويني (Saint Thomas D'Aquin) وكذلك بالنسبة لمفكرين كبار من الإسبانيين مثل فرانسيسكو سواراز Suarez وأتباعه. إلا أن أولئك الذين نعتبرهم اليوم مؤسسي نظرية القانون الطبيعي الحديثة، ونخص بالذكر منهم غروتيوس Grotius وبوفندروف Pufendorf ولوك Locke، هم الذين أعطوها بعدًا جديدًا.

لم يقتفِ غروتيوس في استخلاصه للقانون الطبيعي أثر النهج الغائي للطبيعة البشرية كما كان سائدًا عند أرسطو وتوما الأكويني، بل توخى في ذلك نهجًا هندسيًا، ففي الصفحات الأولى من مؤلفه قانون الحرب والسلم De jure belli ac pacis، يعرّف القانون الطبيعي كما لو كان شيئًا «مناسبًا»[2] للكائن العاقل والاجتماعي في الآن ذاته. ورغم أن هذا التوخي

---

(1) يتوافق هذا مع مرحلة مهمّة فسق فيها تمثل متوارث من العصور القديمة، تمثل يلهب أبعد من حضارتنا وقد وصفه ريمي براغ براعة في مؤلفه القيّم: La Sagesse du Monde (Paris: Seuil) بحسب التصوُّر الموروث عن الإغريق، نحن جزء من كوسموس دلالته أغنى بكثير من لفظة «كون» السائدة في حضارتنا المعاصرة، وهذا يعني أن كل شيء منظم وأن هذا النظام يسعى إلى الحفاظ على نفسه، وأن الصور متحققة في الواقع كما بيّنت ذلك أعلاه. وينطبق هذا على البشر وعلى حياتهم، كما ينطبق على أيّ جزء آخر من الكون.
من المؤكد أن الحياة البشرية ناقصة، وفي الصيغة الأرسطية ذاك شأن عالم ما تحت القمر بأسره، وحده عالم ما فوق القمر، «السماء»، نموذج النظام الكامل وعليه ليس لنا إلا أن نحاكيه، وبذلك نهجر ممارستنا المنحرفة. (المصدر نفسه ص 128-136، 152- 171) يُثير أفلاطون شيئًا من هذا القبيل ذائع الصيت في الكتاب السابع من الجمهورية.
ولكن إن كان علينا دائمًا أن نحاكي السماء، فستقاد إلى نزوعنا الطبيعي مع العمل على تحقيق صورتنا ذاتيًا. وقد فقدت هذه الفكرة قوتها مع النظرية الاصطناعية الجديدة New artificialist stance. إذ ينبغي على النظام الإنساني أن يُبنى إراديًا. ولكن كما سنرى في الجزء التالي، يقدم لنا مفهوم الكون الخارق للإنسان نموذجًا يمكن أن يصمد، حتى بعد الثورة العلمية التي أجهزت على إمكانية أن يكون العالم تعبيرًا عن الصور أو تمظهرًا لها. ولنا أن نتبين أن ذلك النموذج لا يزال قائمًا خاصة في بعض الحركات البيئية. ومع ذلك، فإن هذا المفهوم يشهد في القرون الأخيرة منافسة شديدة مع صور لطبيعة ذات «أنياب ومخالب دموية» red in tooth and claw كصور مضادة للنموذج. وإلى جانب ذلك، فإن التصوُّر الميكانيكي للكون لم يعد ينسجم مع الفكرة الحقيقية «حكمة الكون»، إلا بوصفها استعارة واهية. (المصدر نفسه، الجزء الرابع).

(2) Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis*. Translation: *The Rights of War and Peace*, trans. A. C. Campbell (New York and London: Walter Dunne, 1901), Book I, Introduction, paragraph 10, p. 21.

الهندسي في استخلاص القانون الطبيعي مختصر بشكل محكم إلا أنه يحتاج إلى بعض التشذيب عسى أن تتبيّن معنى أن يكون الكائن العاقل، كائنًا يتصرّف وفق قواعد وقوانين ومبادئ، ولأن هذا الكائن العاقل هو كائن اجتماعي أيضًا، فإن وجوده يحتاج ضرورة إلى قوانين تضمن العيش المشترك، ذلك أن معايير الحظر وأوامر الزجر التي يفترضها القانون الطبيعي التقليدي مستخلصة من هذا المبدأ. ولا توجد أيّ صورة يمكن اعتبارها صورة متحققة هناك دائمًا، وإنما توجد طريقة تجعل الأشياء (البشر تخصيصًا في هذه الحالة) متوافقة في ما بينها «عقلانيًا»، طريقة قابلة لأن تكون بمنزلة قاعدة إلزامية.

لقد كان غروتيوس، وهو من أتباع ليبسيوس Lipsius، يعتقد أن هذا القانون مُلزم عقليًا فقط (ومن ثم تأكيده الشهير على أن القانون يجب أن يسود ويستمر حتى «وإن لم يوجد إله») [1]، في حين اعتقد كل من بوفندروف ولوك من بعده بأن القانون إلزام إلهي لا مندوحة عنه. بيد أن جميعهم يتّفقون حول الحجّة ذاتها، وهي أن الله قد خلق الإنسان عاقلًا واجتماعيًا، وخلق فيه غريزة حفظ الحياة، ومن هنا نتبيّن بوضوح لماذا فرض الله هذه القواعد على خلقه وليس لهم إلا أن يتقيّدوا بها، فعلى الجميع أن يحترموا، بلا مواربة، وعلى نحو متبادل، الحق في الحياة والحرية والملكية.

لا بد أن تكون هذه القوانين مُلزمة لأن من حق الخالق أن يفرض ما يرتئيه من قواعد على مخلوقاته، إلا أننا لسنا في حاجة للوحي ليبيّن لنا ما هي تلك القواعد، فهي بيّنة اعتبارًا لطبيعة تلك المخلوقات.

لقد تطوّرت فكرة القانون الطبيعي أو النظام الطبيعي بالتوازي مع إعادة تشكيل بنية المجتمعات الأوروبية. وقد أحدث لوك نقلة نوعية في الموقف من إعادة البناء مستفيدًا من خلفيته السيكولوجية التي ترى في العقل البشري صفحة بيضاء تنتظر أن تخطّها العادات (التجربة). وقد انشغل كثيرًا بمسألة إعادة بناء مجتمعه، كما رأينا، لا سيما في أطروحاته حول التربية. ولم يكن ذلك من قبيل الصدفة، فالرجل واحد من أبرز أقطاب التقليد الحديث في نظرية القانون الطبيعي.

ما الذي يقف وراء ترابط هاتين المسألتين؟ لماذا احتاج المؤسسون إلى شيء مثل

---

(1) Hugo Grotius, *On the Law of War and Peace (De jure belli ac pacis)*, trans. Francis W. Kelsey (Oxford, 1925); Prolegomena, paragraph 11, p. 13.

القانون الطبيعي؟ لماذا لم يكتفوا بتطوير نظرية في الطبيعة البشرية بوصفها طبيعة طيّعة ومرنة (وهو ما أفلح فيه لوك على نحو لافت جدًا) ألم يكن حريّ بهم الاكتفاء بذلك؟

إنهم إنما احتاجوا ذلك لحاجتهم إلى أساس صلب لنظام عمومي يقبل به الجميع. ولقد نشأت الرواقية الجديدة في خضم الصراع الطائفي المرير والعنيف، فكان من الضروري، عندئذ، توفير قاعدة لاتفاق عقلاني حول مقومات الحياة السياسية بعيدًا عن الاختلافات الطائفية التي لا سبيل لإنكارها. وفي هذا المضمار طور غروتيوس، مقتفيًا أثر ليبسيوس، نظرية كاملة ليس فقط في طاعة الدولة، وإنما أيضًا في احترام قانون دولي قادر على تجاوز، بحكم صلاحياته، الانقسامات الطائفية. وبالفعل فقد كان الهدف من نظرية القانون الطبيعي توفير أرضية تفاهم ووفاق عقلاني تقوم بديلًا عن النظريات الدينية الأحادية المتطرفة، وقد استطاعت نظرية القانون الطبيعي في صيغة لوك أن تستبعد، لاحقًا، نظريات أخرى خطيرة ومعيبة إلى أبعد حد نشأت كردَّة فعل على الصراعات الدينية كنظريات السيادة المطلقة التي لا يحدّها أيّ قانون.

وإذ أشير إلى ذلك هنا لاعتقادي الراسخ بأنه يجب أن نضع في الاعتبار أن هناك نظريات منافسة للنظام الناشئ عن القانون الطبيعي صممت خصيصًا لحلحلة الصراعات الدينية ومأسسة إعادة بناء المجتمع. وذلك ما نسيناه منذ ذلك الحين لأن الخاسرين تواروا عن الأنظار في التاريخ، إلا أن أهم نتائج فوضى الحروب الدينية خلال القرن السابع عشر تتمثل في بروز الحكم المطلق، وهو نمط من الحكم يقوم أساسًا على تصوره الخاص به للنظام. وإذا كانت وجهة النظر هذه قد توارت عن أنظارنا، فلأنها تأخذ بعين الاعتبار أفكارًا أقل راديكالية من الأفكار الحديثة. وذلك، أولًا، لأنها حافظت على تراتبية نظام الحكم بحيث يبدو المجتمع كما لو كان منتظمًا في شكل مستويات عديدة ومراتب مختلفة، لا تختلف كثيرًا عن تصنيفات العصور الوسطى في بدايتها. وثانيًا لأنها اكتفت بالحفاظ على الفهم العضوي القديم للمجتمع. ومن جهة أخرى كانت مختلف الصيغ التي اقترحتها نخب المفكرين حديثة إلى أبعد حد، وهو ما نعثر عليه في مؤلفات بوسياي Bossuet، على سبيل المثال.

تنطلق هذه الصيغ من الفكرة الحديثة للسلطة كبناء للنظام، وليس باعتبارها تطابقًا مع ذاك الذي يوجد فعلًا في «الطبيعة». وقد اعتبر النظام السياسي، مثلما هو الحال بالنسبة لنظرية القانون الطبيعي، من أجل المحافظة على السلم الاجتماعي وعلى المدنية، شأنه

في ذلك شأن فعاليات أخرى منافسة لها. يكمن حل هذه المعضلة في الحكم المطلق وفي التراتبية الاجتماعية الثابتة، ولا يمكن أن نستمده من طبيعة الكوسموس. فالحكم المطلق يخضع جميع الأشخاص إلى إرادة شخص واحد لا سبيل للاعتراض عليها أو مناقشتها تعيّن موضع السيادة التي بدونها تصبح استمرارية المجتمع مهددة بحسب هذه المقاربة الحديثة المرتكزة على فكرة الإرادة، أما التراتبية الاجتماعية فتمنح النظام شكله النهائي عبر تعيين الدور والوضع اللذين يناسبانه، وعبر وضع سلسلة من الأوامر العليا التي يتعيّن على جميع أفراد المجتمع الالتزام بها.

يبدو هذا الحل، بالنسبة للكثيرين في القرن السابع عشر، أكثر إقناعًا من الناحية المنطقية وأكثر نجاعة من الناحية السياسية على حد سواء من ذلك الذي يرتكز على نظريات الحقوق الطبيعية Natural Rights. وبالفعل، فقد أقامت الصيغة القديمة، ما قبل لوك، نظرية القانون الطبيعي اتفاقًا مع نموذج صريح للسيادة لا ينفصم. فالغاية من العقد الاجتماعي، في تقدير غروتيوس وبوفندروف، هي تحديدًا إقامة حكم ذي سيادة من هذا القبيل.

إضافة إلى ذلك، يستند هذا التصوّر التراتبي للنظام إلى مذهب العناية الإلهية، ذلك أن طاعة هذا النوع من السيادة، هي في الآن ذاته، خضوع للإرادة الإلهية على النحو الذي يتجلّى بوضوح بصفة خاصة في الصيغة ذائعة الصيت لهذا التصوّر في أيامنا هذه لنظرية مَلكية الحق الإلهي.

يبدو أن هذا التصور للنظام بحسب وجهة نظرنا اليوم، يقع في منطقة وسطى بين تصنيف القرون الوسطى والحداثة التي تُهيمن عليها فكرة الحق الطبيعي. ويبدو أن هذا الحكم قد عفا عليه الزمن ضمن بعض الوجوه، ذلك أن وجهة النظر هذه رغم أنها هيمنت في الماضي فإنها لا تعبّر إطلاقًا آنذاك عن وضع انتقالي. ومع ذلك لا يخلو هذا الحكم من بعض الصواب على اعتبار أن مفهوم النظام هذا يحتفظ ببعض رواسب التصنيف الذي كان سائدًا في ما مضى، وهو بذلك مواصلة للأنظمة المَلكية السابقة.

يعكس الحكم المطلق من حيث بنيته امتدادًا لنظام الحكم الذي كان سائدًا في العهود القديمة، ولأنه يقوم أساسًا على فكرة التكامل، فإنه لا يختلف كثيرًا عن الكنيسة الكاثوليكية ما بعد الثالوثية Post-Tridentine، ومع أن هذا التوازي قد يشي بالتنافس، فإنه يمكن أن يقود إلى تقارب بين الكنيسة والأنظمة الملكية التي تعتنق وجهة النظر هذه. وبفضل هذا

التقارب سيتعزز الوجه الكارثي للكنيسة الذي كان سائدًا في النظام القديم أكثر فأكثر. وعليه قد نجانب الصواب إذا اعتبرنا هذا التصوُّر التراتبي للنظام «باروكيًا» baroque على الرغم من أن الفن والعمارة اللذين ازدهرا تحت هذا الاسم لم يهيمنا في المجتمعات التي تبنت هذه الصيغة النظرية-السياسية (ففي فرنسا، كان لويس الرابع عشر يعتبر نفسه «كلاسيكيًا» Classical) ومما لا شك فيه تعكس هذه الأشكال الفنية هذا الخليط بين التراتبية والتعالي الذي يُميّز هذه الصيغة.

لقد اتخذت نظرية الحق الطبيعي كما صاغها لوك منحى آخر. وإذا كانت هذه النظرية، بطبيعة الحال، تؤكد على البعد الإرادي بوصفه الضامن لإعادة بناء المجتمع، فإنها كانت في حاجة أيضًا إلى تصوُّر معياري للنظام حتى تكون قادرة على مأسسة قواعد وغايات إعادة البناء هذه. فالمفاهيم الأساسية هي التي تحدد تلك الحالة وليس التراتبية والنظام. فهذه النظرية تأخذ في المقام الأول تنافسًا بين أشخاص متساوين معنيين بالدخول جميعًا في مجتمع قوامه المنفعة المتبادلة.

لقد بدأ هذا النظام المعياري يفرض نفسه تدريجيًا كخطة توجُّه هذا النوع من المجتمع، والتي على ضوئها يتحدد الهدف من إعادة بنائه. وبالفعل فهذه الكائنات العاقلة والاجتماعية إنما خُلقت لتعيش معًا في كنف احترام حق كل شخص في الحياة والحرية. كما يتعيّن عليهم أن يحافظوا على أرواحهم عبر الاستغلال الدؤوب للطبيعة التي تحيط بهم[1] على أن يُفضي هذا الاستغلال إلى النماء الاقتصادي. فحق الملكية الذي انبثق مباشرة عن هذا الاستغلال للطبيعة هو الذي جعل هذا التطور ممكنًا في الآن ذاته، ومن ثم تحقيق النماء الاقتصادي.

إن أهم ما تمخَّض عن هذا التفكير في القانون الطبيعي هو قاعدة نظام مستقر يتكوَّن من أشخاصٍ مجتهدين، مثابرين في عملهم، نذروا أنفسهم في سبيل تحقيق النمو والازدهار، بدل الحرب والنهب، ويقبلون أخلاقًا قوامها الاحترام المتبادل وأخلاقيات قوامها تنمية الذات. ولا يبدو النظام فقط فكرة جيّدة، بل أكثر من ذلك إنه الأكثر عقلانية، وهو هبة الله لعباده، وأسلوب عيش. ولا تتمثل الغاية في موافقة هوى النفس واتباع التفضيلات الأنانية وإنما في التوجُّه حيث تتّجه الأمور نحو مستقر لها.

(1) John Locke, *Second Treatise of Civil Government*, chapter 5.

ليس النظام الطبيعي للأشياء كما سيكون متحققًا في التاريخ ـ وهي الفكرة التي ظهرت مع هيغل الذي أدمج وجهة النظر البنائية هذه مع الثيولوجيا الأرسطية ـ وإنما بمعنى ما نحققه عبر ما نبذله من مجهودات من أجل غاية معقولة بل وتحظى بعناية الله.

ولنا أن نتبين راهنا كيف استطاعت هذه المجهودات أن تفرض نفسها على المدى البعيد. ونشهد كذلك ميلاد مفهوم جديد أصبح يُعرف اليوم باسم «التنمية»، حتى إنه لم يعد ممكنًا فهم المجتمع والتاريخ الإنسانيين، بل على ما يبدو ليس في وسعنا أن نفعل أو أن نعرّف الخير الاجتماعي بدونه.

من البديهي إذن أن يتغيّر فهمنا للزمن بشكل جذري. كما أن الجهاز الذي يُمكّننا من التفكير في التوازن التراتبي يتماشى مع فهم للزمن تلعب فيه الدورات الزمنية دورًا مهمًا، وحيث تتمايز الفترات الزمنية نوعيًا: كان هناك زمن الكرنفال وزمن «الفوضى»، ثم زمن العودة إلى النظام. وأن الزمن الممتد هو زمن إعادة البناء الحديث، وهو خطي ومتكوّن من زمن «متجانس وفارغ»[1].

ستشهد فكرة النظام الطبيعي مزيدًا من التطوُّر خلال القرن الثامن عشر، وستستكمل التحوُّل الذي طرأ على الفهم القديم للسلسلة الكبيرة للكائنات ونظامها التراتبي، والتي ستتحقق صورها في الوجود وفي العوالم الطبيعية التي تم خلقها من أجل تلبية حاجات تلك الكائنات واستجابة لأنشطتها، ففي إطار هذا التطوُّر المتواصل تتعاضد ويساعد بعضها البعض.

من المثير جدًا أن نفتقد اليوم ذلك التوازن الذي كان حاضرًا في فهم القرن السابع عشر. فقد وقع إحداث توازن في فكرة الصراع مع الطبيعة من خلال فكرة التناغم مع مصيرنا النهائي. ففي القرن الثامن عشر وقع إدراج تناغم المصالح منذ البدء في الطبيعة البشرية. إن الانسجام والاشتراك في المصالح كفيلين بخلق نظامٍ خالٍ من النزاعات، ولنا أن نبحث عن القوى الشريرة التي جعلت الأمور تسوء: الملوك أم الكهنة أم حرّاس الأرض؟

لا مجال للمبالغة، فالتحوُّل أبعد من أن يكون كليًّا. ولكن الصعب ولّى وانقضى وهذا ما يعكسه الوضع الجديد. فقد ساد اعتقاد في أوساط النخب الصاعدة في أوروبا بأننا بلغنا

---

(1) Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1991), p. 24, quoting Walter Benjamin, *Illuminations* (London: Fontana, 1973), p. 263.

«الحضارة»، وأن التغيير الكلي للمجتمع أصبح في متناولنا، إنه يحتاج فقط لحزمة من الإصلاحات: السياسية (حكومة تمثيلية) والاقتصادية (دعه يعمل، دعه يمر) والاجتماعية (القضاء على الطبقية والامتيازات). وفي الواقع اعتبرت بعض هذه البرامج الأخيرة مناهضة لـ«الحضارة» كما ينبغي فهمها (وهي الحقيقة التي أكدتها العديد من كتابات روسو).

هنا يكمن المأزق الذي يثيره الوعي بنظام كامل، أي ذلك الإحساس بأن القوى التي راهنت على إعادة البناء قادرة على النجاح في مهمتها، وأنها ستساعد على ازدهار النزعة الإنثروبومركزية وتهيئة الظروف الضرورية لولادة النزعة الإنسانية الحصرية من رحم التاريخ.

[4]

ولكن قبل التحوّل إلى هذه المسألة، أريد الاهتمام مرّة أخرى ببيان كيف ساهم التقليد الرواقي الجديد، ضمن بعض الوجوه، في بلورة بعض الأسس التي قامت عليها هذه النزعة الإنسانية.

لقد أشرت أعلاه إلى كيف أن الرواقية الجديدة نزّلت الموقف البنائي منزلة متميزة. فقد انتقل التركيز من فكرة وجود صورة تسعى إلى التحقق ذاتيًا، ولكنها تقتضي مساهمتنا في ذلك، إلى تلك الصورة التي تفرض ذاتها على حياتنا من خارجها عبر قوة الإرادة. وقد تم هذا الانتقال إلى أخلاقيات البويزيس في القرن السابع عشر، عبر تطوير نظرية جديدة عن الفعالية المتحرّرة، وتصوُّر جديد للفضيلة بوصفها هيمنة الإرادة على الانفعالات. وتعتبر مقاربة ديكارت لهذه المسألة واحدة من أهم المقاربات الأكثر تأثيرًا في هذا الشأن.

ما من شك أن ديكارت تأثّر بتيار الرواقية الجديدة وخاصة بتلاميذ ليبسيوس الفرنسيين أمثال غيّوم فار Vair وبيار شارون Charron. ومما لا شك فيه أيضًا، أنه قد اكتشف فكر ليبسيوس أثناء دراسته في معهد لافلاش على يد معلميه من اليسوعيين. فقد أخذت الرواقية الجديدة منعرجًا جديدًا مع ليبسيوس حيث هجرت، كما رأينا، نموذجها الأصلي من خلال تركيزها على فكرة الإرادة، وكذلك على ثنائية العقل والجسد. وفي ذات الاتجاه لقد عمّق ديكارت هذه القضايا عبر تطوير وجهة نظر مختلفة تمامًا.

ويُفهم هذا الانتقال كتحوّل من إيتيقا ترتكز على نظام متحقق في الواقع، إلى أخلاقيات

تعتبر النظام عملًا من أعمال الإرادة. لقد قوّض ديكارت تمامًا كل مقومات هذا التصوّر الأوّل للأخلاق، وذلك عبر تبنّي وجهة نظر ميكانيكية صارمة للعالم المادي. فلم يعد للقول بأن أشياء الطبيعة تعبير عن صور متحققة أي معنى. وبالتالي لم يعد لأي تفسير سببي (علّي) لنظام الأشياء معنى أبدًا. إن الصور والتعبير عنها تنتمي حصرًا إلى مجال العقل. أما المادة فلا يمكن تفسيرها إلا ميكانيكيًا.

وعلاوة على ذلك، فهذا التمييز ضروري بالنسبة إلى الأخلاق. فالفضيلة تتمثل في العقل وفي الإرادة، وهذا يفرض أن تكون النفس سيّدة على الجسد وأن تتحكم فيه. وعلى مجال الأشياء التي تنشأ على اتحاد النفس والجسد، وخاصة الانفعالات. ففي انعدام تمييز واضح لن يتسنى لنا أن نُميّز مَن عليه أن يتحكم في ماذا.

يفرض علينا العلم كما الفضيلة نزع السحر عن العالم، وأن نميّز بشكل صارم بين العقل والجسد، وأن نُنزّل الأفكار والمعاني إلى العالم العقلي الداخلي. فلا بد من رسم حد فاصل على نحو صارم حتى يتّسنى لنا تحديد الأنا العازلة كما بيّنا سابقًا.

ولن يتسنى لنا، حسب ديكارت، أن نرسم هذا الحدّ الفاصل، إلا إذا أدركنا الواقع على أنه واقع ميكانيكي خالص، ولا غنى عن ذلك. في حين يتم التركيز في المجال الإيتيقي على البراكسيس بالأساس، حيث يتعيَّن علينا معالجة ما لا يحيط به العقل ضمن منظور ميكانيكي، وهذا يفترض اتخاذ موقف أداتي أو موقف بنائي منها. ولا ينبغي لهذا الموقف أن يتعلّق فقط بما هو جسدي، بل يجب أن يشمل كل ما ليس عقليًا خالصًا. وبعبارة أخرى، يجب عليه أن يشمل كل الأشياء التي تنشأ في العقل فقط، بسبب اتحاد النفس والجسد، وخاصة الانفعالات.

إذن استطاع ديكارت أن يُطوِّر نظرية حول الانفعالات، تختلف تمامًا عن تلك التي تقول بها الرواقية. إن الانفعالات بالنسبة إلى هؤلاء هي آراء خاطئة. ومن ثم فإن الحكمة تعني التحرّر من وطأتها فتزول كما تزول الأوهام. وبالتالي يتنزل فهم ديكارت لعالم الانفعالات ضمن سجلّ مغاير تمامًا. فالانفعالات استجابات وهبنا إياها الخالق، من أجل مساعدتنا على أن نستجيب بالصرامة المناسبة ضمن بعض الظروف المناسبة، وبالتالي ليس هدفنا اجتثاث الانفعالات بقدر ما هو إخضاعها للتحكم الأداتي للعقل.

لا ينبغي التحكم في الانفعالات من أجل التخلص منها، بل لمعرفة قوانينها، فقد تكون

بالنسبة لأفضل الناس عامل قوة أكثر من غيرها، فالمسألة الأهم بالنسبة لديكارت تتعلق بالتحكم فيها عن طريق الإرادة حتى نحسن استعمالها، فالانفعالات تتعلق بالطبيعة وإذن بالجسد. وهي ليست ضارة بالنفس بالأساس، طالما تتحكم فيها الأخلاق والإرادة الحرة القادرتان على تقييم الانفعالات. وقد كان ديكارت معجبًا «بالنفوس العظيمة التي تمتلك تحليلات منطقية قوية وعميقة جدًا. لأنه برغم انفعالاتها التي قد تكون أكثر شدّة وعنفًا من انفعالات عامة الناس، في أغلب الأحيان، فإن العقل يبقى دائمًا بالنسبة إليها سيِّد الموقف»[1]. إذا ما أردنا التخلص من هذه الانفعالات «يكفي إخضاعها إلى العقل، فحينما تُروَّض، ربما تُصبح أكثر نفعًا»[2].

إنّ ما أخذه ديكارت حقيقة عن التقليد الرواقي وعن الرواقية الجديدة، هو قاعدة الانفصال. إنّ ما يُمليه علينا العقل هو اختيار الأفضل، وأنه علينا أن نعمل في سبيل تحقيق ذلك، ولكننا، على امتداد ذلك الزمن كله، في انفصال تام عن النتيجة. فـ«الأنفس العظيمة» يواصل ديكارت كلامه:

> تفعل كل ما في وسعها لتسخير أسباب الثروة لمصلحتها في هذه الحياة، إلا أن ذلك يظل قليلًا قياسًا لحياة الأبدية، ولا تعتبر الأحداث إلا كتلك التي تحيكها لنا المسرحيات.

فما زالت هناك بعض الرواسب الرواقية، تجلَّت خاصة في أهم مفاهيمها المحورية مثل الانفصال والثبات والصلابة فضلًا عن فكرة ضبط النفس بواسطة العقل. إلا أن الأنثروبولوجيا الكامنة وراءها قد تحوَّلت بشكل جذري.

يمكن رؤية الفرق بشكل أوضح عندما يتعلق الأمر بما يمكن أن يكون خيّرًا للحياة الخيّرة. أو من زاوية مختلفة نسبيًا، بطبيعة الغبطة أو الرضا اللذين يشدانا إليها.

ويتجلّى هذا الرضا، بالنسبة للنظرية الأخلاقية القديمة للصور المتحققة على مستويين: أولًا بما أننا تجسيدات على هيئة كائنات بشرية، فإن الميل إلى طيب العيش متأصل في طبيعتنا ومتوافق معها، لذلك ننفر من التمزق والاضطراب الدّاخلي، وننشد التناغم، حتى

---

(1) Letter to Elizabeth, 18 May 1645, A&T, IV, 202; English translation in *Descartes; Philosophical Letters,* trans. Anthony Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1970).

(2) Letter to Elizabeth, 1 September 1645, A&T, IV, pp. 286_287.

لا تعصف بنا القوى المعادية. فيكون بوسعنا الثبات. ولا تؤلمنا الأشياء التي تتوافق معنا البتة ومن ثم نحقق الاكتفاء بالذات.

أما على المستوى الثاني، فإنّ الصور متحققة في الكوسموس الذي يحيطنا بأسره، وهذا أمر على غاية من الأهمية بالنسبة إلى بعض النظريات الأخلاقية، من ذلك مثلًا أن العقل بالنسبة لأفلاطون ليس سوى القدرة على تمثل نظام الكوسموس وعشقه. فهذا العشق هو الذي يحملنا على الرغبة في محاكاته. والاقتداء به في تنظيم حياتنا[1]. فالقوة التي تدفعنا إلى الخير، لا تتأتى لنا من الصورة التي تُعيّن وجودنا، ولكن من التوافق مع الوجود المنتظم في كليته عبر مثال الخير الأسمى. وبعبارة أخرى، لا يتأتى لنا الرضا والغبطة من التوافق مع طبيعتنا فقط، ولكن أيضًا من توافق وجودنا مع الوجود في كليته.

لم تلجأ كل النظريات الأخلاقية القديمة، إلى هذا الانعطاف من خلال الكليّ، باستثناء أرسطو، ربما. أما الرواقيون فقد كانت لهم صيغتهم الخاصة. فالحكيم هو الشخص السعيد، لأنه يعيش في توافق مع طبيعته، ولكنه يرضى بكل ما يحدث له، باعتباره تجليًا من تجليات العناية الإلهية.

بيد أن تلك العناصر في معظمها، في نظرية ديكارت، اختفت أو أنها على الأقل قامت على أسس أخرى مغايرة. رغم أن مفهوميّ الصلابة والعناية الإلهية حافظا على معنييهما. أما الكون فلم يعد يعكس صورة النظام المتحقق في الأشياء. وأقصى ما يمكننا الحصول عليه من ذلك كله، هو تمثل نمط اشتغال الأشياء بتبصر. وهذا ما يتعيّن علينا تحقيقه كما في براديغم الانفعالات.

فما هو أشدّ أهمية في كل ذلك، هو ما يترتّب عنه من سعادة، إلا أنها سعادة لا تُضاهي البتة تلك التي تترتّب عن التناغم أو غياب الصراع. إن الإنسان الخيّر هو تحديدًا إنسان محصّن، وهو مُطالب بممارسة كل قوته. ففي خضم انفعالاته الأكثر شدّة وعنفًا من انفعالات الشخص العادي «يبقى عقله سيّد الموقف على الدوام»، فلا يقوده ميله الطبيعي وإنما يناضل من أجل فرض النظام الذي أنيط بعهدته. ولن يتأتى له ذلك إلا من خلال انتصار الإرادة[2].

---

(1) *Republic*, 500.

(2) أقبل عن طواعية الإيحاءات التي تتضمنها هذه العبارة الأخيرة، لا لأني أحمّل الحداثة مسؤولية الفظاعات التي عرفها القرن العشرين، فليس ذلك غرضي أبدًا، ولكن حتى أبيّن أن هذه الانحرافات مثلت منعطفًا حاسمًا في =

لم يعد التناغم ـ الخالي من الصراعات تاج الفضيلة، وإنما النضال ـ من أجل السيطرة. فالغبطة التي تترتب عن ذلك هي في الرضا بانتصار العقل، لأن الإنسان هو أساسًا إرادة عاقلة.

> علاوة على أن الإرادة الحرَّة في حد ذاتها بوصفها أنبل الأشياء فينا إذ تجعلنا ضمن بعض الوجوه شبيهين بالله، فإن حُسن استعمالها، هو أعظم جميع خيراتنا، فلا شيء أهم من ذلك بالنسبة إلينا، إذ من خلال ذلك فقط نحقق أعظم طمأنينة(1).

وهكذا فالاطمئنان معناه أن أرتقي إلى مستوى الكرامة التي أنا جدير بها بوصفي كائنًا عاقلًا، وأن هذه الكرامة تقتضي أن أتصرَّف بموجب العقل.

وبطريقة تبدو مثيرة للدهشة، أقحم ديكارت مصطلحًا رئيسًا حول أخلاقيات الشرف، هو «النبل». وقد كان لهذا المصطلح معنى مختلف في القرن السابع عشر. فهو يُفيد بأن الشخص له من الحظوة والشرف ما يحفزه على العيش وفقًا لمتطلبات وضعه. فقد كان أبطال كورناي Corneille يتبجَّحون دائمًا بأن «نبلهم» هو الذي يدفعهم إلى خوض المعارك والأعمال القيّمة، وأحيانًا المرعبة التي ينوون القيام بها.

بيد أن ديكارت ينقل المعنى من الفضاء العمومي، ومن مجال مراتب محددة اجتماعيًا إلى فضاء معرفة الذات الحميمي.

> إذ النبل الحقيقي الذي يجعل من الإنسان يحترم نفسه قدر استطاعته إلى أعلى درجة يمكنه بحق أن يحترم ذاته بها، يقوم في جزء منه فقط في أن هذا الإنسان يعرف بأنه ما من شيء ينتمي إليه حقًا غير هذا التصرّف الحرّ في إرادته، وأنه ما من داعٍ لأن يقرظ أو يلام إلا لحسن أو سوء استخدامه للحرية الموضوعة تحت تصرفه، أما الجزء الآخر من النبل فيقوم على أن ما يحدو الإنسان في ذاته من تصميم صلب وثابت في أن يستعمل هذه الحرية استعمالًا جيدًا، أي في ألا تنقصه الإرادة أبدًا كي يبادر إلى القيام بكل الأشياء التي يحكم بأنها الأفضل وينفذها(2).

= محور اهتمامنا في عصرنا.

(1) Letter to Queen Christina of Sweden, 20 November 1647, A&T, V, 85; English translation in *Letters*, p. 228.

انظر أيضًا: *Traité des Passions de l'âme*, art. 152.

(2) *TPA*, art. 153, A&T, XI, 445-446; English translation: *The Philosophical Works of Descartes*, trans. E. S. Haldane and G. R. T. Ross (hereafter H&R) (Cambridge: Dover, 1955), I, 401-402. =

إن المرتبة التي يجب أن أرتقي إليها هي مرتبة الفاعل العقلاني غير المحدد اجتماعيًا. ففي النبل أكتشف معنى كرامتي حتى أن ديكارت اعتبره: «مفتاح كل الفضائل والعلاج العام ضد انحرافات الانفعالات»[1]. بعبارة أخرى إنه الفضيلة التي تدعم كل الفضائل الأخرى، حتى أن المكانة المتميزة التي احتلها النبل لدى ديكارت تضاهي مكانة الحكمة لدى سقراط أو الاعتدال لدى فلاسفة آخرين. إن الدافع الرئيس هو ما يتطلبه وضعي ككائن عاقل، والرضا يتأتى لي من خلال ارتقائي لما يستحقه ذلك الوضع من كرامة.

إن ما يحفزنا الآن لم يعد ذلك الإحساس بأن نكون في مواجهة مع الطبيعة ومع الكوسموس وإنما شيء ما يشبه الشعور بقيمتنا الذاتية، إنه شيء ذو مرجعية ذاتية بشكل واضح. شيء قريب من الفكرة الكانطية عن التشريع الذاتي. وهو ما يمكن اعتباره عنصرًا حاسمًا في ظهور النزعة الإنسانية الحصرية[2].

تفترض الأخلاقيات الجديدة التي تقوم على التحكم العقلي، كما رأينا سابقًا، نزع السحر عن العالم. وهي، بالفعل، أحد أهم العوامل الرئيسة في هذا المضمار، شأنها في ذلك شأن حركة الإصلاح الديني التي ترفض ضروب التقديس القديمة. وبذلك ساهمت في خلق الهوية الجديدة التي سميتها بالذات العازلة بل وعززتها أيضًا.

إن الذات العازلة هي ذات فاعلة لا تخشى الشياطين أو الأرواح الشريرة وقوى السحر لأنها تعتبرها قوى فاقدة أصلًا لكل فعالية وتأثير. بل لا وجود لها بالنسبة للذات العازلة لأنه مهما يكن حجم تهديدها أو ما تحمله من دلالات فليس لها أن «تنفذ» إليها، وبالمثل يلعب الحكم العقلي المتحرِّر الدور ذاته تجاه الرغبة.

بطبيعة الحال، تؤثر رغباتنا فينا على الدوام بوصفها ميولًا لا سبيل لإنكارها، ولكنها تفتقر إلى أيّ معنى من القداسة والتسامي لأنها ليست سوى إغراءات يتعين علينا اتخاذ مسافة منها، وإيجاد الطريقة الفضلى للتصرُّف فيها وفق مقتضيات العقل.

ويقتفي ديكارت في ذلك أثر دي فار Vair في إضفائه صبغة ذاتية على أخلاقيات الشرف: «الشرف الحقيقي هو ألق فعل حسن وفاضل يفيض عن وعينا أمام المحيطين بنا ومن خلال ارتداده إلينا يحمل شهادة الآخرين فينا، فيعقبه اطمئنان عظيم» وهكذا فإن «الطموح انفعال علب جدًا يتدفق بيسر من النفوس الأكثر نبلًا» *La Philosophie Morale*, pp. 267_268.

(1) *TPA*, art. 161, A&T, XI, 454; H&R, I, 406.
انظر أيضًا المقالات من 156 إلى 203 (انفعالات النفس).

(2) لقد ناقشت التحوُّل الديكارتي بشكل مستفيض في كتابي، منابع الذات، الفصل الثامن.
Sources of the Self (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 8.

تتمثل الوظيفة الأساسية لعقلنا في ما يتعلق بتدبير حياتنا في معاينة قيمة كل كمالات النفس والجسد التي يمكن تحصيلها عن طريق سلوكنا بمعزل عن الانفعالات [....] بحيث قد نضطر، أحيانًا، إلى أن نحرم أنفسنا من بعض الخيرات من أجل الحصول على خيرات أخرى لأنه يجب علينا أن نختار الأفضل دائمًا (1).

من الواضح، إذن، أن على أيّة أخلاق متعالية تريد السيطرة على الانفعالات أن تقوم بعملية فضح من هذا القبيل. لأن انفعالاتنا «الدنيا» عادة ما تُحيط بها هالة كبيرة جدًا. وكثيرًا ما استثمر الدافع للعنف، على سبيل المثال، كما لو كان وعيًا بلحظة زمنية عظيمة. فقد يُخيّل إليّ أن أيّ إهانة لي إنما تضع شرفي في الميزان بحيث أجد نفسي مضطرًا، ربما، لأخوض معركة عنيفة تبدو في الظاهر من أجل غرض نبيل. وفوق ذلك كله، وكأننا بالعنف أصبح في ظاهره أكثر إثارة من حيث أنه يبدو كما لو كان يسمو بنا عن تفاهة الوجود اليومي ويرتقي بنا إلى أعلى درجات التسامي والمجد. ولعله في هذا المستوى بالذات يقترب من ميدان الرغبة الجنسية إلى حدّ التشابك أحيانًا. وسواء تشابكا أو انفصلا، فكلاهما يمنحانا الإحساس بالرغبة في الهروب من الحياة اليومية، ومن رتابة العالم العادي. ولعله لأجل ذلك أيضًا يظهران بشكل متشابك أو منفصل أثناء ممارسة الطقوس، كما في الكرنفال مثلًا.

ومن المواضيع المهمة التي أثارتها كل المقاربات الأخلاقية القديمة تلك المتعلقة بفضح زيف هيبة الرغبات وتبديد ما أحاط بها من هالة مزعومة. وفي هذا المضمار، لا تختلف أخلاقيات التحكم العقلي عن ذلك في شيء، فقد بذل أفلاطون وكذلك الرواقيون من بعده قصارى جهدهم من أجل بيان أن كل ما يبدو لامعًا في العتمة ليس إلا وهمًا لا يمكن أن يصمد أمام ضوء النهار مهما يكن خافتًا، إذ تختفي تلك الهالة التي أحاطت به تمامًا. وقد تجلّى فضح هذا زيف أكثر في التهجم المتواصل على أخلاقيات الشرف منذ أفلاطون مرورًا بالرواقيين وأوغسطينوس وانتهاءً بالعصر الحديث. وأعني هنا الأخلاقيات في صورتها الأصلية التي تجعل من الاعتراف العمومي مجدًا وغاية تستحق التقدير، ولا أقصد النسخة المتسامية ذات الصبغة الذاتية التي نجدها عند ديكارت مثلًا، تلك النسخة التي تسعى إلى أن تقوم بديلًا عن سابقتها ذات الطابع العمومي. لقد انتقد المجد باعتباره مجرد مظهر زائف ناتج عن التكبّر (أفلاطون)، ومصدرًا للشر (أوغسطينوس) و«مجدًا-عبثيًا» (هوبز).

(1) Letter to Elizabeth, 1 September 1645, A&T, IV, 286, *Letters*, p. 170.

لكن فضح الزيف هذا لم يُبدِّد تمامًا تلك الهالة التي تحيط بالرغبة في النظريات القديمة. فالرغبة الجنسية في شخص جميل هي، حسب أفلاطون، اعتراف باهت ومشوّه بفكرة الجمال التي تصبو إليها النفس، أما في صورتها الحالية، فإن الرغبة عاجزة عن الوفاء بوعدها وأن الوعد ليس خاطئًا تمامًا، فكل ما هنالك حقل إغراءات لا يمكن إنكارها، ولكنها ليست أكثر من عالم خارجي تمّت مكننته، لا يمكن أن يكون موطنًا للمعاني السامية، بحيث لا تعدو أن تكون تلك الإغراءات إلا إغراءات مشوشة ومشبوهة. إذن، هذا الحقل فاقد لأيّ معنى، ولا يتعلق الأمر بمجرَّد أن الهيبة الزائفة للرغبة يمكنها أن تشوّه ما يمكن اعتباره عبثًا الأساس الحقيقي للهالة التي تحيط بها، بقدر ما أن تلك الهالة ذاتها هي وهم محض.

معنى هذا أننا لسنا في حاجة إلى معرفة مخصوصة حتى نتبيّن زيف هذه الهيبة. وأن كل ما علينا فعله مرة واحدة وإلى الأبد هو اتخاذ موقف سليم يأخذ بعين الاعتبار فعالية العقل وتحكمه، وبذلك نضع نهاية لعالم الانفعالات بكل ما تعنيه العبارة من معنى. ومن ثم يكشف عن طبيعته الحقيقة بوصفه عالمًا منزوع السحر.

إن هذا الفاعل هو، بمعنى ما، عازل إلى أقصى حد. إذ لن يكون بمقدور الشياطين أو الأرواح الشريرة أن «تقترب منه» ولكنه أيضًا وبشكل أساسي لا يكترث البتة بتلك الهالة التي تحيط بالرغبة. ففي الكون الميكانيكي، وفي المجال الذي تُفهم فيه الانفعالات فهمًا وظيفيًا، لا مكانة أنطولوجية فيه لمثل هذه الهالة. لا شيء يمكن أن يتوافق معها، فهي مجرد أحاسيس مثيرة للقلق ومُعكّرة لصفونا، وتستحوذ على ذواتنا إلى أن نستعيد من جديد ملكاتنا العقلية ونضطلع بهويتنا العازلة بشكل تام.

غنيّ عن التذكير أن الحداثة لا تتوقف على أخلاقيات التحكم العقلي. فهذه ليست سوى إحدى النقاط الحسَّاسة التي تعكس عدم الرضا عن هذا التأويل للهوية الحديثة الذي أثارته نزعة فكرية وحسية أطلق عليها أحيانًا اسم «الرومانسية». وليست تلك الفكرة التي تقول بأنه يمكن أن نجرِّد هذه الأحاسيس من كل هالة خاطئة فقط، ولكن أيضًا من شأنها أن تؤدي إلى تفقيرنا بشكل مفزع من كل أحاسيسنا وإلى إنكار إنسانيتنا.

ولكن ضمن هذه الهوية للعقل المتحرِّر، تحذو عملية نزع السحر عن العالم بالتحكم الأداتي حذو النعل بالنعل وهذا تحديدًا ما مهَّد الطريق للخيار الجديد، خيار النزعة الإنسانية الحصرية.

[5]

لقد أصبح هذا الموقف المتحرِّر والمنضبط تجاه الذات والمجتمع مقومًا جوهريًا من مقومات الهوية الحديثة، وهو تحديدًا وجه من أهمّ وجوه العلمانية بالمعنى الثالث. وقد ساهم الموقف المنضبط في بناء الوجه الثاني لما سميته الذات العازلة. وقد بيّنت أعلاه أن نزع السحر عن العالم يمكن أن يعني أيضًا رسم الحدود ووضع حد لمَساميّة الذات والتصدّي لعالم الأرواح.

هكذا إذن، أفضى فك الارتباط إلى رسم الحدود وإلى التراجع عن بعض أنماط الحميمية واتخاذ مسافة من بعض الوظائف الجسدية، وهو ما بيّنه نوربرت إيليا Norbert Elias ببراعة في كتابة الرائع[1].

نقيم علاقة حميمية مع شخص ما عندما يكون هناك تدفق في المشاعر بيننا وهي بصفة عامة العلاقة التي نقيمها مع أفراد الأسرة أو مع الأصدقاء المقرّبين.

ولهذه العلاقات أولوية أنطولوجية وجينية لأنها تمنحنا منذ سن مبكرة من طفولتنا وفي سن الحداثة الاعتراف، لأن ازدهارنا وارتقاءنا إلى المرتبة الإنسانية يمر عبر تلك العلاقات الحميمية. فإذا حُرمنا من تلك الحميمية على مستوى معيَّن، يصبح من المستحيل علينا أن نعرف من نحن أو أن عالمنا يلقى نهايته.

ومن هنا يمكن أن نعتبر هويتنا وإحساسنا بما هو مهم حقًا، كما لو كانا مشدودَيْن إلى علاقات معيَّنة على نحو جوهري: ما كان لنا لنفهم من نحن حقًا، وما يكون مهمًا بالنسبة إلينا إلا من خلال علاقة ربما تكون علاقة حب أو علاقة ما تشدنا إلى بطل أو قديس أو زعيم أو قدوة. وهكذا، كلما جدّ طارئ داخل تلك العلاقة من شأنه أن يُهدد تلك الهوية. وهؤلاء فراقهم إذا ما ماتوا صعب، ولكن سرعان ما نتجاوز ذلك من دون أن نفقد علاقتنا بهم، إلا أن الأسوأ من ذلك هو عندما يتحلل الحامض النووي وتنقطع صلتنا بهم تمامًا، وتتغيَّر نظرتنا لهم كليًا، عندها تتأكد مصيرية هذه العلاقات.

وبطبيعة الحال، نشعر بحاجتنا خاصة أثناء مرحلة الطفولة إلى علاقات حميمية، لكن، في وقت لاحق، يتم تدريب الأفراد على هوية متنصلة من تلك العلاقات المتينة والحميمية

(1) Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1978); English translation: *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1994).

الأرقام الموجودة بين قوسين تحيل على الطبعة الألمانية، فإذا كانت مسبوقة بحرف E فتحيل على الترجمة الإنكليزية.

التي تصلهم بذوي القربى. من ذلك مثلًا أنه في المجتمعات التي تخوض حربًا، يُفصل الأطفال الذكور عن البنات في سن معينة. ولما كانوا في حاجة دائمة للاعتراف، فسيلقونه، هذه المرة، من قِبل أناس آخرين، قادة الحرب الذين يتبادلون معهم علاقات تفتقر إلى الحميمية وأقرانهم، حيث المزاح الأشج والفض والمفاخرة، خلافًا لما كانت تتّسم به علاقاتهم بالنساء من انفتاح وعطاء وليونة، وهي علاقات أصبحت من الماضي ولم يعد لها أيّ أهمية.

وهكذا يأخذنا فك الارتباط هذا خطوة أخرى في اتجاه قريب نسبيًا، في الحقيقة، من أخلاقيات الحرب (كما في إحالة ديكارت على «النبل»)[1] إلا إذا كان الانضباط في تمامه يتعلق في الزمن الحاضر بمبدأ لا شخصي، ففي الحد الأقصى يمكن تبنّي الأمر الاحترازي التالي: لا تعتمد إلا على ذاتك ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، ولتكن علاقتك بالله أو بالمبدأ علاقة شخصية، فإذا قُدّر لك أن تُبدي نوعًا من الحنان فلا تبديه في علاقة مصيرية. ففي النهاية، «تذوب» كل العلاقات المصيرية في الله وفي المبدأ.

وبطبيعة الحال، من الصعب جدًا بلوغ هذه النقطة النهائية، إنها فقط أقصى ما يمكن أن يبلغه الطموح، لا بدايته. نحن في حاجة جميعًا إلى الاعتراف حتى نتدبّر أمر هويتنا في البداية، لأنه لن نستطيع تدبير أي شيء بدونها. ومن ثم لا يمكن لهويات أولئك الشباب أن تزدهر إلا من خلال العلاقات التي يقيمونها مع زعمائهم أو مع زملائهم، لكن هذه العلاقات التي تظل بدورها علاقات مصيرية هي علاقات تقوم على القسوة والغلظة والانضباط وغياب الحميمية.

فالمراد من وراء ذلك متضمن أصلًا في طبيعة تلك العلاقات ذاتها: نوع من الاعتماد على الذات، نوع من الاكتفاء بالذات، أو الاستقلالية والسيادة المطلقة على الذات. ولن يتأتى لنا ذلك إلا من خلال الاعتراف. إلا أننا نحاول الالتفاف على ذلك عبر القفز على هذه المرحلة.

وبالتالي يُعيّن الانضباط غير الملتزم نمطًا جديدا من تجربة الذات تكون غايتها تحقيق السيادة المطلقة على ذاتها، ولنا في المعنى الفرويدي للأنا المعتد بعزلته خير مثال على ذلك. فالفضاءات المشتركة بين البشر لم تعد مهمة. فأعظم مشاعرنا ذاتية.

(1) انظر مناقشتي لهذه المسألة في الفصل الثامن من كتابي، منابع الذات.

ولاحقًا، كردَّة فعل على هذا النوع من الانضباط نكتشف من جديد مشاعرنا العميقة وحميميتنا كما لو كانت قارّة مفقودة، فنعيشها بطريقة جديدة تحت أنوار جديدة. كما هو الشأن بالنسبة لإعادة اكتشاف المشاعر الدفينة المظفر عند ديفيد هيربرت لورنس D. H. Lawrence (قد يكون هناك تماثل مثير للقلق من حيث أن بعض القصص حول الأشباح ما زالت تثير بعض البشر رغم أن الاعتقاد في ذلك قد ولّى منذ أمد بعيد).

لقد نوّه إيليا Elias بأهمية التحوُّل الهائل في العادات الذي تزامن مع تطور المثل الأعلى للتمدن وللحضارة في وقت لاحق. وهو تحوُّل حدث أولًا، بطبيعة الحال، في أوساط النخب ثم امتد تدريجيًا ليشمل المجتمع ككل خلال القرن التاسع عشر. وقد اقتضى هذا التحوُّل ارتفاعًا مطردًا لعتبة التبرم إلى حد الاشمئزاز أحيانًا، وهو ما لم يكن خافيًا على أحد البتة. وقد يفاجئنا ذلك، ولكن من دون أن يصدمنا كثيرًا، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار، مرة أخرى، ما حدث في القرن السادس عشر.

لقد أوصت الكتب الباكرة حول آداب السلوك واللباقة بعدم تنفط الأنوف باستعمال مفارش الطاولات (143-144) حتى أن كتابًا يعود إلى سنة 1558 ينبهنا إلى أنه ليس «عادة رائقة جدًا» أن يعثر أحدنا على براز على قارعة الطريق فينبّه الآخر بشأنه ثم يحمله إليه حتى يشم رائحته (177)، وكان يُطلب من الناس عدم التغوُّط في الأماكن العمومية (177) وبداهة نحن في زمن غير ذاك الزمن وقواعد السلوك في عصرنا تختلف تمامًا عن تلك التي كانت سائدة آنذاك.

لا يعتبر أن هذا التحوُّل حدث بغتة، وإنما تم بموجب ارتفاع تدريجي لعتبات الحساسية. وفيما كانت الكتب الباكرة حول معايير السلوك تنصح بعدم تنفط الأنوف باستعمال مفارش الطاولات، توصي المتأخرة عنها باستعمال المناديل الخاصة بذلك، وتمنع تنفط الأنوف أثناء الجلوس حول طاولة الأكل وما إلى ذلك... وإذا طُلب من الناس فيما مضى عدم التغوُّط في الممرات، فقد أصبح من غير اللائق حتى مجرد ذكر الغائط في كتب تهتم بآداب السلوك، حتى شهد الخوض في تلك الأشياء «فترة من الصمت»، بل وحجر حتى ذكر تلك الوظائف الجسدية (183-184).

يعزو إيليا هذا الانتقال برمته إلى عاملين رئيسين، يتمثل الأول في أن مقتضيات العيش المشترك تجبرنا على فرض قواعد صارمة، فيما يتمثل الثاني في أن هذا الانتقال يفترض

أن على الناس أن يتحملوا العيش في مجتمعات تزداد كثافتها وتفاعليتها يومًا بعد يوم. إن تهذيب السلوك، إذن، هو «عملية التمدن» ذاتها (E332).

وبالتوازي مع ذلك، يحدِّد إيليا ديناميكية أخرى في عملية التمييز بين الطبقات أو الأوضاع، ذلك أن متطلبات التهذيب واللباقة تساعد على التميُّز بين الطبقات الراقية والدنيا، حيث تصبح هذه الأخيرة ضرورية أكثر، إذ يجد النبلاء أنفسهم مجبرين على اتّباع نمط عيش مهذب ولبق، حيث الموارد والقدرات الموضوعة تحت تصرفهم لا تكفي لتميزهم بشكل واضح عن البورجوازيين. وولّد هذا بطبيعة الحال، لدى بعض« البورجوازيين اللبقين» وغيرهم الرغبة في التشبّه بالطبقات الراقية وتقليدها، وهو ما تطلّب القيام بخطوة أخرى في عملية التهذيب حتى نحافظ على مسافة أمان (85–E83 ,139–136). ويضرب إيليا على ذلك مثلًا الأسلوب اللبق للغة الفرنسية، مما مكّنها من بسط سيطرة هذه اللهجة لاحقًا على كل اللغات التي نتحدث بها في الزمن الحاضر (145–152).

وفيما يبدو لم تُجانب مجمل هذه الروايات الحقيقة، إلا أنه يمكن فهم التطورات التي يتحدّث عنها إيليا في سياقين آخرين على علاقة بذلك، فلقد أردت أن أُبيّن أن تلك التطورات تعكس الكيفية التي ضيِّق من خلالها الموقف المتحرر والمنضبط مجال الحميمية، ومن ثم اتخاذ مسافة من مشاعرنا الأكثر قوة ومن وظائف أجسادنا.

وإذا ما تدبرنا مدى تأثير هذه التحولات فينا، فما سيقفز إلى الصدارة هو ارتفاع عتبة الحساسية وهذا ما نشعر به، خاصة عندما نقرأ عن الممارسات الأكثر إثارة للاشمئزاز كتلك التي ذكرتها. ولكن، في الواقع، نجد في بعض الكتب الباكرة حول آداب السلوك واللباقة أن المتلقي العادي ليس فقط غير معني بالنصائح المسداة لتجنب عن هذه الممارسات، بل يبدو أنه غير معني أيضًا حتى بنصحه بالتصدي لها بوصفها مثيرة للاشمئزاز، فما هو على المحك شيء آخر أهم من ذلك، يهم العلاقات الحميمية المسموح بها.

وفي الواقع، عديد القضايا التي أثيرت في تلك الكتب لها علاقة واضحة بالحميمية، مثل قضية الظهور العاري في الفضاء العام. أو السماح لطرف آخر لمتابعة أحدهم أثناء القيام بالوظائف الجسدية، أو تناول الطعام في الطبق نفسه. ولكن، من البديهي، أن هذا الاعتراض لا معنى له كلما تعلق الأمر بأشخاص يتبادلون علاقة حميمية، ناهيك أن الاعتراض على «اختلاط السوائل» مع شخص غريب عن طريق تبادل الملعقة نفسها،

مثلًا، لا معنى له بالنسبة للعشاق، ذلك أن ممارسة الجنس هي في حد ذاتها اختلاط للسوائل باستهتار.

إن أولى المحاذير التي يثيرها ما جاء في كتب النصح في القرون الوسطى المتأخرة وحتى بدايات العصر الحديث، تبدو على صلة بمزاعم غير مبررة حول الحميمية. ذلك أن مجمل النصائح التي وردت فيها لا تنطبق على الجميع على قدم المساواة، وإنما تحذر من هُم أدنى مكانة من التجرؤ على التقرّب ممن أرفع منهم مقامًا.

وقد جاء في كتاب النصائح أو آداب السلوك *Galateo* في القرن السادس عشر ما يلي: «ليس من المناسب، فيما اعتقد، أن نخص شخصًا بعينه ببعض ما يوجد في طبق مشترك مخصص لجميع الضيوف، إلا إذا قام بذلك شخص أرفع مقامًا بِنيّة تكريم ذلك الشخص بصفة خاصة. لأنه لو كان الخادم والمخدوم متساويين لبدا كما لو أن الخادم أراد أن يُقدِّم نفسه على أنه أرقى من الآخرين» (E114)، إذن فالحظر يخص بشكل واضح الحميمية الوقحة. فإذا أقدم أحدهم ممن هم أرفع منك مقامًا على التقرُّب منك فلا ضير في ذلك، لأنه بقطع النظر عما إذا كان يُسيء إليك، فإنه يُشرفك، ولعله لهذا السبب بالذات يكون من غير المقبول مطلقًا أن تبادر أنت. ويوصي كتاب النصائح Galateo بعدم إظهار الحميمية للآخرين، ولكن، يضيف «لأننا لا نأتي بمثل هذه الأشياء وأخرى شبيهة بها ما لم يكن من بين الحاضرين من يثير خجلنا. فإذا ما أتى لورد كبير هذا الصنيع في حضور خدمه أو صديق أدنى منه مقامًا، فليس في ذلك تكبّرًا، بقدر ما يعكس صداقة ومودّة خاصة» (E113).

وتقدم الآداب القديمة قيودًا غير متكافئة على الحميمية، وهي قيود أصبحت اليوم تخص طرفي العلاقة الحميمية على السواء وبشكل متكافئ تمامًا، ففيما يتعلق بالقيود غير المتكافئة ذات الصلة بالتراتبية السائدة، كان الملوك يرتدون ملابسهم على مرأى من حاشيتهم، بل حتى أثناء ترتيب أنفسهم للجلوس على كرسي العرش، وبالمثل ظهرت الماركيزة دي شاتلي، عشيقة فولتير عارية أمام خادمها عندما كانت تستحم، ولم يُربك المشهد الخادم قدر ارتباكه لإهانته لأنه لم يُعدِّل الماء الساخن بشكل مناسب (E113).

ورغم ذلك فإن هذه المحظورات لم تتراجع تحت تأثير تقدم المساواة داخل العلاقات، بل على العكس من ذلك، تم تعميمها على الأشخاص المنتمين إلى الطبقة نفسها حتى أصبحت، في النهاية، كونية. لقد كانت القيود المفروضة على الحميمية الجسدية ذات

صبغة ذاتية إذ لم تكن في البداية سوى تدابير لاحترام من هم أرفع مقامًا، ثم ما لبثت أن أصبحت محرمات تشمل جميع العلاقات حتى صرنا نتبرم من التعري على الملأ ونشمئز من الاختلاط (كما في استخدام شخص ملعقة شخص آخر مثلًا)، وما يثير دهشتنا أننا نقرأ كيف أن عظماء القرن الثامن عشر لا يشعرون بالحرج أو الهوان أن يتعرّون على الملأ. ربما نفكر اليوم في أن من بيدهم سلطة تعسفية يمكن أن يفرضوا على مرؤوسيهم بكل قسوة التعرّي على الملأ من أجل إذلالهم على نحو ما يفعل السجّانون بمساجينهم. أما أن يتعرّى العظماء على الملأ، فإن الأمر يبدو غريبًا.

يُترجم هذا الانقلاب في معنى التعري على الملأ إلى محظور معمَّم، فيما اعتقد، في مستوى أول، القطيعة مع العلاقة الحميمة المختلطة التي تمثل جزءًا من الانضباط الذي ميَّز الموقف الحديث. ومنذ ذلك الحين، أصبح هذا النوع من الحميمية يخص حلقات ضيّقة من الأشخاص، وعمومًا الأسرة المقرّبة جدًا. إن لهذه المحظورات فاعليتها وإن بشكل جزئي. عليك أن تحتفظ لنفسك بوظائف جسدك العضوية من سوائل وإفرازات وأشياء أخرى كثيرة، وأن تحافظ على مسافة احترام معيَّنة بينك وبين الآخرين، فلا تتواصل معهم إلا عبر الصوت والوجه وعبر السمع والبصر، واحتفظ بالتعامل عبر اللمس لأقاربك أو ضمن طقوس معينة تسمح بذلك مثل المصافحة.

كما كان لهذا التحوُّل وجهًا آخر تمثل في تكثيف العلاقات الحميمية التي يمكن أن تنشأ في الأسرة أو بين المحبين، وعزلها عن العالم الخارجي في فضاءات جديدة أكثر خصوصية حسب قواعد أخرى عن الحميمية، حتى تغيَّر معنى الحميمية ذاته تغيّرًا جذريًا في ذلك العصر، حيث كانت علاقات الاختلاط القديمة مثلًا بين الأسياد والعبيد تُعبِّر عن تقارب ما، ومن دون تحفظ على أية حال. أما في العصر الحديث، فقد أصبحت الحميمية، في إطار حلقات ضيّقة حيث العلاقات أكثر كثافة، تعني ما هي عليه اليوم بالنسبة إلينا، أي الانفتاح وتبادل مشاعرنا «الشخصية» الأكثر قوة وعمقًا. وبطبيعة الحال، نشأ هذا البعد المتعلق بتبادل المشاعر كجزء من فهمنا الحديث في عصر أصبح فيه وجود مشاعر عميقة وكثيفة يُنظر إليه على أنه كمال إنساني أساسي. إن الزواج المتكافئ والعائلة التي تنشأ عنه يتطلب خصوصية لم تكن العهود السابقة تُعنى بها، على اعتبار أن الزواج أعتُبر فقط كموضع تبادل المشاعر، في حين يُنظر إليه اليوم كخير إنساني أساسي، وبالنسبة للكثيرين يمثل الزواج جزءًا من الحياة الإنسانية في تمامها وامتلائها. أما على درب الزمن المعاصر

فلم تعد غاية الزواج تكوين أسرة متناغمة وإنجاب الأطفال وتحمُّل أعباء ذلك، بل أصبحت غايته الرئيسة كمالًا عاطفيًا من الخيرات الأساسية للإنسان[1].

وبصفة عامة لم يعد الجسد يمثل وسيطًا بيننا وبين العالم، كما كان بالنسبة لأسلافنا. ولم يعد الجسد مركز الثقل في علاقتنا بذواتنا وفي علاقتنا بالآخرين، لقد تزحزح الجسد عن مركزيته لفائدة فاعل منضبط ومتحرر وقادر على التحكم بحيادية من دون تحيز في الانفعالات. تلك هي الشخصية التي نبرزها للآخرين، كما يبرزها لنا الآخرون بشكل متبادل بما يساعدنا على تبيّن حقيقة المسافة العقلية التي اتخذناها من انفعالاتنا، ومدى ارتقائنا إلى هذا المستوى المثالي من التسامي.

ولهذا السبب، يُعتبر الشخص الذي يعتدي على المحظورات شخصًا مزعجًا جدًا، وهو إذ يفعل ذلك لا يجعل نفسه أضحوكة فقط، بل أيضًا يُريك الانضباط المشترك القائم. وليس ذلك بهيِّن. وتفترض «عملية التمدن»، حسب إيليا، أن نأخذ في الاعتبار هذه المسافة التي نتخذها من طائفة واسعة من انفعالاتنا الشديدة: فالغيظ، والافتتان بالعنف، والشهوة الجنسية، وكذلك الافتتان بالعمليات الجسدية والإفرازات، انفعالات مرتبطة، ضمن بعض الوجوه، بالشعور الجنسي. فلم يكن أسلافنا يكظمون غيظهم، وكانوا يُفاخرون بالعنف صراحة حتى إنهم كانوا يتداعون إلى حضور مشاهد العقاب القاسي الذي يؤذي البشر والحيوانات، وكل ما من شأنه أن يُلقي في قلوبنا الرعب على أيامنا هذه. فلقد تم كبت هذه الأشياء، فضلًا عن كبت العلاقة الحميمية الجسدية بالقوة. فنحن لا نسعى فقط إلى التحكم في غضبنا على النحو الأمثل، أو أننا على الأقل نطالب بعضنا البعض بذلك، ولكننا أيضًا نعمل على كظم مشاعر الغيظ والاستياء. بيد أننا قد نستمتع ببعض مشاهد العنف كلما كانت غير واقعية، كما في أفلام الخيال أو في المشاهد التلفازية الشبيهة بها (280).

إذن تتمثل الطريقة الوحيدة للتحكم في تلك الانفعالات في إيقاظ الشعور بالاشمئزاز أو حساسية النفور اللذين ميّزا الذات المنضبطة والمهذبة من كل المشاعر المتواطئة مع هذا التسيّب الجسدي والجنسي أو العنيف. وبهذا المعنى تكون «الحضارة» قد تخطت مجرد حظر بعض الممارسات التي لا تُثير أي اشمئزاز أو نفور في حد ذاتها من أجل الإعلاء من شأن ممارسات أخرى. وحتى نمضي قدمًا في اتجاه الانضباط المتحرِّر، يتعيَّن علينا اتخاذ

(1) المصدر نفسه، الفصل 17.

مسافة من هذا التسيّب، كما يتعيّن علينا الاعتراف بأن هذا التسيّب مخزٍ ومذلٍ من وجهة نظر نبل التحكم العقلي.

وبهذا المعنى، يفترض كلا الإحساسين الآخر كما لو كانا وجهين لعملة واحدة: تسامي الإحساس بالحيادية غير المتحيّزة للانفعالات، من ناحية، وأن الإحساس بالغيظ وبالشهوة الجسدية بمنزلة سجن يشدنا إلى الأسفل، بعيدًا عن كل أشكال التسامي حيث نسيطر على كل شيء، من ناحية أخرى. وقد بُذلت العديد من المحاولات في القرن الأخير (ليس أقلها محاولة برتراند رسل Bertrand Russell) للحد من وطأة المحظور التي أثقلت الرغبة الجنسية الأولية، ولا ترى في الغضب والعنف إلا انحرافات للعقل غير المتحيز. ليقع التركيز على إيتيقا الإحسان والإيثار. وهذا ممكن، على ما فيه من مخاطر لا سبيل لإنكارها عبر ثبط الرغبة وموضعتها خلال هذه العملية. ولو حدث ذلك لاعتبر إبداعًا آخر من إبداعات الحداثة. إلا أن عملية التمدن خلال هذه القرون الأخيرة، في الحقيقة، قاومت الجنس والعنف على حد سواء.

وهكذا فإن الحضارة تقدّمت بعدما وقع رفع مستوى الحساسية أو الاشمئزاز تجاه حميمية الجسد والرغبة الجنسية الأولية والعنف. لقد أصبحت «الرقة» كما «الحساسية» من فضائل المجتمع المهذب. نظّف الملعقة أولًا قبل أن تغمسها مرة ثانية في الطبق المشترك، يقول كورتان Courtin سنة 1672 «هناك من الناس الحسّاسين لا يتناولون من الحساء نفسه بعدما احتسيت منه بفمك مهما غيّرت الإناء الذي تضعه فيه» (154) فالمسألة لم تعد تتعلق بالاستخفاف بمن هم أرفع منك مقامًا بقدر ما تتعلق بسلوك يثير الاشمئزاز.

وبما أن الحضارة، كما سبق أن ذكرت، هي لعبة نلعبها معًا، وتصل بيننا وبين الآخرين عبر شخصيتنا المتحررة وبالتالي تحفظ هذه المعايير، فإن انتهاك المحظورات لا ينبغي أن يثير فينا فقط الاشمئزاز بل أكثر من ذلك الشعور بالخجل الرهيب. وبهذا المعنى تكون الحضارة تعبيرًا عن الخجل حيث يجب أن نشعر به.

بهذا المعنى، يكمل الفاعل المنضبط والمتحرِّر وجهًا آخر من وجوه الذات التي سميتها ذاتًا عازلة. وبالفعل، ففي العالم منزوع السحر لا يوجد فقط فصل صارم بين الداخلي والخارجي، بل أيضًا حواجز ترفع ضد الرغبات الجسدية الأكثر حدة وضد الافتتان بالجسد. وهي حواجز ترفع باسم وبواسطة الهوية المركزية بوصفها فاعلًا منضبطًا ومتحررًا يحافظ

على المسافة التي تفصله عن منطقة التسيُّب. ولكن بما أن هذه المنطقة هي أيضًا منطقة تدفق المشاعر بين الناس وحيث يمكن أن ينشأ بسهولة نوع من الحميمية نتيجة الإثارة الجنسية المتبادلة، فإن هذه المسافة قد تضيّق بشكل جذري من نطاق الحميمية المسموح بها. وخارج الحلقات الضيّقة من الحميمية القائمة، فنحن مجبرون على التواصل في ما بيننا بنبل وتحكم عقلي، ليس اعتبارًا لعلاقات حميمية وإنما اعتبار لعلاقات مصيرية.

لا يكون العزل هنا ضد منطقة حياة الجسد فقط ولكن أيضًا ضد الآخر إلى حد ما. وبالتالي ليس غريبًا أن يقع الفاعل المجبر على هذا الانضباط بسهولة فريسة لأيديولوجيات النزعة الذرية حيث «يتكاثر الناس كما يخرج الفطر من الأرض».

[6]

إننا على استعداد للمضي قدمًا في القصة، وأن ننظر في السبب الذي يكمن وراء التحوُّل إلى النزعة الإنسانية الحصرية. ولكن قبل أن نسترسل في ذلك أريد أن أتوقف قليلًا كي أوضح جميع هذه العناصر في إطار آخر يُسلط عليها الضوء بأكثر دقة. في هذا الصدد لنا أن نتساءل حول معرفة كيف أمكن لنا الانتقال من وضعية القرن الخامس عشر حيث كان من الصعب عدم الإيمان بالله إلى وضعيتنا الحالية في بدايات القرن الحادي والعشرين، حيث أصبح من السهل جدًا على الكثيرين عدم الإيمان بالله. ويمكن التعبير عن وضعيتنا هذه بالقول إن معظم الناس راضون بمتابعة غايات محايثة بشكل خالص ولا علاقة لها بالتعالي.

إني أقترح هنا مقاربة من مرحلتين. ففي مرحلة أولى، طوَّرنا وجهة نظر وطريقة عيش (خصصنا بهما النخبة بالدرجة الأولى)، نفصل فيها تمامًا بين المحايث والمتعالي، وبلهجة الفكر الغربي المسيحي، الفصل بين الطبيعي وبين الخارق للطبيعة. ولا أعني فقط التأكيد على أن هذا التمييز كان لافتًا على المستوى النظري (اللاهوتي) على الرغم من أن المسيحية اللاتينية كانت قد رسمت الحدود بينهما (بصورة مبكرة جدًا في العصور الوسطى العليا) بشكل مميّز. وهذا في حد ذاته مثير للاهتمام لأنه يُميز هذه الحضارة عن سائر الحضارات الأخرى. انطلاقًا من هذا الفصل بالذات سيتحدَّد كل ما سنشهده من تحوّلات.

ما يهمنا ليس التمييز نظريًا بين التحايث والتعالي بقدر ما هو طريقة ترتيب هذا التمييز الذي يُمكن من خلاله التعامل مع بعض الوقائع «الطبيعية» البحتة، في نطاق التجربة، عبر فصلها عن المتعالي حتى يصبح ممكنًا، في نهاية المطاف، اعتبار أن ما يحيط بوجودنا مباشرة، يوجد على هذا المستوى «الطبيعي» حتى وإن كنا مقتنعين بأنها تؤشر على وجود شيء ما خارق.

ومن البديهي أن لا أحد بمقدوره أن يختبر حقيقة الأشياء المحيطة بنا بهذه الطريقة في عالم مسحور مليء بالأرواح والقوى الخارقة، ولا في عالم متشكّل من المثل والنسخ، ولا في عالم يتشكّل حول المقدّس. وبالتالي ينبغي أولًا أن ندمّر هذه العوالم أو أن نقوّضها، وأن نجعلها بعيدة عن التجربة، ومن ثم ترتيب مستويات التحايث والتعالي.

لقد كان هذا الترتيب المرحلة الأولى رغم أنه كان في البداية متوافقًا مع استمرار الإيمان بالله بإخلاص وبأكثر وعي وحماسة. إخلاص، غذّته عمليات نزع السحر عن العالم التي ساهمت في ترتيب هذا التمييز.

لقد اقترنت العلمنة دائمًا بتعزيز الإيمان الديني. «إن رسالة الإصلاح الديني أو الإصلاح الديني المضاد والدافع القوي الكامن وراءهما» تتمثل في أن «الدين في طريقه لأن يصبح اختيارًا شخصيًا خالصًا»، ففي القرنين السابع عشر والثامن عشر «تطوّرت مسيحية جديدة حول الالتزام الشخصي في صلب مجتمع يشهد تناميًا علمانيًا متزايدًا»[1]. ويُعزى اقتران نزع السحر عن العالم بالإيمان الشخصي إلى أن الثاني (الإيمان الشخصي) قد قاد الأول (نزع السحر عن العالم)، في البداية من خلال «السخط على نظام» الكنيسة. لكن قد يذهب هذا التفسير في اتجاه آخر: في عالم يعكس صورة الله بشكل باهت، ما كان للمسيحيين من خيار سوى التعويل أكثر على مصادرهم الشخصية.

لكن الدافع المسيحي لترتيب الأشياء لا يُعزى فقط إلى السخط على نظام الكنيسة. لقد تطوّر هذا الإيمان المسيحي الجديد ذو الطابع الشخصي الخالص في اتجاه آخر. فقد تكرّرت محاولات المسيحية الغربية لدمج الإيمان في الحياة اليومية بشكل تام منذ العصور الوسطى العليا. وغالبًا ما اقترنت هذه المحاولات بالرغبة في تقليص المسافة بين

(1) John McManners, «Enlightenment: Secular and Christian», in J. McManners, ed., *The Oxford History of Christianity* (Oxford: Oxford University Press, 1990), pp. 277, 298.

«السرعات» المختلفة في صلب الكنيسة، إلا أن الأمر لم يكن كذلك في الحقيقة. أعني بالأحرى محاولات دمج حياة التعبُّد الحصرية في محاريب الوجود الشخصي والاجتماعي التي كانت غائبة حتى ذلك الحين.

لقد كان من ثمار ذلك تأسيس تنظيمات جديدة استفادت من تخصصات الرهبنة كالفقر والعزوبية أو التبتل، ولكنها غادرت الدير إلى العالم مثل الرهبان المتسولين في القرن الثالث عشر، ثم اليسوعيين في وقت لاحق. وقد استمرت هذه الحركة إلى أيامنا هذه في صلب الكنيسة الكاثوليكية في بعض التنظيمات من قبيل ذلك التنظيم الذي أسسته الأم تيريزا Mother Teresa.

يمكن أن نستحضر على مستوى آخر تلك الحركات التي ظهرت في العصور الوسطى المتأخرة مثل حركة إخوة الحياة المشتركة، التي تهدف تحديدًا إلى جعل حياة التعبُّد قريبة جدًا من الحياة اليومية. والحقيقة أن حركة الإصلاح الديني ذاتها كانت تعي جيّدًا هذه الغاية، وتجلّى ذلك في ما سميته تكريس الحياة العادية. فالمسيحي يعبد الله في وجوده اليومي، في العمل وفي حياته الأسرية، وليس في ذلك تدنيس لتلك العبادة.

أعتقد أن هناك علاقة بين هذا الطموح وتلك التحوّلات العميقة التي أثرت في التمثيل على النحو الذي نلاحظه في فن الرسم الغربي في ذلك العصر. وفي هذا المضمار أقتفي أثر لويس دوبري Louis Dupré في موقفه، الذي أشرت إليه أعلاه، الذي يقول بوجود ترابط بين حركات الفرنسيسكان و«النزعة الواقعية الجديدة» والاهتمام الجديد بتصوير أناس معيّنين حول شخصية رئيسة في اللوحات الدينية، وقد ظهرت هذه النزعة مع غيوتو. وخلال القرون التي أعقبت عصر النهضة الإيطالية والهولندية لاحقًا، غادر فن الرسم فلك الرمز، بعدما كان يميل إلى تمثيل المسيح ومريم العذراء والقديسين كشخصيات نموذجية تقريبًا رُفعت إلى زمن أعلى من أجل رسمها ككائنات بشرية حاضرة تمامًا في زماننا، وكأشخاص يمكن أن نلقاهم في عالمنا الخاص.

وغالبًا ما اعتبر النقاد هذا التطوُّر في حد ذاته وجهًا من وجوه العلمنة وتحولًا للاهتمام نحو أشياء العالم على نحو ما هي عليه. فإذا كنا نفكر مثلًا في لوحات الأمراء أصحاب النفوذ، فهذا ممكن، إلا أنه من الخطأ، على ما أعتقد، أن تنطبق وجهة النظر هذه على معظم اللوحات الدينية. فقد كان حري بهم اعتبارها كوجه من وجوه محاولة السعي إلى

جعل الإيمان قريبًا من الحياة اليومية، وهو ما يُترجم قوة روحية تجسيدية ومحاولة لرؤية أو تصوّر المسيح ومريم كما لو أنهما بيننا حقًا، مما يضفي على ملابسات الحياة اليومية نوعًا من القداسة.

هكذا، بدل تأويل واقعية ورقّة ومادية وخصوصية معظم تلك اللوحات (انظر «النهضة الإسكندنافية») على أنها انفصال عن المتعالي، يمكن تنزيلها في سياق تعبّدي كتكريس قوي للتجسيدية، وكمحاولة لأن نعيشها بعمق وذلك من خلال دمجها في عالمنا بشكل تام.

تعكس هذه اللوحات هذا التلازم بين التحايث والتعالي. إلا أن الاهتمام بالتحايث قد يتزايد انطلاقًا من طبيعة الأشياء، لكن في أغلب الأحيان انطلاقًا من طبيعة التحايث ذاته، فينشأ عن ذلك بعض التوترات مما يُهدد هذا الترابط بالانقطاع. إذن، ثمّة حاجة ماسّة لتصوير الحقيقة العليا التي تخترق الأشياء مثل التكلف في الكثير من اللوحات الباروكية. إن الشخصيات التي تتعالى عن وضعنا أو أيّ انقطاع في اللوحات يسمح لنا بتمثل دفق الزمن الأعلى كما في لوحة القيامة لتينتوريتو Tintoretto التي أشرت إليها أعلاه، ولكن قد يُحافظ على هذا الترابط من خلال الأمثولة.

ما منزلة هذا في قصتنا؟ أعتقد أن هذا التركيز على الهُنا والآن، ساهم في نهاية المطاف، في ترتيب مستويات التحايث والتعالي. فقد أشرت أعلاه كيف أن اكتشاف وجهة النظر حول العلاقات المكانية والاهتمام بها ساهم في إضفاء معنى على انسجام المكان. فالمشهد محكم التنظيم، عند مشاهدته من زاوية معينة، «نافذة مفتوحة من زجاج شفاف» مثلًا، حسب عبارة ألبارتي Alberti الشهيرة[1]، يُمثّل عالمًا صلبًا، بحيث لن تستطيع الشخصيات الساكنة في الزمن الأعلى أن تخترقه، فذلك الزمن لا ينسجم مع زمننا. وهكذا أصبح العالم الذي تمّ تمثيله على هذا النحو أكثر فأكثر أشبه بالعالم المعيش، بحيث يصبح اللقاء المباشر بين الأرواح والقوى الخارقة والأزمنة العليا مستحيلًا أو يكاد. لقد أصبحت موضوعات اعتقاد علاقتها بالتجربة تكاد تكون منعدمة.

لقد أدّى العديد من التحوّلات التي شهدتها المسيحية إلى القطع بين التحايث والتعالي.

(1) ورد في
Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm: Almquist & Wiksells, 1965), p. 120.

وعليه لا يمكن أن نعزو ذلك إلى السخط على النظام الكامن بشكل كبير في التقوى العميقة حيث الدافع لنزع السحر عن العالم لا غبار عليه، ولكن يمكن رده أيضًا وبشكل خاص إلى الحاجة إلى أن نجعل من الله حاضرًا على الدوام في حياتنا اليومية وفي حيثياتها المختلفة حتى أفعم الناس تلك الحيثيات بمضامين جديدة أكثر صلابة.

ولعله من سخرية القدر، أن ما غنمناه من الإخلاص والإيمان هو الذي هيّأ الأرضية للهروب من عالم الإيمان إلى عالم المحايثة الحصرية. وستكون هذه الحيثيات محور الاهتمام تحديدًا في الفصول التالية.

الفصل الثالث

الانعتاق العظيم

لقد تطورت في أوساط النخب الأكثر أهمية في العالم المسيحي اللاتيني هوية عازلة، منيعة ضد الكوسموس المسحور، زادها انضباط الفكر والسلوك حيوية وصلابة. بيد أن هذا الانضباط، لم يكن يرمي فقط إلى إصلاح السلوك الفردي فحسب، وإنما أيضًا إلى إصلاح وإعادة تشكيل المجتمعات حتى تكون أكثر سلمية وكدحًا.

كان على المجتمع الذي أُعيد تشكيله من جديد أن يُجسِّد، على نحو لا لبس فيه، تعاليم الإنجيل في ظل نظام مستقر، وعقلاني وفقًا لفهم بدأ يتنامى بشكل متزايد. فلم يعد في هذا المجتمع مكان لتلك التكاملات المتناقضة التي عرفها العالم المسحور القديم: بين الحياة الدنيوية وبين حياة النسك الكهنوتية وبين النظام القويم وبين تعليق هذا النظام الظرفي زمن الكرنفال، وبين القدرة المعترف بها للأرواح والقوى الخارقة وبين أشكال ضبطها عن طريق القدرة الإلهية. فقد أصبح النظام الجديد متسقًا وعنيدًا في آن. وأفضى نزع السحر عن العالم إلى توحّد الغاية والمبدأ.

عنى الترسيخ المتزايد لهذا النظام نهاية التوازن بعد المحوري غير المستقر. لقد ألغي التوافق بين الدين الفرداني المتّسم بالإخلاص أو بالطاعة أو بالفضيلة المفهومة عقلانيًّا، من ناحية أولى، والشعائر الجمعية ذات الصلة غالبًا بالكوسموس للمجتمعات بأكملها، من ناحية أخرى. وكان هذا الإلغاء لفائدة الصيغة الأولى. لقد تنامى كل من نزع السحر عن العالم والإصلاح والدين الشخصي جنبًا إلى جنب. وكما أن الكنيسة تكون في أحسن أحوالها كلما انخرط كل عضو من أعضائها فيها بمحض إرادته ومسؤوليته الفردية الخاصة – وقد أصبح هذا النوع من الانخراط، في أماكن بعينها، مثل ولاية كونيكتيت الأبرشية

شرطًا صريحًا من شروط العضوية في الكنيسة – فإن المجتمع نفسه أصبح ينظر إليه بوصفه مكوّنًا من أفراد. وعندئذ يبلغ الانعتاق العظيم ـ كما أقترح تسميته ـ المضمر في الثورة المحورية نتيجته المنطقية.

وقد استدعى ذلك تطوير وترسيخ الفهم الذاتي الجديد لوجودنا الاجتماعي الذي يُعطي الفرد أولوية غير مسبوقة. وتلك هي القصة التي أريد أن أرسم خطوطها العريضة هنا.

حينما أتحدث عن فهمنا لذواتنا، فإني أعني ما دعوته على وجه الدقة باسم «المتخيّل الاجتماعي» أي بطريقة تخيّلنا الجمعي لحياتنا الاجتماعية في العالم الغربي المعاصر، وإن على نحو سابق على النظرية. وسوف أتوسّع في هذه الفكرة وفي الأدوار التي يمكن أن تلعبها في حياتنا لاحقًا.

بيد أني أود قبل ذلك أن أنزل الثورة التي شهدها متخيلنا هذا في القرون القليلة الماضية في سياق التطور الثقافي–الديني واسع النطاق على النحو الذي أصبح يفهم فيه هذا الأخير بوجه عام. ويتجلى هذا التحوُّل التاريخي بشكل أوضح، كلما ركّزنا في المقام الأول على بعض سمات الحياة الدينية التي طبعت المجتمعات القديمة وصغيرة الحجم على قدر ما نستطيع تمييزها. ولا بد أن تكون هناك حقبة عاش خلالها كافة البشر في مجتمعات صغيرة الحجم من هذا القبيل على الرغم من أن جزءًا مهمًا مما نقول بشأن حياة تلك الحقبة يظل مجرد تخمين لا غير.

وإذا ما ركزنا على ما أدعوه «الديانة البدائية» (ويشمل جزئيًا ما يدعوه روبرت بيلا Robert Bellah مثلًا «الديانة القديمة»)[1] فستتبين بطرائق ثلاث حاسمة مدى «تجذر» الفاعل في أنماط الحياة هذه.

أولًا، على الصعيد الاجتماعي، في المجتمعات القبلية في العصر الحجري القديم، بل وأيضًا في بعض المجتمعات القبلية في العصر الحجري الجديد، تقترن الحياة الدينية بالحياة الاجتماعية اقترانًا يصعب فكه. وبطبيعة الحال، لا ينطبق هذا، بمعنى من المعاني، على الديانات القديمة فقط، وإنما يتجلّى بشكل واضح في اللغة البدائية جدًا وأصناف المقدّس، وأشكال التجربة الدينية، وأنماط الفعل الشعائري التي كانت متاحة للفاعلين

(1) Robert Bellah, «Religious evolution» in: *Beyond belief* (New York: Harper and Row, 1970), chap 2.

في تلك المجتمعات، التي توجد في حياتهم الاجتماعية الدينية القائمة. وكأن كل مجتمع صغير من هذه المجتمعات شكّل قدرة بشرية مشتركة وعبّر عنها بأسلوبه الأصلي الذي يخصه، ورغم بعض التحويلات والاقتراضات اللغوية، ظلت الفوارق في المفردات وفي جملة الاحتمالات متنوعة بشكل استثنائي.

قد لا نحتاج إلى تحديد ماهية هذه القدرة الدينية المشتركة بين البشر مسبقًا، سواء أكانت تقع وجوديا في نطاق النفس البشرية بشكل مستفيض، أم كان يتعيّن النظر إلى هذه النفس البشرية باعتبارها تتفاعل بشكل مختلف مع واقع روحي يتعالى على البشر. ولنا أيضًا ألا نجيب عن السؤال عما إذا كان هناك أمر ما من هذا القبيل يمثل بعدًا من أبعاد الحياة البشرية لا فكاك منه، وما إذا كان باستطاعة البشر في نهاية المطاف أن يلقوه خلف ظهورهم (على الرغم من أن كاتب هذه السطور، ولا شك في ذلك، لديه بعض الحدوس بشأن السؤالين). لكن ما يبرز أولًا، هو وجود شيء ما في كل مكان يشبه علاقة بالأرواح أو بالقوى أو بالقدرات التي يدركها الإنسان باعتبارها شيئًا أعلى، بمعنى من المعاني، ويختلف عن القوى العادية والحيوانات التي توجد في حياتنا اليومية. في حين أن ما يبرز ثانيًا، هو مدى الاختلاف في تصوُّر هذه القوى والقدرات وعلاقتنا بها. وهو اختلاف يتجاوز «النظرية» أو «الإيمان»، إنه اختلاف في القدرات وفي التجربة، وفي ذخيرة أساليب عيش الدين.

وهكذا نجد من بين الناس مَن يعتقدون بأن الفاعلين يقعون في حالة شبيهة بالغشية، يُنظر إليها كنوع من المسّ أو التملك، وآخرون (بل عند الأشخاص أنفسهم أحيانًا) يعتبرونها بمنزلة أحلام مروّعة حادة، ومن بينهم كذلك مَن يعتقدون بأن الأطباء السحرة (الشامانات) يشعرون هم أنفسهم بأنهم انتقلوا إلى عالم أسمى، ويعتقد آخرون أيضًا أن بعض العلاجات الغريبة قد تساعد على شفاء حالات معينة، وما إلى ذلك، ومجمل هذه القدرات تخرج عن نطاق البشر في حضارتنا الحديثة، كما كانت تخرج عن نطاق بعض الناس في عهود سابقة. وإذا أُتيحت لبعضهم الأحلام المروعة فإنها ليست تملكًا، أما عند غيرهم فإن التملك موجود، ولكن يتعذر شفاؤه، وما إلى ذلك.

إذن ثمة حقيقة لا سبيل لإنكارها، بمعنى ما، بالنسبة لجميع الناس. ومفادها أن اللغة والقدرات وأنماط التجربة الدينية المتاحة لكل فرد تتأتى لنا من المجتمع الذي نولد فيه. وعلى مؤسسي الديانات المبتكِرة الكبرى أن يعتمدوا هم أيضًا على المفردات الموجودة قبلًا في مجتمعاتهم. وبهذا نستنتج على نحو جليّ أن اللغة البشرية بصفة عامة نكتسبها من

الجماعات اللسانية التي تنشأ فيها، ولن يتأتى لنا التعالي على ما يعطى لنا إلا بالانطلاق منها. لكن من الواضح أننا قد انتقلنا إلى عالم تغيَّرت فيه المعاجم الروحية كثيرًا، وأصبح متاحًا لكل امرئ أكثر من معجم وتبادلت المعاجم التأثير في ما بينها، حتى انتفت الاختلافات الحادة في الحياة الدينية بين الناس رغم تباعد المسافات.

ولكن المعنى الثاني يتمثل في أن الديانة البدائية من الناحية الاجتماعية على صلة حاسمة بما سميته الانعتاق العظيم. وأن الفعالية الأولية في الممارسة الدينية المهمة كالصلاة للآلهة أو الأرواح أو تقديم القرابين، أو استثارتها أو استعطافها والتقرُّب من هذه القوى توسلًا للحماية أو الشفاء أو التصرف بمشورتها، هي المجتمع ككل أو فعالية ما أكثر تخصصًا يُنظر إليها على أنها إنما تقوم بذلك من أجل الجماعة. معنى هذا أن البشر كانوا يتصلون في الديانة البدائية بالإله بوصفهم مجتمعًا في المقام الأول.

ويتجلى هذا الأمر مثلًا في طقوس القرابين لدى أفراد قبيلة دينكا (Dinka) كما وصفها غودفري لينهاردت Godfrey Lienhardt قبل نصف قرن في مستويين. فمن ناحية أولى نرى أن الفاعلين الرئيسين للقرابين أي «سادة حراب الصيد»، وهم «موظفون» بمعنى من المعاني، يعملون من أجل المجتمع ككل، ومن ناحية أخرى، فإن الجماعة كلها تصبح مشتركة في الأمر فتردد تضرعات هؤلاء السادة إلى أن يصبح انتباه أفراد الجماعة كلهم منصبًا على فعل طقسي بعينه. وفي لحظة الذروة يصبح «كل المشاركين في الطقوس أعضاء في جسم واحد لا تمايز فيه». وغالبًا ما تتّخذ هذه المشاركة شكل الهوس بالآلهة التي يتوسلون ويتضرعون إليها[1].

ولا تجري الأمور بهذه الطريقة فقط في مجتمع ما. فهذا الفعل الجماعي جوهري في سبيل نجاعة الطقوس وليس بمستطاع المرء بمفرده أن يستحضر الآلهة بقوة في عالم الدينكا، فهذه «الأهمية للفعل المشترك للجماعة من حيث أن الفرد عضوًا فعليًا وتقليديًا فيها، هي سبب الخوف الذي يشعر به أيّ فرد من قبيلة الدينكا عندما يتعثر حظه بعيدًا عن موطنه وأهله»[2].

ويحضر هذا النوع من الفعل الطقسي الجمعي حيث يتصرّف الفاعلون الرئيسون باسم

(1) Godfrey Lienhardt, *Divinity and Experience* (Oxford: Oxford University Press, 1961), pp 233-235.

(2) المصدر نفسه، ص 292.

المجتمع الذي يصبح مشاركًا في الفعل على طريقته، في الديانة البدائية في كل جزئياتها. ويبدو أن هذا الأمر ما زال قائمًا بشكل أو بآخر حتى زماننا هذا. ومن المؤكد أنه ظل يحتلّ مكانة مهمة طالما أن الناس يعيشون في عالم مسحور كما لاحظت ذلك سابقًا عندما ناقشت مسألة نزع السحر عن العالم. فطقوس موكب «طواف أتباع الأبرشية حول حدودها حاملين عصيًّا يضربون بها على حجر يؤشر على تلك الحدود» في القرية الفلاحية في القرون الوسطى على سبيل المثال، تفترض مشاركة أبناء الأبرشية جميعًا ولا يمكن أن تكون فعّالة إلا إذا كانت فعلًا جماعيًا يشترك فيه الكل[1].

عادة ما يحمل هذا الاستغراق في الطقوس الاجتماعية سمة أخرى أيضًا. فبما أن الجزء الأهم من الفعل الديني جمعيّ وحيث يؤدي بعض الموظفين ـ الكهّان والشامانات والمتطببون والنساك والزعماء وآخرون ـ أدوارًا حاسمة، فإن النظام الاجتماعي الذي تتمّ فيه تلك الأدوار، يميل إلى القداسة الشديدة. وبطبيعة الحال يُعتبر هذا الوجه من أوجه الفعل الديني الأكثر بروزًا، ولكن أيضًا الأكثر رفضًا من قبل النزعة التنويرية الراديكالية. وهنا يماط اللثام عن جريمة تكريس أشكال من الهيمنة والاستغلال وانعدام المساواة من حيث تماهي هؤلاء الموظفين مع البنية المقدسة للأشياء، بنية لا ينبغي الاقتراب منها. ومن هنا جاء ذلك الشوق إلى يوم «يُختق فيه آخر الملوك بأمعاء آخر الكهّان». لكن هذا التماهي الضارب في القدم في حقيقة الأمر يعود إلى زمن لم تظهر فيه بعد الأشكال المتأخرة الأكثر فظاعة وفداحة من عدم المساواة أي حتى قبل ظهور الملوك والتراتبية الكنسية.

ثمة شيء أكثر عمقًا يكمن وراء مسألة عدم المساواة والعدالة، شيء ما يمكن أن نسميه اليوم «هوية» الكائنات البشرية في تلك المجتمعات القديمة. ولأن أكثر أفعال أولئك الناس

---

(1) Robert Bellah, «What is Axial about the Axial Age?» in *Archives européennes de Sociologie* 46 (2005), no. 1, pp. 69-89.

يُقدِّم بيلا الملاحظة نفسها حول ما يسميه «الديانة القَبَلية»: «تفترض الطقوس في المجتمعات القبلية مشاركة جميع أو معظم أعضاء الجماعة» (69). ويقارن بين هذه المجتمعات القبلية و«المجتمعات القديمة»، التي عرفتها الدول الكبرى التي نشأت في العالم القديم وهيمنت على العديد من المجتمعات الصغيرة ذات العلاقات الأفقية. وقد تمركزت المجتمعات التراتبية وطقوسها الأساسية حول الشخصيات المهمة والملوك أو الكهنة. بينما واصلت طقوس المجتمعات الأفقية، الاهتمام بالقاعدة، حسب بيلا، حتى عصرنا هذا. لقد استفدت كثيرًا بالدرجة الأولى من التحليل الثري لروبرت بيلا في مقاله «التطور الديني» «Religious Evolution»، الموجود في مجموعته ما وراء الإيمان *Beyond Belief* ثم مؤخرًا من المقال المذكور أعلاه. إلا أن التباين الذي أريد أن أكشف عنه في هذا الفصل هو أبسط بكثير من سلسلة المراحل المتعاقبة التي حددها بيلا. فالحقبة «القبلية» والحقبة «القديمة» تنصهران في فئتي الديانة «البدائية» أو «ما قبل المحورية». وغايتي هي تسليط الضوء على الانعتاق العظيم في الصيغ المحورية.

أهمية كانت أفعالًا تقوم بها الجماعة كلها، (القبيلة أو العشيرة أو مجموعة الأقارب)، ولأن تلك الأفعال كانت تجري وفق طريقة معينة (كان يقودها الزعماء والشامانات وسادة حراب الصيد)، فلم يكن باستطاعة أصحابها أن يتخيلوا أن بإمكانهم الانفصال عن هذه البيئة الاجتماعية، أو بالأحرى ربما لم يفكّروا يومًا حتى في محاولة الانفصال أصلًا.

ولتبيين هذا الأمر، يمكننا أن نُفكِّر في سياقات يصعب التفكير فيها حتى بالنسبة إلينا: ما عساي أكون لو أني ولدت لأبوين مختلفين؟ إذا ما نظرنا إلى هذا السؤال باعتباره تمرينًا مجرّدًا فقد يكون باستطاعتنا معالجته (كأن نقول مثلًا: سأكون مثل مَن ولدوا لأبوين مغايرين). لكني إذا حاولت أن أدرك معنى هذا الفعل وأن أسبر إحساسي الذاتي بالهوية وذلك عبر محاكاة من قبيل: ما عساي أكون لو أني لم أحصل على تلك الوظيفة؟ أو لو أني لم أتزوج تلك المرأة؟ وهكذا دواليك، فستستبد بي الحيرة، لأني بهذه الأسئلة إنما أتعمّق في الأفق الذي تتشكل في صلبه هويتي أكثر من القدرة على إضفاء معنى على السؤال، وقد يصحّ الأمر ذاته لدى بعض الناس في ما يخصّ جنسهم أيضًا.

هنا أود أن أُبيّن أن هذا العجز عن تصوّر الذات خارج سياق معين يمتدّ في المجتمعات القديمة إلى عضوية المجتمع ذاته في نظامه الجوهري. أما بالنسبة إلينا فالأمر مختلف لأن أسئلة كثيرة من قبيل «ما عسى يكون عليه الحال لو أني...؟» أصبحت ممكنة، أو أكثر من ذلك أصبحت بمنزلة مسائل عملية ملحة (هل عليّ أن أتزوج؟ هل أتحوّل إلى دين آخر؟ هل عليّ أن أتخلى عن أيّ دين كان؟) حتى أضحت معيارًا لانعتاقنا. ومن بين النتائج المترتبة عن هذا أيضًا أننا أصبحنا قادرين على تخيُّل إجابات عن أسئلة مجردة رغم عجزنا عن تخيّل إن كانت حقيقية أم لا.

من هنا فإن ما أسميه التجذر الاجتماعي متصل في جزء منه بالهوية. وانطلاقًا من إحساس الفرد بذاته، فإن هذا التجذر يعني عجز المرء عن تخيّل نفسه خارج بيئة معينة. لكن يمكن أن يفهم باعتباره واقعًا اجتماعيًا حين يُحيل الطريقة التي نتخيّل بها جميعًا وجودنا الاجتماعي مثلًا، عندما تكون أكثر أفعالنا أهمية تلك التي يقوم بها المجتمع ككل، والتي تستدعي بناء المجتمع بطريقة معينة بحيث يكون قادرًا على تنفيذها. تضع تنشئتنا في عالم يسوده هذا النوع من المتخيَّل الاجتماعي حدودًا لإحساسنا بذواتنا.

ذلك هو التجذر في المجتمع، ويصاحبه تجذر في الكوسموس أيضًا، ذلك أن الأرواح

والقوى التي نتعامل معها في الديانة البدائية تتداخل في عالمنا بطرائق شتى، والأمثلة على ذلك كثيرة في عالم أسلافنا المسحور في القرون الوسطى. فعلى الرغم من أن الإله الذي كانوا يعبدونه يتعالى على العالم، كانوا مضطرين أيضًا إلى التعامل مع أرواح تسكن الكوسموس وقوى سببية تسكن الأشياء: آثار مقدّسة وأماكن مقدّسة وأشياء من هذا القبيل. وغالبًا ما كانت الآلهة العليا ذاتها تتحدّد في الديانة البدائية بسمات معينة موجودة في العالم. ففي الديانة «الطوطمية» مثلت بعض سمات العالم، أنواع حيوانية أو نباتية مثلًا، محور هوية الجماعة[1]. بل قد تكون لمنطقة جغرافية معينة أهمية قصوى في حياتنا الدينية. ولأجل ذلك هناك أماكن مقدّسة، وتحيلنا هندسة الأرض على الترتيب الأصلي للأشياء في زمن مقدّس. ويعكس هذا المنظر الطبيعي مدى ارتباطنا بأسلافنا وبالزمن الأعلى[2].

إلى جانب هذه العلاقة بالمجتمع وبالكوسموس يوجد شكل ثالث من التجذر في الواقع الموجود في الديانة البدائية. وهنا يكمن التضاد الصارخ مع الديانات التي نعتبرها ديانات «عليا». فما يطلبه الناس عندما يتضرعون للآلهة هو الازدهار والصحة وطول العمر والخصوبة. وما يطلبون الحماية منه هو المرض والفاقة والعقم والموت المبكر. وهنا يتجلى تصوُّر معين للازدهار الإنساني لا يحتاج إلى أي واسطة لكي ندركه، ومهما يكن ما نريد أن نضيف إليه يظل على ما يبدو فهمًا «طبيعيًا» تمامًا. لكن ما كان غالبًا رغم أهميته المحورية في الديانات «العليا» المتأخرة، كما أشرت إلى ذلك في الفصل الأول، هو ضرورة وضع هذا الفهم المتداول موضع تساؤلات جذرية علينا تخطيها بشكل أو بآخر.

لا يعني هذا أن الازدهار الإنساني هو الغاية التي يرنو إليها الجميع. كما قد تكون للإله مقاصد أخرى قد يكون بعضها مؤذيًا لنا. ونجد في الأديان القديمة، بمعنى ما، أن الإله قد لا يكون مهتمًا بنا على الدوام. بل قد يكون أحيانًا لا مباليًا بنا ضمن بعض الوجوه.

(1) انظر الفصل الثالث من
Roger Caillois. *L'Homme et le sacré* (Paris: Gallimard, 1963).

(2) تناولت مناقشات كثيرة هذه السمة من سمات الديانة الأصلية في أستراليا، انظر
Lucien Lévy Brühl: *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Paris: Alcan,1937), p.180 ff; Caillois, l'Homme et le sacré, pp.143-145, W.E.H Stanner, «On Aboriginal Religion» A Séries of six Articles, *Oceania*, vol.30-31(1959-1963).
وقد لوحظت العلاقة نفسها مع الأرض لدى شعب أوكاناغان في كولومبيا البريطانية. انظر
Jerry Mander and Edward goldsmith, *The case against the global Economy* (San Francisco: Sierra club Books, 1996), chap.39.

وقد يعتري الآلهة غضب أو كره أو غيرة يتعيّن علينا تجنب آثارها. ومع أن للإحسان، من حيث المبدأ، اليد الطولى، إلا أن هذه العملية تفترض استعطافًا أو أفعالًا معيّنة تأتيها شخصيات «متحيّلة». لكن الثابت رغم ذلك كله هو أن الغايات الخيِّرة للآلهة تتّحد من منظور الازدهار الإنساني. هذا وأن بعض الأشخاص يتمتعون بقدرات تفوق قدرات البشر العاديين بكثير، مثل الأنبياء والشامانات. لكن هذه القدرات في آخر المطاف تخدم الرفاه في الفهم المتداول.

في المقابل نجد في المسيحية والبوذية، مثلًا، كما رأينا في الفصل الأول، فكرة عن الخير تتجاوز الازدهار الإنساني. وهو خير يمكن أن نكسبه حتى عندما نفشل تمامًا وفق مقاييس الازدهار الإنساني، بل يمكن لنا أن نكسبه من خلال هذا الفشل ذاته (كالموت على الصليب في ربيع العمر) أو من خلال الفشل الذي يتمثل في ترك ميدان الازدهار البشري بتاتًا (إنهاء دورة التكاثر)، وتكمن المفارقة التي تنطوي عليها المسيحية مقارنة بالديانة البدائية على ما يبدو في الإحسان الإلهي غير المشروط تجاه البشر، ففي هذا المضمار لا وجود لذلك التناقض الذي تنطوي عليه الآلهة الكبرى، علاوة على أن المسيحية تُعيد تحديد غاياتنا من خلال توجيهنا إلى ما يتجاوز الازدهار الإنساني.

وفي هذا الصدد يمكن الحديث عن قاسم مشترك بين الديانة البدائية والنزعة الإنسانية الحديثة الحصرية. وهذا بيّن في الإحساس بتعاطف كثير من الحداثيين ما بعد التنويريين مع الوثنية. من ذلك أن جون ستيوارت ميل Jon Stuart Mill يرى أن «إثبات الذات في الوثنية» أسمى بكثير من «إنكار الذات في المسيحية»[1] (وهذا على صلة بالإحساس بالتعاطف مع الاعتقاد في آلهة متعددة (الشرك) وإن بأقل حدّة وسأناقشه لاحقًا). فما يجعل النزعة الإنسانية الحديثة غير مسبوقة هو بطبيعة الحال القول بأن الازدهار الإنساني لا علاقة له بأي شيء يسمو فوق حياتهم الدنيوية.

يقف الدين البدائي على طرفي نقيض مع ما دعاه كثيرون باسم الديانات «بعد المحورية»[2]، وأشير هنا إلى ما سماه كارل ياسبرز Karl Jaspers باسم «العصر

(1) Jon Stuart Mill «On liberty», *Three essays* (Oxford: Oxford University Press 1975), p.77.

(2) انظر مثلًا:

S.N. Eisenstadt, ed.: The *Origins and Diversity of Axial Age Civilizations* (Albany: State University of New York press,1986).

المحوري»[1] أي تلك الفترة الاستثنائية في الألفية الأخيرة قبل ميلاد المسيح عندما ظهرت أشكال «متعالية» متعددة للدين على نحو يبدو مستقلًا في حضارات مختلفة. وقد تميَّزت هذه الديانات بوجود شخصيات بارزة مؤسسة مثل كونفوشيوس Confucius وغوتاما Gautama وسقراط والأنبياء العبرانيين.

تكمن السمة المثيرة للدهشة في الديانات المحورية أو ما يجعل من إمكانية تحديدها بدقة مقارنة بسابقاتها في أنها دشنت قطيعة في ما يتصل بأبعاد التجذر الثلاثة كلها: النظام الاجتماعي، والكوسموس، والخير الإنساني، وهذا لم يحدث بشكل منتظم ولا دفعة واحدة. ولعل البوذية، ضمن بعض الوجوه، هي الديانة التي قطعت شوطًا أكبر من غيرها لأنها تختصر البعد الثاني اختصارًا جذريًا: إن نظام العالم ذاته موضع تساؤل لأن عجلة التكاثر تعني المعاناة. ويوجد ما يشبه هذا في الديانة المسيحية: عالمنا مضطرب، ويجب بناؤه من جديد. لكن بعض وجهات النظر في الحقبة بعد المحورية تحافظ على معنى ما لعلاقة مع الكوسموس. وهذا ما نجده بأشكال مختلفة لدى كونفوشيوس وأفلاطون لكنهما يشيران إلى تمييز بين هذا والنظام الاجتماعي الفعلي المتَّسم بقدر كبير من عدم الكمال. ولأجل ذلك تثير الصلة الوثيقة بالكوسموس عن طريق الحياة الدينية الجمعيّة إشكالًا.

وقد عبَّر فرانسيس أوكلي Francis Oakley في مناقشته حول تاريخ النظام الملكي عن هذا التجذر ثلاثي الأبعاد في شكله القديم بصورة رائعة:

الملكية... انبثقت عن عقلية «قديمة» ذات نزعة أحادية، على ما يبدو، لم تفصل بتاتًا بين الإنساني والإلهي. وتفترض حدسيًا أن الإلهي محايث لإيقاعات دورية العالم

---

(1) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (Zurich: Artemis1949).
أريد من خلال استخدام مصطلحي «محوري» و«بعد محوري» أن أجد عبارة أستطيع من خلالها التمييز بين شكلين مختلفين تمامًا من الحياة الدينية، الأول أقدم بكثير من الثاني من دون أن أكون متفقًا تمامًا مع ما يعنيه كارل ياسبرز بذلك. فلا أملك رأيًا باتًا في خصوص تحديد «عصر محوري» معيّن حدثت فيه تغيرات مهمّة في الآن ذاته في حضارات متباعدة أكثر أو أقل. وقد مثلت مسألة طبيعة هذه التحولات الكبرى في الآونة الأخيرة محور اهتمام العلماء من جديد بالتوازي مع الانهمام المتجدد بتحديد تنوع العادات والتقاليد الحضارية بعد فترة طويلة من العقم حيث كان المفكرون الغربيون مفتونين بفكرة استثنائية تقول بأنه لا وجود إلا لمسار واحد من «التقليدي» إلى «الحديث» يتعيّن على كل المجتمعات أن تكون قد قطعته. ولكن بعضها أسبق من بعض. انظر على سبيل المثال
Johann Arnason, S. N. Eisenstadt, and Björn Wittrock, *Axial Civilizations and World History* (Leiden: Brill, 2005).
ليس غرضي أن أتخذ موقفًا في صلب هذا السجالات على أهميتها القصوى كالسجال بين آيزنشتات Eisenstadt وفيتروك Wittrock حول مسألة معرفة أيّ التغيرات كانت مصيرية من بينها جميعًا بالنسبة لما حصل من منعطفات. وقد عددت أهم الاختلافات بين العصر ما قبل المحوري وما بعد المحوري بحسب أغراض هذا الكتاب.

الطبيعي والمجتمع المدني كما لو كانت متجذرة بشكل أو بآخر في السيرورات الطبيعية، وتعتقد أن وظيفتها (الملكية) الأساسية دينية في جوهرها، إذ تتعلق بالحفاظ على النظام الكوني و«التكامل المتناغم» للبشر مع العالم الطبيعي»[1].

إن الفاعلين من البشر متجذرين في المجتمع، والمجتمع متجذر في الكوسموس، والكوسموس يتضمن الإلهي. وما اعتبرته بمنزلة التحوّلات المحورية يقطع هذا التسلسل على الأقل في نقطة واحدة إذا لم يكن أكثر. ويعتبر أوكلي أن النقطة المصيرية في تطور الغرب هي القطيعة في الجزء الأعلى، وقد أحدثتها الفكرة اليهودية (كما نسميها اليوم) الخلق من عدم، حيث عزلت الله تمامًا عن الكوسموس ونصّبته فوقه. وهذا معناه أن الله أصبح بإمكانه أن يكون مصدر التعاليم التي تقطعنا عن «سيرورة العالم» التي سمّاها براغ «حكمة العالم» التي لم تعد تقيّدنا أبدًا[2].

ولكن ربما التجديد الأكثر أهمية من ذلك كله هو موقف المراجعة بشأن الخير الإنساني في الديانات المحورية. فهذه الديانات جميعًا تحمل في طيّاتها دعوة جذرية للشك في تلك المفاهيم التي يبدو أنه لا يرقى إليها الشك حول الازدهار الإنساني، وهذا بدوره من شأنه أن يُفضي، لا محالة، إلى الشك في بنى المجتمع وملامح الكون التي يُفترض أنها هي التي ساهمت في تحقيق هذا الازدهار. وقد كان هذا التحوّل مزدوجًا، كما ذكرت أعلاه. من جهة، العالم «المتعالي» عالم الله، أو الآلهة والأرواح أو الجنة، مهما كان تعريفها، والتي تحتوي مسبقًا على العناصر التي تكون مواتية وغير مواتية على حد سواء للخير الإنساني، وهذا العالم يُصبح بشكل لا لبس فيه أصل هذا الخير. ولكن من جهة أخرى، فقد أعيد النظر في معنيي المتعالي والخير الإنساني.

وقد لاحظنا بالفعل تغييرات في المصطلح الأول، حيث قد يتموقع المتعالي في العالم الماورائي تمامًا أو خارج الكوسموس، كما هو الحال مع الله الخالق في سفر التكوين

---

(1) Francis Oakley, Kingship (Oxford: Blackwell, 2006), p. 7.
وأعتقد أن بيلا يطرح بعمق أكثر مشكلة مماثلة في مقاله الأخير «ما هي المحورية؟» («What is Axial?») حيث يقول: «كل الديانات، قَبَلية كانت أو قديمة ذات طابع كسمولوجي على اعتبار انصهار الخارق للطبيعة والطبيعة والمجتمع، في كوسموس واحد» (ص 70).

(2) Oakley, *Kingship*, pp. 50-57.
انظر أيضًا
Rémi Brague, *La Sagesse du Monde* (Paris: Fayard, 1999), pp. 219-239.

Genesis أو في النيرفانا البوذية (السعادة القصوى) Nirvana of Buddhism. وإذا ما ظل على طابعه الكوسمولوجي، فإنه يفقد طابعه الأصلي المتناقض، ويكشف عن نظام للخير لا تشوبه شائبة، كما هو الحال بالنسبة «للجنة» الضامن للحكم العادل في الفكر الصيني[1]، أو نظام المثل عند أفلاطون حيث يكون مثال الخير بالذات هو أصل كل شيء.

ولكن على المصطلح الثاني أن يتطوَّر هو أيضًا. فالهدف الأسمى الإنساني لم يعد مجرَّد تحقيق الازدهار، كما كان عليه الأمر من قبل. فقد أصبح يتعلق إما بموقف جديد من الخلاص يسمو بنا عمَّا نعنيه عادة بالازدهار الإنساني. وإما يتعلق بالجنة، أو مثال الخير بالذات، الذي يفرض علينا أن نحاكي أو نجسِّد خيره الذي لا تشوبه شائبة، وبالتالي تغيير النظام الأرضي لأشياء الدنيا، فينتج عن ذلك، عادة، ازدهار واسع النطاق، ولكن ازدهارنا الشخصي (على صعيد الفرد والأسرة والعشيرة أو القبيلة) لم يعد هدفًا أسمى. وبطبيعة الحال، يمكن التعبير عن ذلك عن طريق إعادة تحديد معنى «ازدهار».

ينظر إلى ذلك من زاوية أخرى، على أنه تغيُّر في الموقف من الشر بوصفه الوجه التدميري والضار في الأشياء. فلم يعد مجرَّد جزء من نظام الأشياء بحيث علينا القبول به بما هو كذلك، بل يتعيَّن علينا معالجته. ويمكن تصوُّر ذلك على أنه هروب من خلال التحوُّل ذاتيًا، أو يمكن أن يُنظر إليه على أنه نضال من أجل احتواء السيئ أو القضاء عليه، ولكن في كلتا الحالتين الشر ليس مجرد شيء نقبل به مرغمين كجزء من توازن في الأشياء لا مفرّ منه. بطبيعة الحال، فإن المعنى العميق لمصطلح «الشر» قد تطوَّر هنا، فلم يعد يُحيل فقط على الجانب السلبي من الكوسموس، ولكن أصبح يُنظر إليه بوصفه نقصًا[2].

يمكن أن أُعبِّر عن التناقض المشار إليه بالقول: تشتمل الديانة البدائية خلافًا للديانة بعد المحورية على قبول بنظام الأشياء في الأبعاد الثلاثة التي نناقشها هنا. وفي سلسلة مهمة من المقالات التي تناولت ديانة السكان الأصليين في أستراليا يتحدَّث ستانر W.E.H. Staner عن «مزاج القبول» الذي يلعب دورًا مركزيًا في روحيتهم. ولم يُنشئ السكّان الأصليون في

(1) Cho-Yun Hsu, «Historical Conditions of the Emergence and Crystallization of the Confucian System», in S.N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, pp. 306–324.

(2) في هذا الاتجاه، أتفق مع صياغة صموئيل آيزنشتات لأحد التغيرات الرئيسة في الفترة المحورية «نشأة ومفهمة ومأسسة التوتر الأساسي بين المتعالي والأنظمة الدنيوية». وبطبيعة الحال، يتغيَّر نظام «المتعالي» نفسه عندما ينشأ التوتر،
S. N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, p. 1.

أستراليا «نوعًا من الصراع مع الحياة» انطلاقًا من محاولات التلقين الدينية بعد المحورية المتنوعة[1]. ومن السهل أن نغفل عن التناقض هنا لأن ميثولوجيا السكان الأصليين، في علاقة بظهور نظام الأشياء في زمن الأحلام ـ الزمن الأصلي خارج الزمن، زمن كل الأزمان ـ تروي قصص الكارثة التي حاقت بالناس نتيجة التحايل والخداع والعنف، وهي كارثة استطاعت الحياة الإنسانية أن تتعافى منها، وأن تستأنف حياتها من جديد لكن على نحو ممزق ومُعيب، إذ حافظت على تلك العلاقة العميقة بين الحياة والمعاناة، وإذ ظلت الوحدة غير منفصلة عن الانقسام. قد يبدو لنا هذا شبيهًا بقصص أخرى عن السقوط بما في ذلك ما جاء في سفر التكوين 1، لكن خلافًا لما خلصت إليه المسيحية من هذا السقوط، فإن واجب «متابعة» الحلم لدى السكان الأصليين، أي واجب التعافي من خلال الطقوس ومن خلال التبصُّر باتصالهم مع نظام الأشياء في الزمن الأصلي، يرتبط بهذا التقدير الممزق والمعيب الذي يتداخل فيه الخير والشرّ: فلا مجال هنا للحديث عن إصلاح للخطأ الأصلي، ولا عن التعويض أو على جعل تلك الخسارة الأصلية تبدو خيرًا. فالطقوس وما يُصاحبها من حكمة تحمل هؤلاء السكان الأصليين على القبول بما يتعذر تغييره «ويحتفلون بابتهاج بما لا سبيل إلى تغييره»[2]. والكارثة الأصلية لا تفصلهم ولا تغربهم عن المقدَّس أو الأعلى، كما في رواية سفر التكوين، بل هي تساهم في تشكيل النظام المقدَّس الذي نجتهد في «متابعته».

لم تتخلص الديانة المحورية من الحياة الدينية البدائية، حيث حافظت على سمات الممارسات القديمة بشكل كبير في صيغ معدّلة لتحدّد الجزء الأكبر من الحياة الدينية على مدى قرون عديدة. ولا تنبثق التحويرات، بطبيعة الحال، من الصيغ الدينية المحورية فحسب، بل أيضًا من تنامي مجتمعات أوسع نطاقًا وأكثر اختلافًا وأكثر تمركزًا حول المدن، مع مزيد من التنظيم التراتبي ومع وجود بنى جنينية للدولة. والواقع أن ثمة من يقول بأن هذه البنى الأخيرة ساهمت هي أيضًا في عملية الانعتاق لأن وجود سلطة الدولة نفسه يتضمن محاولة من أجل التحكم في الحياة الدينية والبنى الاجتماعية التي تفترضها وتشكيلها، مما

(1) Stanner «On Aboriginal Religion» *Oceania*, vol. 30, no. 4 (June 1960), p. 276, and «the Dreaming» in W. Lessa and E.Z. Vogt, eds., *Reader in Comparative Religion* (Evanston, IL: Row Peterson, 1958), pp, 158_167.

(2) Stanner «On Aboriginal Religion» *Oceania*, vol 33, no. 4 (June 1963), p. 269.

يقلل من شأن الطابع غير المادي لهذه الحياة ولهذه البنى[1]. وأعتقد أن هناك الكثير مما يمكن أن نقوله بشأن هذه الفرضية، وسأشير إلى شيء من هذا القبيل لاحقًا، ولكني أريد قبل ذلك التركيز على أهمية الحقبة المحورية.

بيد أن هذا الأمر لم يُحدث تغييرًا في الحياة الدينية للمجتمع بشكل كامل دفعة واحدة، إلا أنه أتاح إمكانيات جديدة أمام ديانة الانعتاق من خلال البحث في علاقة مع الإله أو مع الأعلى تُعيد النظر بقوة في التصوُّرات السائدة عن الازدهار الإنساني، أو حتى تذهب إلى أبعد من تلك التصوُّرات، التي يمكن للفرد أن يبنيها بمفرده و/ أو ضمن أنماط جديدة من المؤانسة لا صلة لها بالنظام المقدَّس القائم. وعلى هذا النحو يمضي الرهبان المسيحيون والبوذيون والهندوس أولئك الذين نذروا حياتهم لله مخلصين، متوكلين على أنفسهم فتنشأ عن ذلك أنماط غير مسبوقة من المخالطية الاجتماعية: جماعات التلقين، وطوائف المخلصين، والسانغا Sangha، وتنظيمات الرهبان، وما إلى ذلك.

وفي جميع تلك الحالات ثمَّة نوع من التعطل، أو الاختلاف أو حتى القطيعة في العلاقة بالحياة الدينية للمجتمع ككل الذي قد يشهد، هو بدوره، اختلافًا بسبب اختلاف الفئات أو الطوائف أو الطبقات، وقد تستقر الرؤية الدينية الجديدة في واحدة منها. بيد أنه كثيرًا ما تخترقها جميعًا تقوى جديدة لا سيما كلما كان هناك انقطاع في البعد الثالث مع وجود فكرة «أكثر سموًا» بشأن الخير الإنساني.

وهناك نجد أنفسنا أمام توتر لا فكاك منه، ولكن غالبًا ما كانت هناك محاولة لضمان وحدة الكل أيضًا، ولاستعادة بعض من معنى التكامل بين الأشكال الدينية المختلفة، ومن هنا فإن المكرسين للأشكال «العليا»، على الرغم من انتقادهم لأولئك الذين تمسكوا بالأشكال القديمة، ظلوا هم أنفسهم يتضرَّعون إلى القوى العليا من أجل الازدهار الإنساني، تبادلوا الخدمة مع تلك القوى، كأن يُطعم عامة الناس رجال الدين فيكتسبون فضيلة، وهي فضيلة بقدر ما تساعدهم على المضي قدمًا على طريق السمو، بقدر ما تحميهم أيضًا من مخاطر الحياة، وتُطور رخاءهم وصحتهم وخصوبتهم.

---

(1) انظر
Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris Gallimard, 1985), chap. 2.
وفي ذات السياق يؤكد بيلا على أهمية هذه «المجتمعات القديمة» في مقاله
«What is Axial?»., p. 70.

يبلغ الانشداد إلى التكامل من القوة حدّ أنه حتى في تلك الحالات حيث تسيّد الدين الأعلى على المجتمع كله كما في البوذية والمسيحية والإسلام، حيث لا شيء يتعارض معه، فإن الفارق بين الأقليات من «أولي النُّهى» (إذا استخدمنا مصطلح ماكس فيبر) والدين الجماهيري الخاص بالمقدّس الاجتماعي يظل متّجهًا إلى حدّ كبير صوب تحقيق الازدهار، ويظل حيًا أو قادرًا على إعادة تشكيل نفسه، عبر ترابط المجهودات من جهة، وعبر التكامل التراتبي من جهة أخرى.

وفي إطار وجهة نظرنا الحديثة، ومن خلال النظر إلى الوراء بكل معنى الكلمة، يبدو كما لو أن الروحيات المحورية حُرمت من إنتاج أسباب الانعتاق بشكل كامل لأنها كانت مطوّقة - إن جاز التعبير - بقوة الحياة الدينية لدى أكثرية الناس المترسخة في القالب القديم بشكل متصلب. لقد تمكنت هذه الروحيات من تحقيق شكل ما من أشكال الفردانية الدينية، ولكن بالمعنى الذي عناه لويس دومون Louis Dumont من «الفرد خارج العالم»[1]، أي بوصفها طريقة حياة أقليات نخبوية وبوصفها، ضمن بعض الوجوه، على هامش «العالم» أو في علاقة متوترة معه، والعالم المعني هنا ليس الكوسموس المنظم في علاقة بالمقدس أو بالأعلى فحسب، بل أيضًا المجتمع المنظم في علاقة بكل من الكوسموس وبالمقدس معًا. وكان العالم لا يزال مجرد بيئة للتجذر وكان لا يزال يوفر الإطار الذي لا بدّ منه للحياة الاجتماعية بما في ذلك حياة الأفراد الذين أداروا الظهر له وذلك بقدر ما ظلوا في متناوله بمعنى ما[2].

ما كان يجب أن يحدث هو أن تتحوّل هذه البيئة نفسها، وأن يُعاد تشكيلها وفقًا لبعض مبادئ الروحية المحورية حتى يتسنى النظر إلى «العالم» ذاته بوصفه مكوّنًا من أفراد. وهذا

---

(1) Louis Dumont: «De l'individu-hors-du-monde l'individu-dans-le-monde», *Essais sur l'individualisme* (paris: seuil, 1983).

(2) أريد أن آخذ بعين الاعتبار تحفظات تمباه ستانلي Stanley Tambiah بشأن عبارة دومون Dumont «الفرد خارج العالم» في ما يتعلق بالناسك البوذي. انظر

S. J. Tambiah, «The Reflexive and Institutional Achievements of Early Buddhism», in S. N. Eisenstadt, ed., *Axial Age Civilizations*, p. 466.

إن الزاهد البوذي The bhikkhu خارج «العالم»، بحسب معنى حياة المجتمع-المنغمسة-في الكوسموس-وفي الآلهة. لكن هذا لا يمنع وربما يجعل لا مفر من (أ) نوع جديد من المخالطية الاجتماعية مفتوح أمام جميع النساك (السانغما)، و (ب) علاقات تكامل بين النساك وبقية الناس داخل العالم يمكن من خلالها لهؤلاء (الناس) أن يشاركوا في ما يسعى إليه النساك مباشرة («الجدارة») أو (رغم أن ذلك يظهر كانزياح) يكمن من خلالها أن توجه القدرة الروحية للكهنة إلى غايات الناس غير المتدينين في الحياة العادية.

من شأنه أن يكون بمنزلة عهد من أجل «الفرد في العالم» وفقًا لمصطلحات دومون، أي الفاعل الذي يعتبر نفسه فردًا في الأصل في حياته الدنيوية العادية. وهذا هو الفاعل البشري للحداثة الغربية.

كنت قد تعرَّضت لمشروع التحوُّل هذا في الفصول السابقة: محاولة إعادة تشكيل المجتمع على نحو شامل وفقًا لمتطلبات النظام المسيحي مع تخليصه من كل اتصال بالكوسموس المسحور، إلغاء مظاهر التكامل القديم كلها بين الروحي والدنيوي وبين حياة حصرية لله وحياة في هذا «العالم»، وبين النظام والفوضى التي يستمد منها النظام معناه.

لقد كان هذا المشروع انعتاقيًا بالكامل في شكله وفي نمط عمله: الإعادة المنضبطة لتشكيل السلوك وأنماط المؤانسة من خلال إضفاء طابع موضوعي عليها ومن خلال اتخاذ موقف أداتي بشأنها. لكن ظلت غايات هذا المشروع مشدودة بشكل عميق بالانعتاق أيضًا. وهذا ما يتضح لنا من خلال الدفع نحو نزع السحر عن العالم الذي قضى على البعد الثاني من أبعاد التجذر. كما يتضح لنا أيضًا في سياق مسيحي، ذلك أن المسيحية لا تختلف في نمط عملها عن أيّ روحية محورية. والواقع أنها تعمل بالتزامن مع روحيات أخرى كالرواقية مثلًا. ولكن كانت هناك أيضًا أنماط مسيحية قائمة بذاتها ولها خصوصيتها. ويعج العهد الجديد بالدعوات إلى ترك أشكال التضامن ضمن العائلة أو العشيرة أو المجتمع أو الحد منها حتى يصبح المرء جزءًا من ملكوت الله. وقد انعكس بشكل جدّي في طريقة عمل بعض الكنائس البروتستانتية حيث لا يكون المرء عضوًا في الكنيسة بمجرد ولادته لأبوين عضوين فيها، بل يكون عليه أن ينضم إلى الكنيسة من طريق الاستجابة إلى نداء شخصي. وهذا ما أضفى بدوره صلابة على تصوُّر للمجتمع بوصفه مؤسسًا على اتفاق، وبالتالي فإنه يتكوَّن، في نهاية المطاف، بفعل قرارات الأفراد الأحرار.

من البديهي أن يكون هذا التوافق في المواقف نسبيًا. إلا أن أطروحتي هي أن أثر المحاولة المسيحية أو المسيحية-الرواقية لإعادة تشكيل المجتمع من خلال «فرد داخل العالم» حديث، كان واسع النطاق ومتشعبًا جدًا. لقد قادت هذه المحاولة المتخيل الأخلاقي أولًا ثم الاجتماعي في اتجاه الفردانية الحديثة. وقد تجلّى ذلك، بداهة، في

التصوُّر الجديد للنظام الأخلاقي في نظريات القانون الطبيعي[1] في القرن السابع عشر الذي يُدين، في الكثير منه للرواقية، ومؤسسوه هم الرواقيون الجدد في هولندا، لا سيما جوستوس ليبسيوس وهوغو غروتيوس. لكنها كانت رواقية مسيحية، حديثة أيضًا بمعنى أنها أعطت مكانة كبيرة لإعادة تشكيل المجتمع البشري على نحو إرادي.

نستطيع القول إن كلًا من الهوية العازلة ومشروع الإصلاح ساهما في الانعتاق. فالتجذر، كما ذكرت أعلاه، مسألة متعلقة بالهوية. والحدود التي يضعها السياق العام على تخيُّل الذات متعلقة بالمتخيَّل الاجتماعي أيضًا: أي بالطرائق التي تمكّن من التفكير في المجتمع كله أو من تخيّله. لكن الهوية العازلة الجديدة، مع إصرارها على الإخلاص والانضباط الفرديين، وسَّعت الفجوة وانعدام القدرة على تحديد الهوية، بل والمعاداة بين الانعتاق وبين الأشكال القديمة من الطقوس والانتماءات الجماعية، في حين كان الدافع وراء الدعوة إلى الإصلاح إلغاءها. فقد انتقلت النخب المنضبطة إلى تصوُّر العالم الاجتماعي باعتباره عالمًا مؤلفًا من أفراد، سواء من حيث وعيها بذاتها أو من حيث مشروعها من أجل المجتمع.

يُثير هذا النوع من التأويل التاريخي المترامي الأطراف إشكالًا. وهو إشكال أدركته، فعلًا، عند مناقشة أطروحة ماكس فيبر حول تطوُّر الأخلاق البروتستانتية وعلاقتها بالرأسمالية. وفي الحقيقة لا أختلف كثيرًا معه في هذا الشأن، إذ يؤكد على التحديد الأوسع نطاقًا لتلك العلاقة، الذي يعنيني هنا بالدرجة الأولى. ويقينًا يُعتبر فيبر أحد أهم المرجعيات التي أعتمدها هنا.

يعترض البعض على أطروحة فيبر فيقول بعدم إمكانية التحقق منها لغياب صلات واضحة بين الانتماءات الطائفية وتطوُّر الرأسمالية. وعادة ما يكون أثر هذا النوع من العلاقة بين وجهة النظر الروحية والأداء الاقتصادي والسياسي غير مباشر، بل شديد الضبابية. وحين نعتقد حقًّا وفق أكثر صيغ الماركسية ابتذالًا أنه يمكن تفسير كل تغيُّر عن طريق عوامل غير روحية، كالحوافز الاقتصادية مثلًا، بحيث تكون التغيرات الروحية تابعة، فإن هذا يصبح غير ذي معنى. ولكن في الحقيقة، فإن العلاقة أكثر حميمية وتبادلية بكثير، من ذلك أن بعض الصيغ الأخلاقية لفهم الذات منغمسة في بعض الممارسات وهذا معناه أنها

(1) الفصل الثاني، المقطع الثالث.

تتعزّز وتزداد بفعل انتشار هذه الممارسات أو أنها تشكلها وتساهم في تأسيسها. وبالمثل من العبث الاعتقاد في أولوية الممارسات دائمًا، أو تبنّي وجهة النظر المناقضة التي تقول بأن الأفكار هي ما يقود التاريخ ويحركه بشكل ما.

لكن هذا لا يمنعنا على المدى البعيد من بناء أحكام معقولة في ما يخص العلاقة بين بعض أنماط المؤانسة وبعض التقاليد الروحية. فإذا كانت الأنماط الأنغلو-سكسونية من المشاريع الرأسمالية أقل ارتباطًا بكثير بالعلاقات الأسرية بالمقارنة بالأنماط الصينية على سبيل المثال، وهذا ما لا سبيل إلى إنكاره فيما يبدو[1]، فهل يعني ذلك أن لا علاقة لها بالاختلاف بين التصوُّر البروتستانتي للعضوية الفردية في الكنيسة ومركزية الأسرة في الديانة الكونفوشيوسية؟ هذا ما لا يمكن تصديقه، على ما يبدو، حتى لو تسنى لنا تقصي كل الروابط في أدق تفاصيلها.

وبطريقة مماثلة تحاول أطروحتي ربط الأولوية التي لا شك فيها للفرد في الثقافة الغربية المعاصرة، وهي سمة مركزية في التصور الحديث للنظام الأخلاقي بالمحاولات الراديكالية السابقة لتحويل المجتمع وفق مبادئ الروحية المحورية، أو بعبارة أخرى تقصي كيفية تنامي فهمنا المعاصر للذات.

قد يبدو من السهل اعتبار أن هذا التقصي الجينالوجي لا طائل من ورائه بالنظر إلى هيمنة قصص الطرح. وقد اكتسبت تلك القصص قوَّتها منذ أن أصبحت الفردانية أمرًا بديهيًا. وهذا خطأ ارتكبه المحدثون نتيجة فرط استكانتهم إلى هذا الفهم للفرد كفهم مفروغ منه، وبوصفه فهمنا «الطبيعي» للذات. ومثلما يُعتقد في الأبستمولوجيا الحديثة أن الوصف المحايد للأشياء يسبق «القيم» التي «نضفيها» عليها، فإننا نعي ذواتنا أولًا بوصفنا أفرادًا قبل أن نعي الآخرين من حولنا، وقبل أن نعي أشكال الاجتماع. ومن ثم يصبح من السهل علينا أن تتبيّن نشأة الفردانية الحديثة عبر نوع من قصة الطرح: فقد تآكلت الآفاق القديمة وذوت محترقة، وظهر من تحتها المعنى الكامن لذواتنا بوصفنا أفرادًا.

إن الفكرة التي أقترحها هنا، خلافًا لذلك، مفادها أن تصوُّرنا الأولي لذواتنا مترسخ بشكل جذري في المجتمع. حيث هويتنا الجوهرية هي هوية الأب والابن، وما إلى ذلك، أو العضو في قبيلة. ولم يتسنَّ لنا وعي ذواتنا كأفراد أحرار أولًا إلا في حقبة متأخرة. ولم

(1) Fukuyama, *Trust* (New York: Free Press, 1995).

تكن هذه مجرد ثورة في نظرتنا الحيادية إلى ذواتنا، بل كانت تشتمل أيضًا على تغيير عميق في عالمنا الأخلاقي مثلما يكون الأمر دائمًا عند تحوُّلات الهوية.

هذا يعني أن علينا هنا أيضًا أن نميِّز بين نمط صوري وآخر مادي من التجذر الاجتماعي، وذلك بحسب الوجهين الأولين اللذين أتيت على ذكرهما أعلاه. ففي مستوى أول، نحن متجذرون اجتماعيًا على الدوام، حيث نتعلم هوياتنا في الحوار ومن خلال انخراطنا في لغة معينة. أما على مستوى المضمون، فما نتعلمه هو أن نكون أفرادًا وأن تكون لنا آراؤنا الخاصة بنا، وأن نقيم علاقتنا الخاصة مع الله، وأن نخوض تجربتنا الإيمانية الخاصة.

هكذا يكون الانعتاق العظيم بمنزلة ثورة في تمثلنا للنظام الأخلاقي-الاجتماعي، ويمضي قدمًا مدعومًا بأفكار النظام الأخلاقي. وأن يكون المرء فردًا لا يعني أن يكون روبنسون كروزوي Robinson Crusoe، بل أن يحتل موقعًا ما بين أناس آخرين. وفي ذلك انعكاس للضرورة المتعالية للقدسية الكونية التي أشرت إليها.

لقد أعتقتنا هذه الثورة من المقدس الكوني بشكل كامل وليس جزئيًا فحسب، ولا مقتصرًا على بعض الأشخاص خلافًا للتحوُّلات المحورية السابقة. كما أعتقتنا من المقدَّس الاجتماعي وأسست لعلاقة جديدة بالله بوصفه الخالق المصور. وهذه العلاقة الجديدة أصبحت، في الحقيقة، لا غنى عنها، حتى إنه يمكن اعتبار أن خطة الخلق الكامنة خلف النظام الأخلاقي وُضعت من أجل ازدهار الناس العاديين. لقد تمّ إبطال هذا الوجه المتعالي للثورة المحورية على نحو جزئي، أو أنه يمكن إبطاله تمامًا، بالنظر إلى الفصل الدقيق بين خير دنيوي وخير دنيوي آخر. لكن ذلك حدث جزئيًا فقط لأن مفاهيم الازدهار تخضع للرقابة في نظرتنا الأخلاقية الحديثة، إذ عليها أن تتلاءم مع متطلبات النظام الأخلاقي نفسه، متطلبات العدالة والمساواة وعدم الهيمنة إن كان لها أن تنجو من الإدانة. وهكذا فإن مفاهيمنا عن الازدهار قابلة دائمًا للمراجعة. لأنها تنتمي إلى وضعنا بعد المحوري.

بقدر ما عزَّزت المسيحية هذه المرحلة الأخيرة من الانعتاق العظيم وأعطتها زخمًا قويًا، بقدر ما «أفسدتها» أيضًا، بمعنى ما، بحسب عبارة إيفان إيليتش Ivan Illich الخالدة[1]. عززتها لأن الإنجيل هو بدوره انعتاق، وكنت قد ذكرت في ما سبق الدعوات

(1) Ivan Illich, *The Corruption of Christianity*, publication of the Canadian Broadcasting =

للقطع مع أنماط التضامن القائمة. لكن هذا المتطلب كان حاضرًا بقوة أكبر في قصص مثل قصة السامري الصالح كما يوضح إيليتش. وإن كان ذلك تلميحًا، فإنه مضمر في القول، بحيث لا يمكن أن تخطئه العين. لو أن السامري التزم بالمتطلبات التي تفرضها الحدود المقدَّسة للمجتمع، ما كان أبدًا ليتوقف لإغاثة اليهودي الجريح. وهكذا فمن الواضح أن ملكوت الله يشتمل على نوع مختلف تمامًا من التضامن: نوع يقودنا إلى شبكة الحب الإلهي.

وهنا مكمن الفساد: لم يكن ما كسبناه شبكة من الحب الإلهي، بل كان مجتمعًا منضبطًا تحظى فيه العلاقات القطعية المطلقة، وبالتالي معايير وقواعد السلوك، بالأولوية. وعلى الرغم من ذلك فقد بدأ الأمر كله بمحاولة جديرة بالثناء لمواجهة متطلبات «العالم» وإلى إعادة بنائه بعد ذلك. فكلمة «العالم» (كوسموس) في العهد الجديد يمكن أن تحمل، من جهة، معنى إيجابيًا، وذلك كما في قوله «هكذا أحب الله العالم» (إنجيل يوحنا 3.16)، ومن جهة أخرى، يمكن أن تحمل معنى سلبيًا: لا تحكم مثلما يحكم العالم. يمكن فهم هذا المعنى الأخير لكلمة «العالم» على أنه نظام الأشياء المقدَّس وتجذره في الكوسموس[1]، وبهذا المعنى تكون الكنيسة حقًا على طرفي نقيض مع العالم. وهذا ما كان واضحًا في موقف هيلدبراند Hildebrand عندما دافع من أجل أن تبقى مسألة تعيين الأساقفة خارج دائرة السلطة الجامحة، حيث الاندفاع والطموح لدى الأسر الحاكمة أثناء نزاع التنصيب.

من الواضح إذن أن على المرء البناء على هذا النصر الدفاعي مع محاولة تغيير ميدان السلطة في «العالم» وتطهيره وجعله أكثر انسجامًا مع تعاليم الروحية المسيحية. لكن، طبيعي جدًا، أن هذا لم يحصل دفعة واحدة. وإنما نتيجة تحوُّلات متراكمة، فالمشروع كان منذ البدء يتجه إلى الأمام بشكل مستمر وبأشكال أكثر جذرية عبر الإصلاحات الكثيرة والمتعاقبة وصولًا إلى عصرنا الحالي. وسواء تعلق الأمر بتحوُّل على نحو ما إلى شيء مختلف تمامًا وبمعنى آخر، مختلف نسبيًا، رغم ما يثيره ذلك من مفارقة، فقد انتصر «العالم»

= Corporation in the Series «Ideas», January 2000. See also *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, as told to David Cayley (Toronto: Anansi, 2005).

سأعود إلى مسألة «الفساد» هذه في الفصل الأخير.

(1) René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset 1999).

في نهاية المطاف. ولعلّ التناقض يكمن في صميم فكرة فرض الانضباط في ملكوت الله. لقد كان إغراء السلطة شديدًا جدًا في حقيقة الأمر، وهو ما نبّه إليه دوستويفسكي في أسطورة المحقق العظيم، وهنا مكمن الفساد.

لننظر الآن في الكيفية التي تكشّف بها الانعتاق العظيم في متخيلنا الاجتماعي الحديث.

الفصل الرابع

المتخيّلات الاجتماعية الحديثة

1 - النظام الأخلاقي الحديث[1]

أستهلُّ النظر في هذه المسألة مبتدئًا بالنظرة الجديدة إلى النظام الأخلاقي التي لعبت دورًا محوريًا في تطوُّر المجتمع الغربي الحديث. وقد تجلّت هذه النظرة بشكل واضح في نظريات القانون الطبيعي الجديدة التي ظهرت في القرن السابع عشر كردّة فعل صريحة على الاضطراب المحلي والعالمي الناتج عن الحروب الدينية. ويُعد كل من غروتيوس ولوك من بين أكثر المنظرين أهمية ممن سنستشهد بهما فيما نحن بصدده هنا.

يستمدّ غروتيوس النظام المعياري الكامن وراء المجتمع السياسي من طبيعة الأعضاء المكوّنين لهذا المجتمع، فالكائنات البشرية عناصر اجتماعية عقلانية وُجدت لكي تتعاون من أجل المنفعة المتبادلة في كنف السلم.

وانطلاقًا من القرن السابع عشر، بدأت هذه الفكرة تُهيمن على فكرنا السياسي وطريقة تخيّلنا للمجتمع أكثر فأكثر، وكان ذلك، بداية، مع النسخة التي اقترحها غروتيوس كنظرية عما يكون عليه المجتمع السياسي، أي في ما يساعد على قيامه وتكوّنه. بيد أن أيّ نظرية هذا شأنها يمكن لها، لا محالة، أن تقترح فكرة ما عن النظام الأخلاقي، ذلك أنها تسوغ لطريقة ما عن العيش سويًا في صلب المجتمع.

---

(1) استفدت في هذا الفصل من كتابي
Modern Social Imaginaries (Durham: Duke University Press, 2004).
حيث يمكن للقارئ الاطلاع على مزيد من التفاصيل في شأن هذه الحجة. وقد استفدت بشكل كبير جدًا في هذا الصدد من العمل الجبّار الذي قام به
Benedict Anderson in his *Imagined Communities* (London: Verso, 1991).
وكذلك من أعمال يورغن هابرماس وميكاييل ورنر وبيير روزنفلّون وآخرين، وأنا مدين لهم في بلورة هذه الحجة.

ليست صورة المجتمع سوى انعكاس لصورة الأفراد الذين يجتمعون سويًا فيشكلون كيانًا سياسيًا استنادًا إلى خلفية أخلاقية معينة تسبق وجود المجتمع نفسه، فضلًا عن غايات معينة تحكمها وجهات نظر معينة. ولهذه الخلفية الأخلاقية علاقة بالحقوق الطبيعية، ذلك أن المجتمعين لديهم منذ البداية واجبات أخلاقية محددة تجاه بعضهم البعض. والغايات التي يسعون إليها إنما تعكس فوائد مشتركة معينة يكون الأمن الأكثر أهمية من بينها جميعًا.

تلح الفكرة الكامنة وراء النظام الأخلاقي على حقوقنا وواجباتنا تجاه بعضنا البعض بوصفنا أفرادًا، وذلك حتى قبل الرابطة السياسية أو خارجها. ويُنظر إلى الواجبات السياسية على أنها امتداد أو تطبيق لهذه الروابط الأخلاقية الأساسية جدًا. ولا شرعية للسلطة السياسية إلا بقدر ما تكون محل اتفاق من قبل الأفراد (العقد الأصلي)، ويخلق هذا العقد واجبات مُلزمة بمقتضى مبدأ موجود مسبقًا يفرض علينا الالتزام بتعهداتنا.

وعلى ضوء ما ترتب لاحقًا عن هذه النظرية التعاقدية، وذلك حتى في وقت سابق من القرن ذاته على يد جون لوك، ما يبعث على الدهشة حقًا أن ما انتهى إليه غروتيوس من استنتاجات أخلاقية وسياسية انطلاقًا منها تبدو داجنة. ولا يرد غروتيوس المشروعية السياسية إلى أرضية التوافق تلك من أجل وضع مؤهلات الحكومات القائمة موضع تساؤل، بقدر ما يهدف من وراء مناقشته هذه إلى نقض أسباب التمرد ضدها، وعدم الاعتراف بها بوصفها برمتها موضع تشدّد غير مسؤول من لدن المتعصبين مذهبيًا. ويفترض غروتيوس أن جميع الأنظمة الشرعية الموجودة تقوم، في نهاية المطاف، على مثل هذا القبول. ويسعى غروتيوس أيضًا إلى وضع أساس متين، يتجاوز الاعتراضات المذهبية التي لا طائل من ورائها، تقوم عليه المعايير الأساسية في الحرب والسلم. ويعتبر هذا التأكيد مفهومًا تمامًا بالقياس إلى بدايات القرن السابع عشر التي شهدت حروبًا دينية باستمرار أكثر ضراوة ومرارة.

ويُعتبر جون لوك أول من استخدم هذه النظرية لتبرير «الثورة» ولوضع الأساس للحكومة المحدودة حتى أصبح بالإمكان الأخذ بالحقوق على محمل الجد في مواجهة السلطة، كما لم يعد الاتفاق مجرّد اتفاق أصلي على قيام الحكومة، بل هو الحق المستمر في الاتفاق على فرض الضرائب.

ورغم أن استخدام لغة العقد، قد تراجع أو ظل حبيس ثلة من المنظرين، منذ زمن لوك، أي ما يزيد على ثلاثة قرون، حتى زماننا هذا، فإن الفكرة المضمرة التي تقول بأن المجتمع مسخّر من أجل المنفعة (المتبادلة) للأفراد، ومن أجل الدفاع عن حقوقهم، اكتسبت أهمية متزايدة. وهذا يعني أنها أصبحت وجهة نظر سائدة فتدفع النظريات القديمة عن المجتمع، ومعها النظريات المنافسة الجديدة، إلى هامش الحياة السياسية والخطاب السياسي. وهي لها أيضًا آثارها المتزايدة بعيدة المدى على الحياة السياسية. وأصبح مقتضى الاتفاق الأصلي، مرورًا باتفاق الضرائب لدى لوك، عقيدة راسخة للسيادة الشعبية كما نفهمها الآن. وتنتهي نظرية الحقوق الطبيعية ببسط شبكة كثيفة من الحدود على الفعل التشريعي والتنفيذي عن طريق مواثيق مستقرة أصبحت من ميزات الحكومة المعاصرة. وقد طُبِّق الافتراض القَبْلي للمساواة، وهو افتراض مضمر في نقطة البدء المتمثلة في الحالة الطبيعية حيث لا مجال لعلاقات التفوق والدونية[1]، في سياقات متزايدة، تنتهي بالمعاملة المتعددة المتساوية أو في أحكام عدم التمييز التي أصبحت جزءًا لا يتجزأ من معظم المواثيق الراسخة.

بعبارة أخرى، شهدت فكرة النظام الأخلاقي المضمرة في هذه النظرة إلى المجتمع، خلال هذه القرون الأربعة الأخيرة، توسعًا مزدوجًا: في الامتداد (إذ أصبح عدد متزايد من الناس يعيشون وفقها حتى أصبحت فكرة مهيمنة)، وفي الحدّة قياسًا لغيرها (حيث أصبحت متطلباتها أكثر وزنًا وتشعبًا). وقد عرفت هذه الفكرة سلسلة «تعديلات» متتالية، وكان كل تعديلٍ منها أكثر غنى وتطلبًا من سابقه، وصولًا إلى يومنا الحاضر.

يمكن تتبع هذا التوسّع المزدوج بطرق شتى. فقد بدأ الخطاب الحديث الخاص بالقانون الطبيعي انطلاقًا من مجال متخصص إلى حد ما. وقد زوَّد هذا التوسّع الفلاسفة ومنظري القانون بلغة يمكن استخدامها في ما يتعلق بمشروعية الحكومات وقواعد الحرب والسلم، وكذلك بالمذاهب الوليدة في ميدان القانون الدولي الحديث. غير أن تلك اللغة تسرَّبت

---

(1) في الرسالة الثانية في الحكم المدني، يُعرِّف جون لوك الحالة الطبيعية بأنها حالة «تكون فيها السلطة والسيادة متكافئتان تكافؤًا تامًا: فلا يكون حظ أحد منهما أكثر من حظ الآخر، فلا شيء أيقن من أن كائنات من النوع ذاته ومن المرتبة ذاتها تنعم من دون تمييز بالميزات الطبيعية ذاتها وبالوظائف عينها، وينبغي أن تتساوى في ما بينها من دون أن يسخر أحدهما الآخر أو ينقاد له، ما لم يُنصِّب إله واحد منها رئيسًا على البقية، ويُعلن عن ذلك إعلانًا صريحًا، أو يسبغ عليه حقًا لا مراء فيه بالسيادة والحكم، بشكل واضح لا لبس فيه». انظر
John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge University Press, 1967), part 2, chap.2, para.4, p. 287.

أيضًا إلى الخطاب في مجالات أخرى، وأحدثت فيه تغييرًا. ومن بين تلك الطرق تلك التي لعبت دورًا حاسمًا في القصة التي أرويها هنا، حيث غيَّرت فكرة النظام الأخلاقي الجديد وأعادت صياغة تعبيرات العناية الإلهية والنظام الذي خصَّت به البشر والكون.

إن الأكثر أهمية بالنسبة إلى حياتنا اليوم هو الطريقة التي أصبحت بها هذه الفكرة عن النظام تزدادُ مركزية في ما يتعلق بتصوراتنا حول المجتمع والسياسة، وإعادة تشكيلهما في سياق هذه العملية. وقد انتقلت هذه الفكرة، في مسار هذا التوسّع، من مجرد نظرية تحرك خطاب ثلة من الخبراء إلى جزء لا يتجزأ من متخيَّلنا الاجتماعي، أي من طريقة تخيّل معاصرينا للمجتمعات التي يعيشون بين ظهرانيها ويعملون على استدامتها. وسأهتم بهذه العملية بمزيد من التفصيل لاحقًا.

هذا التوسُّع الذي ينتقل من مجال واحد إلى أكثر من مجال، ومن النظرية إلى المتخيّل الاجتماعي، يمكن معاينته أيضًا على امتداد محور ثالث تفرضه طبيعة متطلبات هذا النظام الأخلاقي.

قد لا يحمل تصوُّر النظام الأخلاقي في طياته أحيانًا توقعًا فعليًا حول إمكانية تحققه الكامل، من دون أن يعني ذلك انعدام التوقع إطلاقًا، وإلا لما كانت هناك فكرة نظام أخلاقي أصلًا بحسب المعنى الذي استخدم به هذا المصطلح. وينظر إلى هذا المفهوم بوصفه شيئًا ينبغي العمل من أجله، وأنه سيتحقق على يد بعضهم. لكن الانطباع العام يميل إلى أن قلة من الناس فقط ستنجح في اتباعه، على الأقل في ظل الظروف الحالية.

إذن، فإن الإنجيل المسيحي يُولِّد فكرة جماعة قديسين ملهمين بحب الله، وبالحب المتبادل بين أفرادها، وبحب البشر. فلا مجال فيها للتناحر والبغضاء المتبادلة، والتكسّب والطموح إلى الحكم، وما إلى ذلك. وكان التوقع العام في القرون الوسطى هو أن قلة من القديسين فحسب هم الذين يطمحون إلى ذلك، وأنّ عليهم أن يعيشوا في عالم مغاير تمامًا عن هذا النموذج. لكن لن يكون ذلك إلا عند امتلاء الزمن حيث يتعلّق النظام بأولئك المتحدين حول الله عند الإعفاء النهائي. ولنا أن نتحدث عن نظام أخلاقي هنا، وليس عن مجرد مثل أعلى، لأن الناس كانوا ينظرون إليه بوصفه عملية تسير نحو تحققها الكامل. لكن أوان هذا التحقق لم يحن بعد.

ربما ثمة ما يشبه ذلك وإن في سياق آخر، ذلك المتعلق بجملة من التعريفات الحديثة

للطوباوية التي تحيلنا إلى وضعية الأشياء التي يمكن أن تتحقق ضمن ظروف تصبح ممكنة في آخر المطاف، لكنها، حتى ذلك الوقت، تعمل بمنزلة معيار يُحتكم إليه.

لعل ما يختلف عن هذا نسبيًا هي تلك الأنظمة التي تتطلّب، أكثر أو أقل، تحققًا كاملًا، الآن وهنا. ويمكن أن يُفهم بطريقتين مختلفتين إلى حد ما، تتمثل الأولى في أن النظام ينبغي أن يتحقق، وهذا ما يفترضه المسار العادي للأشياء. وتلك هي السمة الغالبة في النظام السياسي في القرون الوسطى. كأن نفهم من مقولة «جَسَدَيّ المَلَك»، أن وجود الملك البيولوجي الفردي تحققًا لـ«جسده» الملكي الذي لا يموت، وشكلًا متعينًا له. وفي غياب ظروف استثنائية وفوضوية على نحو فضائحي، كما يحدث في بعض حالات الاستيلاء على المُلك المرعبة مثلًا، فإن النظام يتحقق تمامًا. وهو ما لا يمنحنا البتة وصفة تكون مفتاحًا لفهم الواقع، كالتي تتيحها «سلسلة الوجود» في ما يتعلق بالكون المحيط بنا، لكنه يعطينا المفتاح الهرمنوطيقي حتى نفهم هذا الواقع.

لكن قد تكون للنظام الأخلاقي علاقة أخرى بالواقع، وذلك بوصفه نظامًا لم يتحقّق بعد، لكنه يتطلب تحقيقه والتقيّد به على نحو كامل، أي أنه يوفّر هنا وصفة واجبة التحقق.

وإذا جاز لنا تلخيص هذه التميزات، يمكننا القول إن فكرة النظام الأخلاقي أو السياسي قد تكون قصوى، مثل جماعة القديسين، أو أن تكون فكرة من أجل الآن وهنا. وفي الأخير، يمكنها أن تكون إما هرمنوطيقية أو منظورية.

اعتبرت الفكرة الحديثة عن النظام منذ البداية، على نقيض المثال المسيحي في القرون الوسطى، باعتبارها فكرة من أجل الآن وهنا. لكن من المؤكد أنها تمتد على مسار ينطلق من الحالة الأكثر هرمنوطيقية إلى الحالة الأكثر منظورية. ومثلما استخدمت هذه الفكرة في مجالها الأصلي على يد مفكرين مثل غروتيوس وبوفندورف، فإنها كانت توفر تأويلًا لما يجب أن يكون كامنًا خلف الحكومات القائمة التي تمتّعت بمشروعية لا شك فيها، إذ تقوم على افتراض وجود عقد تأسيسي. هكذا كانت نظرية القانون الطبيعي، في أصلها، هرمونيطيقا المشروعية.

لكن النظرية السياسية أصبحت، مع لوك، قادرة على تبرير الثورة، بل جعلها واجبًا أخلاقيًا في بعض الظروف، كما توفر في الآن ذاته سمات عامة أخرى للمعضلة الأخلاقية الإنسانية هرمونيطيقا المشروعية من حيث علاقتها بالملكية، على سبيل المثال. ولاحقًا،

ستطرأ على هذا المفهوم للنظام «تعديلات» تقتضي تغييرات أكثر ثورية تطال علاقات الملكية؛ وهذا ما انعكس في نظريات أكثر تأثيرًا من قبيل نظريتي روسو وماركس، على سبيل المثال.

هكذا، ومع الانتقال من مجال واحد إلى مجالات متعددة، ومن النظرية إلى المُتَخَيَّل الاجتماعي، فإن الفكرة الحديثة للنظام تنتقل أيضًا وفق محور ثالث، وتنتقل أشكال الخطاب التي تولدها على امتداد مسار ينطلق من الطابع الهرمونيطيقي إلى الطابع الإلزامي. وفي سياق هذه العملية، تتفاعل فكرة النظام مع شبكة واسعة من المفاهيم الأخلاقية، إلا أن الأشكال المختلفة للمزيج الناتج عن ذلك تشترك كلها في استخدامها الأساسي لهذا الفهم للنظام السياسي والأخلاقي. وهو فهم سليل نظرية القانون الطبيعي الحديثة.

هذا التوسُّع وفق المحاور الثلاثة يثير الاهتمام حقًا. وينبغي تفسيره. لكن تقديم تفسير سببي لظهور المتخيَّل الاجتماعي الحديث ليس جزءًا من اهتماماتي هنا. ولكم يسعدني إن تمكنتُ من تقديم توضيح ما للأشكال التي اتخذها. لكن من شأن هذا، بحكم طبيعته ذاتها، أن يُساعد على التركيز على مسائل التفسير السببي على نحو أكثر دقة، وهو ما سأقدِّم بعض الأفكار العارضة عنه في موضع آخر لاحقًا. أما الآن، فإنني أود المُضيّ في استكشاف السمات المميزة لهذا النظام الحديث.

يجب أن يكون واضحًا في أذهاننا منذ البداية، أن مفهوم النظام الأخلاقي الذي أستخدمه هنا يتجاوز ترتيبًا معينًا مقترحًا للمعايير التي يجب أن تحكم علاقاتنا الطبيعية و/ أو حياتنا السياسية. فما يضيفه فهم النظام الأخلاقي إلى إدراك المعايير وقبولها هو تحديد لسمات العالم أو الفعل الإلهي أو الحياة البشرية التي من شأنها أن تجعل قواعد بعينها صحيحة وقابلة للتحقق (عند نقطة محددة) في آن. وبعبارة أخرى، فإن صورة النظام تحمل معها تعريفًا، ليس لما هو صحيح فحسب، بل أيضًا للسياق الذي يكون فيه السعي إلى تحقيق ما هو صحيح أمرًا منطقيًا (على نحو جزئي على الأقل).

من الواضح أن صور النظام الأخلاقي التي تنحدر عبر سلسلة من التحولات مما نعثر عليه في نظريات القانون الطبيعي لغروتيوس ولوك، هي صور مختلفة عن تلك المنغرسة في المتخيَّل الاجتماعي للعصر ما قبل الحديث.

وثمة نمطان مهمَّان من النظام الأخلاقي قبل العصور الحديثة يستحقان الذكر هنا

لأنهما قابلان لأن ينزاحان، أو يُستبدلان، أو يُهمَّشان، من خلال خط غروتيوس لوك في مسار الانتقال إلى الحداثة السياسية. يستند أحد هذين النمطين إلى فكرة قانون الشعب الذي يحكم هذا الشعب منذ زمن لا يحيط به عقل، بل يحدده بوصفه شعبًا، بمعنى من المعاني. ويبدو أن هذه الفكرة كانت واسعة الانتشار لدى القبائل الهندو-أوروبية التي ظهرت في أوروبا في حقب مختلفة. وكان هذا النمط قوي الحضور في إنكلترا القرن السابع عشر في صيغة «الدستور القديم»، وأصبح واحدًا من الأفكار الرئيسة التي تبرِّر التمرد ضد الملك[1].

إن هذه الحالة كافية لبيان أن هذه المفاهيم ليست محافظة على الدوام من حيث ما توحي به ضمنيًا، لكن علينا أن نُدرج في هذه الفئة أيضًا فكرة النظام المعياري التي يبدو أن أجيالًا قد تناقلتها في المجتمعات القروية، وطوَّرت من خلالها صورة «الاقتصاد الأخلاقي» التي انتقدت عن طريقها الأعباء الملقاة على عاتقها من طرف مالكي الأراضي أو الجبايات المفروضة عليها من طرف الدولة والكنيسة[2]. وثمة فكرة كثيرًا ما تكرَّرت، ألا وهي أن توزيع الأعباء الذي كان مقبولًا في الأصل قد حل محله استيلاء لا بد من التراجع عنه.

ينتظم النمط الآخر من النظام الأخلاقي حول مفهوم التراتبية في المجتمع، وهي تتطابق مع تراتبية الكوسموس وتعبّر عنها. وهذا ما جرى تشكيله نظريًا في لغة مستمدة من مفهوم «الصورة» الأفلاطوني -الأرسطي. لكن الفكرة الكامنة خلف هذا تحضر بشكل قوي في نظريات المتطابقات: كالملك في مملكته مثل الأسد بين الحيوانات، أو النسر بين الطيور، وهكذا دواليك. وانطلاقًا من هذه النظرة نشأت فكرة مفادها أن ما يحدث من اضطرابات في المجال الإنساني يتردد صداه في الطبيعة لأن نظام الأشياء أصبح مهددًا. «لقد شهدت ليلة قتل دنكان «فوضى عارمة» حيث لا تسمع سوى النواح الذي يضجّ في أرجاء المكان، وحيث تنبعث صرخات الموت الغريبة من كل حدب وصوب»، واستمر الظلام على الرغم من بزوغ شمس النهار. وفي وقت سابق من يوم الثلاثاء، قتلت بومة تقتات على الفئران

(1) انظر
J.G.A. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

(2) استعرت مصطلح «الاقتصاد الأخلاقي» من إ. ب. تومسون، انظر
E. P. Thompson, «The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century» *Past and Present*, vol. 50 (February 1971), pp. 76-136.

صقرًا، واستعرّت خيول دنكان في الليل: «في مواجهة كل ضروب الطاعة، كما لو كانت تريد الدخول في حرب ضد الإنسانية»[1].

في كلتا الحالتين، وفي الحالة الثانية تخصيصًا، لدينا نظام يميل إلى فرض نفسه عن طريق مسار الأشياء، وتلقى انتهاكاته رد فعل عنيفًا يتجاوز المجال البشري المحض. وتبدو تلك سمة غالبة في الأفكار قبل الحديثة المتعلقة بالنظام الأخلاقي. ويشبّه أنكسيمندرس Anaximandre أي انحراف عن مسار الطبيعة بانعدام العدالة حيث يقول إن من شأن كل الأشياء التي تقاوم الطبيعة أن «ينال كل طرف جزاءه وقصاصه لقاء الظلم الذي اقترفه في حق الآخر وفقًا لأحكام الزمن»[2].

ويتحدث هيرقليطس Heraclitus عن نظام الأشياء بتعابير مماثلة عندما يقول إن الشمس إذا انحرفت عن مسارها المحدد لها، فإن الإيرينيات ستستولي عليها وتعيدها إلى سيرتها الأولى[3]. وبطبيعة الحال، فإن الصور الأفلاطونية تساهم بفعالية في تشكيل الأشياء والأحداث في عالم التغيّر.

من الواضح جدًا في هذه الحالات أن النظام الأخلاقي ليس مجرد مجموعة من المعايير، إذ يحتوي أيضًا على ما قد ندعوه مكونًا «وجوديًا» يحدد سمات العالم التي من شأنها أن تجعل المعايير قابلة للتحقق. على أن النظام الحديث الموروث عن غروتيوس ولوك ليس نظامًا ذاتي التحقق بالمعنى الذي يطرحه هيزيود Hesiod أو أفلاطون، أو بالمعنى الذي تثيره ردود الفعل الكونية على مقتل دنكن Duncan. ومن المغري إذن، أن نفكر بأن مفاهيمنا الحديثة عن النظام الأخلاقي تفتقر تمامًا إلى مكونٍ وجودي. لكن هذا سيكون خطأً وآمل أن أبيّن ذلك لاحقًا. ثمة اختلاف مهم كامن في حقيقة أن هذا المكون أصبح الآن سمة تتعلق بنا نحن البشر، وليس سمة تخص الإله أو الكون. ولا تتعلق المسألة بالغياب الكليّ المفترض للبعد الوجودي.

(1) Shakespeare, *Macbeth*, 2.3.56; 2.4. 17–18. انظر أيضًا Charles Taylor, *Sources of the Self*, p. 298.

(2) ورد في Louis Dupré, *Passage to Modernity* (New Haven: Yale University Press, 1993), p. 19.

(3) «لن تتخطى الشمس مدارها. وإن فعلت، فستكتشفها الإيرينيات، خادمات العدالة». ورد في George Sabine, *A History of Political Theory*, 3d ed. (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961), p. 26.

وإذا ركّزنا على كيفية اختلاف عمليات إضفاء الطابع المثالي للقانون الطبيعي على تلك الأشكال التي سادت من قبل، فسيتبيّن لنا ما يُميز فهمنا الحديث للنظام بشكل واضح. فالمتخيَّلات الاجتماعية ما قبل الحديثة، وخاصة تلك التي تتعلق بالنوع الثاني المذكور أعلاه، مبنية عن طريق أنماط مختلفة من التكامل التراتبي. ويُنظر إلى المجتمع على أنه يتكوَّن من أنظمة مختلفة بحيث أن كلّ نظام مكمل لغيره ومحتاج إليه، من دون أن يعني ذلك أن علاقات هذه الأنظمة في ما بينها متبادلة حقًا، لأنها لا توجد على المستوى نفسه. وقد شكلت بدلًا من ذلك تراتبية يكون لبعضها فيها قيمة وشرف أكبر من غيرها، وخير دليل على ذلك، المثال الذي يكثُر الاستشهاد به حول مجتمع الطبقات الثلاث في القرون الوسطى: رجال الدين، والمحاربون، والعاملون ـ أي من يصلّون، ومن يقاتلون، ومن يعملون. ومن الواضح أن كل طبقة من هذه الطبقات في حاجة إلى الأخرى. لكن ما من شك فيه أن هناك تراتبية في المنزلة والشرف حيث ثمّة وظائف أسمى بطبيعتها من وظائف أخرى.

وما هو أساس في هذا النوع من المثل الأعلى أن يكون توزيع الوظائف ذاته جزءًا مهمًا من النظام المعياري. ولا يقتصر الأمر على أن من واجب كل طبقة أن تؤدي وظيفتها المميزة لها من أجل باقي الطبقات شريطة دخولها هذه العلاقات التبادلية، على أن يظل ترتيب الأشياء على نحو مختلف مفتوحًا على إمكانيات أخرى، في عالم يقوم فيه كل امرئ بالصلاة وبالقتال وبالعمل على سبيل المثال. كلا، إنما يُنظر إلى التمايز التراتبي نفسه على أنّه النظام السليم للأشياء، وأنه جزء من الطبيعة أو شكل من أشكال المجتمع. وفي التراثين الأفلاطوني والأفلاطوني الجديد، اعتبرت هذه الصيغة متحققة في العالم أصلًا. وكل محاولة للخروج عنها تضع الواقع في مواجهة نفسه. وقد تؤدي محاولة من هذا القبيل إلى تشويه المجتمع. ومن هنا تأتي تلك القوة الهائلة للاستعارة العضوية في هذه النظريات المبكرة. يبدو الكائن الحي موضعًا نموذجيًا للصور المتحققة إذ يسعى إلى شفاء جروحه ومعالجة أمراضه. وفي الآن ذاته، فإن ترتيب الوظائف وما ترتب عنه ليس فقط ترتيبًا ممكنًا، بل إنه «عادي» وصائب. فأن تكون القدمان أسفل الرأس فذلك ما ينبغي أن يكون.

تختلف عملية إضفاء الطابع المثالي الحديثة للنظام جذريًا عن هذا التصوُّر. ولا يقتصر الأمر على وجود موضع للصورة ذات النمط الأفلاطوني المتحقق: مهما يكن توزيع الوظائف في المجتمع، فإنه يظل توزيعًا ممكنًا، ولا شيء يبرِّر هذا التوزيع غير قيمته الأداتية، ولا يكفي بذاته لتحديد ما هو خير. وفي الواقع يتمثل المبدأ المعياري الأساسي

هنا في أن الأفراد في المجتمع يخدم كل منهم حاجات الآخر، ويساعد كل منهم الآخر، وباختصار يسلك كل منهم سلوك الكائنات الاجتماعية العقلانية بما هي كذلك. وعلى هذا النحو، فإن كلًا منهم يُكمِّل الآخر. لكن التمايز الوظيفي الخاص الذي يحتاجه الناس للقيام بذلك على النحو الأكثر فعالية لا قيمة أساسية له. فهو عرضي، بل إنه قابل للتغيير أيضًا. وقد يكون مؤقتًا فحسب في بعض الحالات، كما هو الحال بالنسبة لمبدأ البوليس القديم حيث يمكن أن نكون حكامًا ومحكومين أيضًا. وفي حالات أخرى، يتطلب الأمر خصخصة طوال الحياة. لكن ما من قيمة متأصلة في ذلك، لأن كل النداءات متساوية في نظر الله. ولا يمنح النظام الحديث، بشكل أو بآخر، أي قيمة وجودية لأي تراتبية أو لأي بُنية بعينها من بنى التمايز بين الناس.

بعبارة أخرى، إن النقطة الأساسية في النظام المعياري الجديد هي الاحترام المتبادل والخدمة المتبادلة بين الأفراد المكونين للمجتمع. وأن على هذه البنى الفعلية خدمة هذه الغايات، ويكون الحكم عليها أداتيًا في ضوء ذلك. وربما يكون الاختلاف غامضًا على اعتبار أن النظم القديمة كانت تضمن أيضًا نوعًا من الخدمة المتبادلة: يُصلي رجال الدين من أجل عامة الناس، ويعمل عامة الناس، ويقاتلون، من أجل رجال الدين. لكن النقطة الحاسمة هي وجود هذا الانقسام ضمن أنماط من الانتظام التراتبي، في حين نبدأ، في الفهم الحديث، بالأفراد وبواجبهم من حيث الخدمة المتبادلة، ويتراجع الانقسام بحيث يتمكنون من أداء واجباتهم على نحو أكثر فعالية.

وهكذا، فإن أفلاطون يبدأ في الكتاب الثاني من الجمهورية مناقشة عدم قدرة الفرد الذاتية على الوصول إلى الحاجة إلى نظام للخدمة المتبادلة. ولكن، سرعان ما يتضح أن بنية هذا النظام هي النقطة الأساسية بالنسبة إليه. ويزول آخر الشكوك عندما نرى أن هذا النظام يُراد له أن يكون في تماثل وتفاعل مع النظام المعياري في النفس. وعلى النقيض من ذلك، نجد في المثل الأعلى الحديث أن الأمر كله متعلق بالاحترام والخدمة المتبادلين، كيفما تحققا.

أوردت اختلافين اثنين يُميزان هذا المثل الأعلى عن سابقه من أنظمة التكاملية التراتبية ذات النموذج الأفلاطوني حيث لا تتحقق الصورة في الواقع، ولا يظل توزيع الوظائف معياريًا في ذاته. وبالتوازي مع هذين الاختلافين يوجد اختلاف ثالث. فبالنسبة إلى النظريات المنبثقة عن الأفلاطونية، تشتمل الخدمة المتبادلة بين الطبقات، عندما تكون علاقتها

صحيحة، على توفير شرط تحقيق كل طبقة من هذه الطبقات أسمى فضائلها. والواقع أن هذه هي الخدمة التي يقدمها النظام كله إلى أعضائه جميعًا. أما في المثل الأعلى الحديث، فإن الاحترام والخدمة المتبادلين موجهان صوب أهدافنا العادية: الحياة، والحرية، وتوفير قوته وقوت أسرته. فالحكم على تنظيم المجتمع، مثلما ذكرت من قبل، لا يتم اعتمادًا على صيغته المتأصلة فيه، بل هو حكم أداتي. ولنا أن نضيف الآن أن هذا التنظيم إنما يكون صالحًا من الناحية الأداتية لتوفير الظروف الأساسية لوجود الناس باعتبارهم فاعلين أحرارًا، وليس متعلقًا بتميز الفضيلة، على الرغم من أننا قد نحكم بأننا بحاجة إلى درجة عالية من الفضيلة للقيام بدورنا المناسب في هذا المجال.

إن الخدمة الأولى التي يقدمها كل منا إلى الآخرين (إذا استخدمنا لغة العصر الحديث) هي توفير الأمن الجماعي حتى تكون حياتنا وممتلكاتنا آمنة في ظل القانون. لكن كلًا منا يخدم الآخر أيضًا من خلال التبادل الاقتصادي. والأمن والازدهار، هما الآن الهدفان الرئيسان للمجتمع المنظم منظورًا إليه باعتباره شيئًا من طبيعة التبادل المفيد بين الأفراد المكونين له. فالنظام الاجتماعي المثالي هو نظام تتشابك فيه غاياتنا، ويساعد كل منا غيره من خلال سعيه وراء غاياته التي تخصه.

لم يكن ينظر إلى هذا النظام المثالي على أنه نظام من اختراع البشر، بل على أنّه نظام من تصميم الله: نظام تنسجم فيه الأشياء كلها وفقًا لمقاصد الله. وفي وقت لاحق من القرن الثامن عشر، تم إسقاط هذا النموذج نفسه على الكوسموس، وذلك في رؤية للكون تعتبره مجموعة أجزاء متراكبة تراكبًا متقنًا بحيث تتشابك غايات كل نوع من المخلوقات مع غايات الأنواع الأخرى كلها.

يضع هذا النظام هدفًا لنشاطنا البنّاء، وذلك بقدر ما يكون في مستطاعنا أن نحقق هذا النظام أو أن نبطله. وبطبيعة الحال، فإننا نرى مقدار تحقق هذا النظام عندما ننظر إلى النظام بكليته. أما عندما ننظر إلى شؤون البشر، فإننا نرى كم انحرفنا عنه، وكم عطلناه. عندها يصبح ذلك النظام معيارًا يتعيَّن علينا أن نسعى إلى أن نعود إليه.

كان يُنظر إلى هذا النظام على أنّه واضح في طبيعة الأشياء نفسها. وإذا ما عُدنا إلى الوحي، فإننا نجد أيضًا أننا مطالبون بأن نلتزم به. لكن العقل وحده قادر على إنبائنا بمقاصد الله. فالكائنات الحيّة، بما فيها نحن، تسعى إلى حفظ أنفسها. ذلك هو فعل الله:

خلق الله الإنسان وغرس فيه، كما في غيره من الحيوانات كلها، غريزة حب البقاء. وهيّأ في العالم أشياء مختلفة تصلح للمأكل والملبس وغير ذلك من ضروريات الحياة، تحقيقًا لرغبة إلهية في بقاء الإنسان ردحًا من الزمن على وجه البسيطة حتى لا يفنى هذا المخلوق الغريب فورًا جراء إهماله وانعدام ضروريات الحياة لحظات بعد ولادته، أقول، إن الله بعدما خلق الإنسان والعالم، خاطبه كذلك، أي أشار عليه إلى استخدام هذه الأشياء الصالحة لبقائه عن طريق حواسه وعقله، ومنحه أسباب المحافظة على ذاته... وهذا لأن غريزة حب البقاء الشديدة التي طبعه الله عليها كمبدأ لأفعاله استلزمت أن يرشده عقله وهو «صوت الله في الإنسان»، ويعلّمه ويؤكد له أن السعي على سجيته الطبيعية للبقاء ليس إلا خضوعًا لإرادة خالقه[1].

ولأننا كائنات وُهبت عقلًا، فإنه يتعيّن علينا أن نحافظ على حياة البشر كافة، وليس على حياتنا فحسب. وفضلًا عن ذلك، فقد جعلنا الله كائنات اجتماعية. بحيث يكون «على كل امرئ أن يحفظ ذاته، وأن يلتزم مقامه الخاص بإرادته. وبناء على الحجة ذاتها فهو مُلزم بأن يحافظ على سائر البشر ما استطاع إلى ذلك سبيلًا ما لم يتنافَ ذلك مع مبدأ الحفاظ على الذات»[2].

على نحو مماثل، يقول لوك إن الله وهبنا قدرة على التفكير والانضباط حتى نستطيع، على نحو فعال، أن نسعى إلى حفظ أنفسنا. ويترتب على ذلك أن نكون «مجتهدين عقلانيين»[3]. فأخلاق الانضباط والتطوير هي في حد ذاتها مطلب من متطلبات النظام الطبيعي الذي رسمه الله. كما أن فرض الإرادة البشرية للنظام هو، في حد ذاته، أمر تستدعيه هذه الخطة الإلهية.

نستطيع أن نرى في صياغة لوك كيف ينظر إلى الخدمة المتبادلة من حيث تبادل النافع بين البشر. فقد أصبح النشاط «الاقتصادي» (أي النشاط المنتج السلمي المنظم) نموذجًا للسلوك البشري ومفتاحًا للتعايش المنسجم. وعلى نقيض نظريات التكامل التراتبي، فإننا

(1) *Locke's Two Treatises of Government*, part 1, chap. 9, para. 86, p. 223.

(2) المصدر نفسه، الجزء الثاني، الفقرة السادسة، ص 289؛ انظر أيضًا الجزء الثاني، الفصل 11، الفقرة 135، ص 376؛ وانظر أيضًا *Some Thoughts concerning Education*, para. 116.

(3) *Locke's Two Treatises*, part. 2, chap. 5, para. 34, p. 309.

نلتقي في مجال التوافق والخدمة المتبادلة، ليس إلى حد يجعلنا نتجاوز أهدافنا وغاياتنا العادية، بل على العكس، في سياق تحقيقها طبقًا لما رسمه الله لنا.

لم تكن هذه الأمثلة، في البداية، منسجمة تمامًا مع سير الأمور الواقعي، وبالتالي مع المُتخيَّل الاجتماعي الفعلي على مستويات المجتمع كلها تقريبًا. وكانت التكاملية التراتبية هي المبدأ الذي تسير وفقه حياة الناس العملية، وذلك من المملكة إلى المدينة إلى البطريركية إلى الأبرشية إلى العشيرة فالأسرة. وتزخر الأسرة بمشاهد حيّة عن عدم المساواة، لأن الصور القديمة للتكامل التراتبي بين الرجال والنساء لم تواجه تحديًا شاملًا إلا في زماننا هذا. لكن هذه مرحلة متأخرة من «مسيرة طويلة»، وعملية تتصل فيها الأمثلَة الحديثة، المتقدمة وفق المحاور الثلاثة التي ناقشناها أعلاه، بمُتخيَّلنا الاجتماعي على المستويات كلها، وتتجاوزه، مع ما لذلك من نتائج ثورية.

وقضى الطابع الثوري للنتائج أن يُخفق من أخذوا بهذه النظرية قبل غيرهم في رؤية تطبيقها في جملة من الميادين التي تبدو جليّة الآن. فالقبضة القوية لصيغ الحياة التكاملية التراتبية في الأسرة، وبين السيد والخادم في المنزل، وبين الإقطاعي والفلاح في الحقل، وبين النخبة المتعلمة وبقية الجمهور، تُظهرُ أنه من «البديهي» تطبيق المبدأ الجديد للنظام ضمن حدود بعينها. وفي أغلب الأحيان لم يُعتبر ذلك عائقًا. وهو ما يبدو الآن لأعيننا عدم اتساق فاضح، عندما دافع الويغيون Whigs في القرن الثامن عشر عن سلطتهم الأوليغارشية باسم الشعب على سبيل المثال، كان ذلك في أنظار قادة الويغ أنفسهم أمرًا منطقيًا تمامًا يفرضه الحسّ السليم.

والواقع، أن الويغيين استلهموا ذلك من فهم قديم لمعنى «الشعب»، فهم نابع من المفهوم قبل الحديث عن النظام، من النمط الأول المذكور أعلاه، حيث يتحدَّد الشعب بصفته هذه بفعل قانون موجود أصلًا على الدوام، منذ «زمن لا يحيط به عقل». وفي وسع هذا القانون أن يسبغ القيادة على بعض الأشخاص بحيث يتحدثون باسم الشعب بشكل طبيعي تمامًا. بل إن الثورات نفسها (أو ما نعتبره كذلك) في بدايات أوروبا الحديثة كانت تحدث في ظل هذا الفهم ذاته، كما هو الحال، مثلًا، في النزاعات التي شهدتها الحروب الدينية في فرنسا، حيث اعتبر التمرد من حق «القضاة التابعين» وليس من حق الجماهير غير المنظمة. وكان هذا أيضًا أساس تمرد البرلمان على شارل الأول Charles I.

لعل هذه المسيرة الطويلة لم تبلغ نهاياتها إلا في يومنا هذا، أو لعلنا، نحن أيضًا، واقعون فريسة قيدٍ عقلي سيجعل أحفادنا يتهموننا بالتناقض أو بالنفاق. وعلى أي حال، فإن بعضًا من القطاعات المهمة جدًا في هذه الرحلة لم يحدث إلا بصفة متأخرة جدًا. وأشرت سابقًا في هذا المضمار إلى العلاقات الجندرية المعاصرة، لكن علينا أيضًا تذكُّر أنه لم يمضِ زمن طويل جدًا على تلك الفترة التي لا تزال فيها قطاعات بأسرها من مجتمعنا، الذي يُفترض أنه حديث، خارج هذا المُتخيَّل الاجتماعي الحديث. يُبين إيوجين فيبر Eugen Weber أن عديد من الجماعات المحلية من القرويين الفرنسيين لم تصبح جزءًا من الأمة الفرنسية التي تعد أربعين مليونًا من المواطنين إلا في أواخر القرن التاسع عشر[1]. ويوضح فيبر كم كان نمط الحياة السابق لهؤلاء الناس معتمدًا على أنماط الفعل التكاملية وهي أنماط بعيدة كل البعد عن المساواة، بين الجنسين خصوصًا، لكن ذلك لا يقتصر على ذلك وحده: بل تشمل أيضًا مصير الأخوة الأصغر سنًا الذين يتخلّون عن حصصهم من الإرث من أجل المحافظة على ملكية الأسرة موحدة وقابلة للاستمرار. وفي عالم من البؤس وانعدام الأمن، ومن العوَز الذي يُهدِّد الناس دائمًا، تبدو قواعد الأسرة والجماعة المحلية الضامن الوحيد للبقاء. وتبدو الأنماط الحديثة للفردانية ترفًا، أو إسرافًا محفوفًا بالمخاطر.

يسهل نسيان هذا لأن المتخيَّل الاجتماعي الحديث، ما إن نوجد فيه حقًا حتى يبدو لنا المُتخيَّل الممكن الوحيد، أو المُتخيَّل الوحيد الذي يحمل معنى. أولسنا جميعًا أفرادًا فوق كل ذلك؟ أوليس اجتماعنا من أجل المنفعة المتبادلة؟ وهل من طريقة أخرى نقيس بها الحياة الاجتماعية؟

وهكذا يصبح من السهل علينا أن نحمل نظرة مشوَّهة بشأن تلك العملية وذلك من ناحيتين اثنتين: الأولى، هي أننا ميالون إلى قراءة مسار هذا المبدأ الجديد للنظام، وإزاحته الأنماط التقليدية من التكامل، باعتباره صعودًا لـ«الفردانية» على حساب «الجماعة». على أن الفهم الجديد للفرد يحمل وجهًا آخر، لا مفرَّ منه يتمثل في فهم جديد للسعي إلى الاجتماع، وإلى مجتمع المنفعة المتبادلة الذي ينطوي على اختلافات وظيفية ممكنة إلى أقصى حد، ويكون أفراده متساوين أساسًا. ذلك ما أردت التأكيد عليه في هذه الصفحات لأنه بكل بساطة كثيرًا ما يغيب عن وجهة نظرنا. ويحتل الفرد في ما يبدو المكانة الأولى

(1) انظر
Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto and Windus,1979), chap.28.

لأننا نقرأ إزاحة الأشكال القديمة من التكامل باعتباره تآكلًا للجماعة كجماعة. والظاهر أننا نظل نواجه مشكلة قائمة تتعلق بكيفية حث الفرد، أو إرغامه، على نوع من أنواع النظام الاجتماعي وجعله يُطيع القواعد ويلتزم بها.

هذه التجربة المتكررة من التعطُّل واقع لا سبيل لإنكاره. لكن لا يجوز أن تحجب عنَّا حقيقة أن الحداثة، هي أيضًا، صعود لمبادئ جديدة من الاجتماع. والتعطُّل يحدث، كما في حالة الثورة الفرنسية، لأن الناس يُجبرون على التخلي عن صيغهم القديمة، عبر الحرب أو الثورة أو التغيُّر الاقتصادي السريع قبل أن يتمكنوا من العثور على موطئ لأقدامهم في البنى الحديثة، أي قبل أن يربطوا بين بعض الممارسات التي تحوّلت والمبادئ الجديدة، من أجل تشكيل مُتخيَّل اجتماعي قابل للحياة. لكن هذا لا يُبيِّن أن الفردانية الحديثة، في جوهرها، تقويض للجماعة. ولا يُبيِّن أيضًا أن المعضلة السياسية الحديثة هي تلك التي حددها هوبز: كيف تُنقذ الأفراد المتذررين Atomic من معضلة السجينين؟ وكانت هذه المعضلة الحقيقية التي لا تفتأ تعاود الظهور قد حظيت بتعريف أفضل على يد توكفيل، أو على يد فرانسوا فوراي François Furet في أيامنا هذه.

التشوُّه الثاني، تشوُّه مألوف. يبدو المبدأ الحديث بديهيًا: أولسنا أفرادًا من حيث طبيعتنا وجوهرنا؟ إلى حد أنه يُغرينا بتفسير مجيء الحداثة عن طريق «الطرح». لقد كان علينا أن نتحرَّر من الآفاق القديمة، ومن ثم كان مفهوم النظام المستمد من الخدمة المتبادلة بديلًا بديهيًا. ولا يحتاج الأمر إلى تبصّر خلّاق، ولا إلى جهد بنّاء. فلن يتبقى لنا بعد أن نتخلص من الأديان القديمة والميتافيزيقا سوى الفردانية والمنفعة المتبادلة كفكرتين بديهيتين.

بيد أن الأمر لم يكن كذلك. فقد عاش البشر تاريخهم في أغلب ردهاته، في أنماط من التكامل الممزوج بالتراتبية بنسب متفاوتة. وكانت مستويات المساواة محدودة جدًا، كتلك التي كانت بين مواطني البوليس، وهي مستويات لا تعدو شيئًا قياسًا إلى تضخم التراتبية. وغني عن التذكير أن هذه المجتمعات بعيدة كل البعد عن الفردانية الحديثة. وما يبعث على الاستغراب هو تمكّن الناس من النجاح في العبور إلى الفردانية الحديثة، ليس على مستوى النظرية فحسب، بل على مستوى تحويل المُتخيَّل الاجتماعي واختراقه. وأصبح هذا المُتخيَّل متصلًا الآن بمجتمعات لا سابق لقوتها في تاريخ البشر، لذلك تبدو مقاومة الأمر مستحيلة، بل تبدو جنونًا، لكن علينا ألا نقع في المفارقة التاريخية المتمثلة في الاعتقاد بأن الأمر لا يكون إلا كذلك دائمًا.

الترياق الأفضل لهذا الخطأ هو أن نتذكر من جديد بعض مراحل المسار الطويل والمتصارع الذي انتهت عبره هذه النظرية إلى الهيمنة على مخيلتنا.

سأذكّر ببعض من هذا مع تقدم النقاش. أما في هذا المستوى فسأكتفي بحوصلة ما تقدم ورصد السمات الأساسية لهذا التصور الحديث للنظام الأخلاقي. ويمكن اختصار ذلك في نقاط ثلاث، أضيفت إليها نقطة رابعة:

1 ـ تظهر الأمثلَة الأصلية لنظام المنفعة المتبادلة هذا في نظرية الحقوق ونظرية الحكم الشرعي. وتبدأ بالأفراد وتتصوَّر أن المجتمع أُقيم من أجلهم. ويُنظر إلى المجتمع السياسي كأداة في خدمة شيء ما سابق عن السياسي.

تُشير هذه الفردانية إلى نبذٍ لمفهوم التراتبية الذي كان مهيمنًا في السابق، ومفاده أن البشر لا يستطيعون أن يؤدوا دور الفاعل الأخلاقي الصحيح إلا عندما يستقرون ضمن كلٍّ اجتماعي أكبر تتمثل طبيعته ذاتها في إظهار التكاملية التراتبية. وتقف نظرية غروتيوس ـ لوك، في صيغتها الأصلية، ضد جميع النظريات التي يُعتبر أرسطو أبرز القائلين بها، والتي تنكر أن يكون المرء ذاتًا بشريةً حقّةً خارج المجتمع.

مع تقدم هذه الفكرة عن النظام وما ترتب عنها من تفريعات جديدة، تصبح من جديد متصلةً بالأنثروبولوجيا الفلسفية التي تُعرِّف البشر بوصفهم كائنات اجتماعية غير قادرة على الفعل أخلاقيًا بمفردها. ويعتبر كل من روسو وهيغل وماركس من أوائل الأمثلة على ذلك، وخلفهم في ذلك جمهرةٌ من المفكرين في زماننا هذا. لكنني ما زلت مقتنعًا بأن هذه ليست سوى صيغ منقحة من الفكرة الحديثة لأن ما تطرحه بوصفه مجتمعًا حسن التنظيم يتضمن علاقاتٍ من الخدمة المتبادلة بين أفرادٍ متساوين، باعتبارها عنصرًا أساسيًا. هذا هو الهدف، حتى لدى من يرون أن «الفرد البورجوازي» محضُ خيال، وأن الهدف لا يمكن تحقيقه إلا في مجتمع شيوعي. ورغم ارتباط هذه المفاهيم الأخلاقية فهي تتناقض مع مفاهيم منظري القانون الطبيعي، ومع قربها من أرسطو الذي يرفضونه، فإن نواة الفكرة الحديثة تبقى الفكرة الرئيسة في عالمنا.

2 ـ إن المجتمع السياسي، باعتباره أداة، يُمكِّن هؤلاء الأفراد من أن يخدم أحدهم الآخر من أجل المنفعة المتبادلة، سواء من حيث توفير الأمن أو من حيث تعزيز التبادل والازدهار. ويجب تبرير أي فوارق في المجتمع انطلاقًا من هذه الغاية، فما من شكل تراتبي أو سواه صالح وحسن في ذاته.

تكمن أهمية هذا، مثلما رأينا أعلاه، في أن الخدمة المتبادلة تُركِّز على حاجات الحياة العادية، وليس على تحقيق أعلى مستوى من الفضيلة للأفراد. فهي تهدف إلى تحقيق شروط وجودهم بوصفهم فاعلين أحرارًا. وهنا أيضًا، تشتمل التنقيحات اللاحقة على نوع من المراجعة وإعادة النظر. من ذلك مثلًا أن الحرية نفسها، عند روسو، هي أساس حدّ الفضيلة الجديد.

ويصبح نظام المنفعة المتبادلة الحقيقية غير قابلٍ للانفصال عن النظام الذي يؤمن فضيلة الاستقلال الذاتي. لكن تركيز روسو المركزي، ومن اتبعه، يظل منصبًا على ضمان الحرية، والمساواة، وحاجات الحياة العادية.

3 ـ تبدأ النظرية بالأفراد الذين يتعيّن على مجتمعهم السياسي أن يخدمهم. والأهم من هذا هو أن الخدمة التي يُسديها لهم تتحدَّد وفق شروط الدفاع عن حقوق الأفراد تلك التي تكون الحرية على رأسها. وتتجلّى أهمية الحرية في متطلب تأسيس المجتمع السياسي على اتفاق أولئك الذين يلتزمون به.

إذا ما تدبَّرنا هذه النظرية في السياق الذي سطعت فيه، فستبيّن أن التأكيد الحاسم على الحرية فيه إسراف. فنظام المنفعة المتبادلة بمنزلة مثل أعلى يتعيّن بناؤه. وهو بمنزلة مرشد لأولئك الراغبين في إقامة سلم مستقر، وفي إعادة تشكيل المجتمع حتى يقترب أكثر من هذه المعايير. وينظر خصوم النظرية إلى أنفسهم على أنّهم فاعلون يستطيعون، من خلال تحررهم وانضباطهم، إعادة تشكيل حيواتهم الخاصة، إضافة إلى إعادة تشكيل النظام الاجتماعي الكبير. فهم ذواتٌ عازلة ومنضبطة. وتحتل الفعالية الحرَّة مكانة محورية في فهم الذات. كما أن تأكيد الحقوق وأولوية الحرية بالنسبة لهؤلاء ليس نابعًا من المبدأ القائل إن على المجتمع أن يتوجد من أجل أعضائه فحسب، بل يعكس أيضًا إحساس أصحاب هذه الفكرة بفاعليتهم وبالوضعية التي تتطلبها الفعالية في العالم معياريًا، أي الحرية.

ومن ثم، فإن الأخلاق الفاعلة هنا يجب أن تتحدد وفق شروط الفعالية، كما يجب أن تتحدَّد بحسب متطلبات النظام المثالي بوصفها أخلاقيات الحرية والمنفعة المتبادلة. ويحتل كلاهما مكانة أساسية في هذا التعبير. وبذلك يلعب الاتفاق دورًا مهمًا في النظريات السياسية المنبثقة عن هذه الأخلاقيات.

تلخيصًا لما تقدم، نقول إن نظام المنفعة المتبادلة (1) يقوم بين أفراد (أو، على الأقل،

بين فاعلين أخلاقيين مستقلين عن النظم التراتبية الكبيرة)؛ تشتمل المنافع. (2) وعلى نحو شديد الأهمية، على الحياة ووسائل الحياة، على الرغم من أن تأمينها يتصل بممارسة الفضيلة؛ يهدف النظام إلى ضمان الحرية. وهو يجد، على نحو سهل، تعبيرًا (3) عنه بالعلاقة مع الحقوق. ولنا أن نضيف إلى هذا نقطةً رابعة (4) يجب ضمان تلك الحقوق، وتلك الحرية، وتلك المنفعة المتبادلة، بشكل متساوٍ لجميع المشاركين. وسيتنوع المعنى الدقيق للمساواة. لكن تثبيت هذا المعنى على نحوٍ ما يبقى واجبًا يُمليه رفض النظام التراتبي.

تلك هي السمات الحاسمة، أي الثوابت التي طبعت فكرة النظام الأخلاقي الحديثة على الرغم من تنوع صيغها.

2 - ما هو «المتخيّل الاجتماعي»؟

استخدمت مصطلح المتخيّل الاجتماعي مرات كثيرة في ما تقدم من صفحات، ولكن آن الأوان لتوضيح ما يعنيه هذا المصطلح.

أعني بالمتخيَّل الاجتماعي شيئًا أوسع وأعمق من الصيغ الفكرية التي قد يعتمدها الناس عندما يفكرون في الواقع الاجتماعي من دون الانخراط فيه، أي الطرائق التي يتخيَّل من خلالها الناس وجودهم الاجتماعي وكيفيات توافقهم فيما بينهم وكيف تجري الأمور بينهم وبين أتباعهم، وكذلك في التوقعات التي تجري تلبيتها عادة، إضافة إلى الأفكار والصور المعيارية الأعمق الكامنة خلف هذه التوقعات.

ثمة اختلافات مهمّة بين المتخيَّل الاجتماعي والنظرية الاجتماعية وأنا أتبنى مصطلح «المتخيّل» لأنّ (i) تركيزي منصبٌ على الطريقة التي يتخيّل بها الناس العاديون محيطهم الاجتماعي وهذا ما لا يجري التعبير عنه على نحو نظري غالبًا، لكنه يكون محمولًا في الصور والقصص والأساطير، كما أن النظرية (ii) غالبًا ما تكون في متناول أقلية صغيرة في حين أن ما يثير الاهتمام في المتخيّل الاجتماعي هو أنه موضوع مُشترك لدى مجموعات واسعة من الناس، إن لم يكن مُشترك لدى المجتمع كله. وهذا ما يقودنا إلى اختلاف ثالث (iii) يتمثل في أن المتخيّل الاجتماعي هو ذلك التمثّل المشترك الذي يجعل الممارسات الاجتماعية ممكنة إضافة إلى الإحساس العام المشترك بالمشروعية.

يحدث في أكثر الأحيان أن يتسرَّب إلى المتخيّل الاجتماعي ما يتّخذ بداية شكل صورة

نظرية يحملها بعض الناس، وربما يتسرَّب أولًا إلى النُّخب، لكنه سرعان ما يتجاوزهم إلى المجتمع ككل بعد ذلك، هذا ما حدث على نحو عام لنظريات غروتيوس ولوك على الرغم من أنها شهدت إجمالًا تحوّلات كثيرة على امتداد هذا المسار بحيث تمخضت عنها صيغ متنوعة في نهاية المطاف.

أيًا كان الزمن المعني فإن متخيَّلنا الاجتماعي معقّد، إذ يشتمل على حسّ بالتوقعات العادية التي تكون لدى كلّ منّا تجاه الآخر، وعلى نوع من التمثل المشترك الذي يمكّننا من القيام بالممارسات الجمعيّة التي تكوِّن حياتنا الاجتماعية، ويتضمّن نوعًا من الحسّ المتعلّق بكيفية تآلفنا معًا في القيام بالممارسات العامة المشتركة. وهذا التمثل واقعي و«معياري» في الآن ذاته، أي أن لدينا حسًّا بمجريات الأمور في سيرورتها المعتادة، إلا أنه لا ينفصل عما لدينا من أفكار حول ما يجب أن تكون عليه مجريات الأمور، ذلك أن من شأن خطوات خاطئة أن تقوِّض الممارسة. فلنأخذ مثلًا اختيار الحكومات عن طريق الانتخابات العامة، حيث يتمثل قسم من خلفية الفهم الذي يمنح معنى للتصويت بالنسبة لكل واحد منّا في وعينا بالفعل الكلي، بما في ذلك جميع المواطنين، بحيث يختار كل منهم بمفرده، ولكن من بين البدائل نفسها، ثم تجتمع هذه الاختيارات الصغرى كلها ضمن قرار جمعي ملزم، ومن بين الأمور الأساسية في كل ذلك، قدرتنا على تمثل المخالفات في ما يتعلق بفهمنا لما يشتمل عليه هذا النوع من القرارات الكبرى: بعض أشكال التأثير، وشراء الأصوات والتهديدات وما إلى ذلك، وينبغي لهذا النوع من القرارات الكبرى، إن جاز لنا التعبير بلغة أخرى، أن يُلبي معايير بعينها حتى يستجيب لما هو مُنتظر منه، من ذلك مثلًا، إذا تمكنت أقلية من إرغام الآخرين جميعًا على الانصياع لأوامرها، فإن القرار لم يعد ديمقراطيًا.

يقوم هذا التصور للمعايير على قدرتنا على تمييز حالات مثالية، مثل الانتخابات التي يُعبِّر فيها كلّ مواطن عن رأيه بكل استقلالية حيث ينصت فيها الجميع بلا استثناء لأصواتهم، وخلف هذا المثل الأعلى يقف تمثل لنظام أخلاقي أو ميتافيزيقي يضفي معنى على المعايير والمثل العليا.

ما أسميه المتخيَّل الاجتماعي يمتدّ إلى ما يتجاوز التمثل المباشر الذي يضفي على ممارسات معينة معنى، ولا يتعلق الأمر هنا بامتداد اعتباطي لهذا التمثل لأنه لا يكون للممارسة وحدها من دون تمثّل أيّ معنى بالنسبة إلينا، وبذلك لا تكون ممكنة، إذ إن هذا

الفهم يفترض، حتى يكون له معنى، إلمامًا واسع النطاق بوضعنا في كليته: كيف يقف كلّ منّا تجاه الآخر وكيف وصلنا إلى ما نحن فيه وكيف نرتبط بالجماعات الأخرى، وهكذا دواليك.

ليس لهذا الإلمام واسع النطاق أيّ حدود واضحة، وهذه هي الطبيعة الحقة لما سمّاه الفلاسفة المعاصرون «بالخلفية»[1]. إنها في الواقع ذلك التمثل غير المبني عمومًا وغير المحكم لوضعنا ككلّ، والذي تظهر لنا فيه سمات عالمنا الخاصة على نحو ما هي عليه، وليس من المناسب أبدًا التعبير عن هذا التمثل في شكل عقائد صريحة، لأنه تمثل ذو طبيعة غير محدودة ولا محدّدة. وهذا سبب آخر يدعونا إلى الحديث هنا عن «متخيّل» وليس عن «نظرية».

ليست العلاقة بين الممارسات، وخلفية التمثّل التي تقف وراءها، علاقة أحادية الجانب. فإذا كان التمثّل هو ما يجعل الممارسة ممكنة، فمن الوارد جدًا أيضًا أن تحمل الممارسة هذا التمثّل على نطاق واسع. يمكن أن نتحدث عن «مخزون» من الأفعال الجمعيّة موجود في متناول جماعة ما ضمن المجتمع، ويتعلق الأمر هنا بتلك الأفعال المشتركة التي تحذقها الجماعة بدءًا من الانتخابات العامة التي تعني المجتمع ككل، إلى تبادل أطراف الحديث بشكل مهذب ولكن عرضي، مع جماعة جمعتنا بها الصدفة في قاعة استقبال. والتمييزات التي يتعيّن علينا اعتمادها في ذلك، مع من نتحدث ومتى وكيف، تخضع لـ«خريطة» ضمنية للفضاء الاجتماعي تُعيّن أيّ صنف من البشر يمكن أن نرتبط بهم، وبأي طرق وفي أي ظروف، وقد أضطر إلى الامتناع عن أي محادثة على الإطلاق إذا كانت المجموعة التي ألتقيها صدفة ذات مكانة اجتماعية أعلى من مكانتي، أو إذا كانت تفوقني مرتبة ضمن التراتبية البيروقراطية، أو إذا كانت مكوّنة من النساء فقط.

يُميز الإدراك الضمني لهذا الفضاء الاجتماعي، خلافًا للوصف النظري له، بين أصناف مختلفة من البشر ويحدّد المعايير الخاصة بكل صنف منهم. فعلاقة الفهم الكامن في الممارسة بالنظرية الاجتماعية تُماثل العلاقة التي تربط قُدرتي على تدبّر أمري في بيئة

(1) انظر

Hubert Dreyfus, *Being in the World* (Cambridge: Cambridge MIT press 1991).
John Searle, *The Construction of Social Reality* (New York: The Free Press, 1995).
انطلاقًا من أعمال كل من هيدغر فتغنشتاين Wittgenstein وبولانيي Polanyi.

مألوفة في خريطة (بالمعنى الحرفي) لهذا الفضاء. فأنا قادر تمامًا على توجيه نفسي من دون أن أتبنّى وجهة النظر التي توفرها لي تلك الخريطة، وبالمثل في ما يتعلق بالجزء الأكبر من تاريخ البشرية والجزء الأكبر من الحياة الاجتماعية، فإننا نفعل من خلال إلمامنا بالمخزون المشترك من دون أن نحتاج في ذلك إلى وجهة النظر النظرية. فقد كان الناس يعملون على نحو جيّد من خلال المتخيّل الاجتماعي قبل أن يتحوّلوا هم أنفسهم إلى موضوع النظرية[1].

ويمكن أن نُقدِّم مثالًا آخر يُساعدنا على تمثل امتداد هذا الفهم الضمني وعمقه على نحو أفضل: هب أننا نريد تنظيم تظاهرة. وهذا يعني أن هذا الفعل موجود في مخزوننا، إذ نعلم كيف نجتمع وكيف نحمل اللافتات، وكيف نسير. ونعلم أن هذا يعني ضرورة البقاء ضمن حدود معيَّنة سواء من حيث الفضاء (لا يجوز أن نجتاح بعض الفضاءات) أو من حيث الاحتكاك بالآخرين (تجنُّب العدوانية وتجنُّب العنف). إننا نعي جيّدًا هذه الطقوس.

إن خلفية الفهم التي تجعل هذا الفعل ممكنًا بالنسبة إلينا، هي خلفية معقدة في الواقع، لكن ما يمنحها معنى هو تلك الصورة التي لدينا عن أنفسنا عندما نتحدّث إلى الآخرين الذين تربطنا بهم علاقة ما كأبناء وطننا مثلًا، أو بني البشر عمومًا، ويحضر هنا فعل خطابي، إذ هناك مُخاطِب ومخاطَبون، وثمة فهم ما لموقع كلّ منهم بالنسبة للآخر ضمن هذه العلاقة، وثمة فضاءات عمومية ونحن نتبادل الحديث في ما بيننا. وككل فعل خطابي تتعلق المخاطبة بكلمة منطوقة قبلًا ضمن منظور كلمة يُراد قولها[2].

---

(1) تتضح في مناقشة فرانسيس فوكوياما لاقتصاديات الثقة الاجتماعية، طريقة امتداد المتخيّل الاجتماعي امتدادًا كبيرًا إلى ما يتجاوز ما نُظّر له (أو حتى ما يمكن التنظير له)، إذ تجد بعض الاقتصادات صعوبة في بناء شركات كبرى غير حكومية لانعدام مناخ الثقة الممتد إلى أبعد من الأسرة أو بسبب ضعفه. يتّسم المتخيل الاجتماعي في هذه المجتمعات بأشكال من التمييز بين الأقارب وغير الأقارب في ما يتصل بالجمعية الاقتصادية لم تأخذها نظريات الاقتصاد التي نتشاركها كلنا بما في ذلك الناس في تلك المجتمعات بعين الاعتبار. ويمكن حث الحكومات على تبني سياسات أو تدابير قانونية وحوافز وعَلُمٌ جرًّا انطلاقًا من فرضية مفادها أن تشكيل شركات، مهما يكن حجمها، موجود ضمن مخزوننا، ولا يحتاج إلا التشجيع. لكن حصر الثقة في المجال العائلي يمكن أن يُقيِّد هذا المخزون تقييدًا كبيرًا وذلك مهما تبيّن للناس نظريًا أن من الأفضل لهم أن يُغيّروا أسلوبهم في القيام بالأعمال، كما أن في الخريطة الضمنية للفضاء الاجتماعي شقوقًا عميقة مترسخة تمامًا في الثقافة وفي المتخيّل لا يمكن أن تطاله نظرية أفضل، انظر
Francis Fukuyama, Trust (New York: Free Press, 1995).

(2) Mikhail Bakhtin, *Speech Genres and Other Late Essays* (Austin: University of Texas Press, 1986).

يوحي نمط المخاطبة بوجهة النظر التي نتبناها بشأن من نخاطبهم، وهذا الفعل قسري لأن المقصود منه التأثير، بل لعله يمكن أن يكون تهديدًا بعواقب معينة ما لم يُنصت إلى رسالة المخاطِب، لكنه يقصد الإقناع أيضًا، وذلك هو وجهه العنيف، وهو يفترض أن المخاطِب على حق.

يتأتى المعنى المباشر لما نفعله مثل إيصال رسالة إلى الحكومة وإلى نظرائنا من المواطنين مفادها أن من الواجب إيقاف الاقتطاعات المالية، وضمن سياق أوسع نطاقًا نعتبر فيه أنفسنا في علاقة دائمة مع الآخرين. ونخاطبهم بهذه الطريقة وليس عن طريق الاسترحام المذل أو التهديد بالعصيان المسلح على سبيل المثال. ويمكن أن نوجز ذلك بالقول إن لهذه المظاهرة مكانها الطبيعي ضمن مجتمع مستقرّ ومنظم وديمقراطي.

لا يعني هذا أنه لا وجود لحالات يكون فيها العصيان المسلح مبررًا، مانيلا Manilla في عام 1985 أو تيانانمان Tienanmen في عام 1989، لكن الغرض من هذا الفعل ضمن هذه الظروف على وجه التحديد، هو دعوة الطغاة إلى قبول الانتقال الديمقراطي.

ومن ثم نرى كيف أن فهم ما نقوم به في الوقت الراهن (الفهم الذي لولاه ما كنا لنستطيع القيام بهذا الفعل) يضفي على الفعل معناه، بسبب إلمامنا بالوضع في مجمله: كيف نتموقع على الدوام في علاقتنا بالآخرين وبالسلطة. وهذا يفتح بدوره منظورات أوسع نطاقًا على تموقعنا في الزمان والمكان: علاقتنا بالأمم وبالشعوب الأخرى، أي النماذج الخارجية للحياة الديمقراطية التي نحاول محاكاتها أو للطغيان الذي نحاول أن ننأى بأنفسنا عنه. وكذلك إلى تموقعنا في التاريخ ضمن قصة صيرورتنا حيث ندرك هذه القدرة على التظاهر السلمي بوصفه من منجزات الديمقراطية كسبه أسلافنا بشقّ الأنفس، أو نطمح إلى الوصول إليه عن طريق هذا الفعل المشترك.

هذا المعنى للتموقع على المستوى الدولي والتاريخي أيضًا إنما تثيره صور وأيقونات التظاهر نفسه كما حدث في ساحة تيانانمان عام 1989 التي تُحيل على الثورة الفرنسية، فضلًا عن «إحالته» على الحالة الأميركية من خلال تمثال الحرية.

إذن فإن الخلفية التي تُضفي المعنى على أي فعل معطى كانت عميقة وممتدة. ورغم أنها لا تضم كل شيء في عالمنا إلا أن السمات المتصلة بها التي تعطيها المعنى لا حصر لها. ولهذا السبب لنا أن نقول إن إضفاء المعنى هذا مستند إلى عالمنا كله، أي إلى إدراكنا لوضعنا برمته في الزمان والمكان وبين الآخرين وفي التاريخ.

هناك جزء مهم من هذه الخلفية الممتدة، هو ما اعتبرته أعلاه إحساسًا بالنظام الأخلاقي. وأقصد بهذا ما يتجاوز مجرد إدراك المعايير الكامنة في ممارستنا الاجتماعية من حيث هي جزء من تمثلنا المباشر الذي يجعل هذه الممارسة ممكنة. يجب أن تتوفر أيضًا، كما أشرت سابقًا، فكرة عما يجعل من هذه المعايير قابلة للتحقق. وهذا بدوره جزء أساسي من سياق الفعل. لا يتظاهر الناس من أجل المستحيل أو من أجل ما هو طوباوي[1]، وإذا فعلوا فإن الأمر يغدو نتيجة ذلك مختلفًا حقًا. عند سيرنا في ساحة تيانانمان يتابنا إحساس، ولو جزئي، بأنه بإمكاننا تحقيق مجتمع أكثر ديموقراطية على الرغم من ريبية حكامنا المتمسكين بالماضي.

تنبع هذه الثقة بكل بساطة، مثلًا، من فكرة مفادها أننا كبشر قادرون معًا على تحقيق نظام ديموقراطي مستدام من حيث هو جزء من إمكانياتنا البشرية، ومن حيث هو ينطوي على الصور الخاصة بالنظام الأخلاقي الذي نفهم من خلاله حياة البشر وتاريخهم. ويجب أن يكون واضحًا مما تقدّم أن صورنا عن النظام الأخلاقي ليس ضروريًا، بأي حال، أن تكون منحازة إلى الوضع القائم رغم أنها تمنح معنى لبعض أفعالنا. وقد تكون هذه الصور أيضًا أساسًا لممارسة ثورية كما في مانيلا وبيكين Beijing مثلما يمكن أن تكون أساسًا للنظام القائم المستقر.

منذ البدء أودّ أن أُقدِّم في الصفحات اللاحقة، صورة عن التحوُّل، وعن العملية التي تغلغلت من خلالها النظرية الحديثة للنظام الأخلاقي في متخيّلنا الاجتماعي على نحو تدريجي وغيرته. وفي هذه العملية يتطوَّر ما كان مجرّد أمثلة في الأصل ليصبح متخيّلًا معقّدًا عبر اعتماده في الممارسات الاجتماعية واقترانه بها وهي ممارسات تقليدية في جزء منها، لكنها غالبًا ما تتغيَّر عن طريق الاحتكاك. هذا أمر بالغ الأهمية بالنسبة إلى ما سمّيته أعلاه امتداد تمثل النظام الأخلاقي. وما كان لهذا التمثل أن يكون تمثلًا مهيمنًا في ثقافتنا من دون هذا التغلغل/ التغير في متخيّلنا.

(1) لا يعني هذا أن الطوباويات ليس لها شكلها الخاص بها من الإمكانيات. وقد تصف بلادًا بعيدة جدًا أو مجتمعات بعيدة جدًا أو مجتمعات بعيدة في المستقبل لا يمكن محاكاتها اليوم، وقد لا يمكننا محاكاتها أبدًا. لكن الفكرة الكامنة هنا هي أن هذه الأشياء ممكنة حقًا بمعنى أنها متأصلة في طبيعة البشر. هذا ما يقله الراوي في كتاب توماس مور Thomas More: يعيش الطوباويون وفق الطبيعة. انظر
Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires Sociaux* (Paris: Payot, 1984) p. 75.
وهذا ما رآه أيضًا أفلاطون الذي وفّر أحد النماذج لكتاب مور ولجملة من الكتابات «الطوباوية» الأخرى.

ونلاحظ تحوُّلات من هذا النوع حدثت في الثورتين العظيمتين المؤسستين لعالمنا الغربي المعاصر: الأميركية والفرنسية. لقد كان التحوُّل أكثر سلاسة وأقل كارثية في واحدة من الحالتين، لأن أمْثَلة السيادة الشعبية كانت متَّصلة اتصالًا نسبيًا وعلى نحو غير إشكالي بممارسة قائمة للانتخاب الشعبي للمجالس. أما في الحالة الأخرى، فقد كان انعدام القدرة على «ترجمة» المبدأ نفسه ضمن منظومة مستقرة ومقبولة من الممارسات أرضية ملائمة للنزاع والارتياب على امتداد ما يزيد عن قرن بأكمله. لكن كان هناك وعي ما بالأولوية التاريخية للنظرية في هذين الحدثين العظيمين على حد سواء. وهو وعي مركزي بالنسبة إلى الفكرة الحديثة حول «الثورة» حيث ننطلق في إعادة تشكيل حياتنا السياسية تبعًا لمبادئ مُتفق عليها. وقد أصبحت هذه «النزعة البنائية» سمة مركزية في الثقافة السياسية الحديثة.

ما الذي يعنيه بالضبط أن تتغلغل النظرية في المتخيّل الاجتماعي وتُغيّره؟ يتولّى الناس في معظم الأحيان أمر القيام بممارسات جديدة أو ارتجالها أو يقع حثّهم على ذلك. وتكتسب هذه الأشياء معناها عن طريق نظرة عامة جديدة تبسّطها النظرية أول الأمر. هذه النظرة هي السياق الذي يمنح الممارسات معناها. وهكذا يغدو التمثل الجديد متاحًا أمام المشاركين على نحو لم يكن موجودًا من قبل. وهو يبدأ في تحديد السمات الخارجية لعالمهم ويستطيع في نهاية المطاف أن يُعتبر شكلًا مسلّمًا به للأشياء وهو أوضح من أن يُذكر.

لكن عملية تغيير المتخيَّل الاجتماعي ليست أحادية الجانب. فعندما تمنح النظرية الفعل معناه، «تشذب» وفق شكل معيَّن، وبحسب سياق هذه الممارسات. وعلى نحو يُشبه مفهوم كانط عن المقولة المجردة التي تصبح «ذات مخطط محدد» عند تطبيقها في الواقع في إطار الزمان والمكان، فإن النظرية تكتسب شكلًا محددًا في مجال الممارسة العامة المشتركة الكثيفة[1].

على أن العملية لا تتوقف عند هذا الحد، فالممارسة الجديدة مع الفهم الضمني الذي تولده يمكن أن يكون أساسًا لتعديلات على النظرية تستطيع بدورها أن تؤثر في الممارسة وهكذا دواليك.

(1) Emmanuel Kant, «Von dem schematismus der reinen Verstandnisbegriffe» *Kritik der reinen Vernunft*, Berlin Academy Edition (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), vol. 3, pp. 133-139.

ما أسميه «المسيرة الطويلة» هي عملية تتطوَّر بموجبها الممارسات الجديدة أو الممارسات القديمة المعدَّلة بشكل مرتجل لدى مجموعات معينة من الناس أو لدى طبقات معينة من السكان (كالفضاء العمومي لدى النخب المتعلمة في القرن الثامن عشر أو كالاتحادات لدى العمال في القرن التاسع عشر) أو تطلقها نخب في المجتمع على نحو يُجنِّد لها قاعدة تتسع أكثر فأكثر (كالتنظيم اليعقوبي لـ«أقسام» باريس على سبيل المثال). وفي المقابل فإن من شأن منظومة من الممارسات في مسار تطورها وتشبعها التدريجيين أن تُغيِّر معناها في نظر الناس على نحو متدرّج، فتساعد على إنشاء متخيّل اجتماعي جديد («الاقتصاد»). وقد أعقب ذلك كله تحوّل عميق للمتخيّل الاجتماعي في المجتمعات الغربية، ولاحقًا في العالم الذي نعيش فيه.

3 - الاقتصاد بوصفه واقعًا موضوعيًا

توجد في الحقيقة ثلاثة أشكال رئيسة للفهم الاجتماعي للذات، وهي أشكال حاسمة بالنسبة للحداثة، ويمثل كل منها تغلغلًا أو تحويلًا للمتخيَّل الاجتماعي بحسب نظرية غروتيوس-لوك حول النظام الأخلاقي. وهي على التوالي: (1) «الاقتصاد»، و(2) الفضاء العمومي، و(3) ممارسات الحكم الذاتي الديمقراطي ونظرياته.

(1) كان الاقتصاد مرتبطًا بشكل واضح بفهم الذات في الحضارة «المتمدنة» كما قامت في المجتمع التجاري. لكننا نستطيع العثور على جذور هذا الفهم قبل المجتمع التجاري، وذلك في فكرة غروتيوس-لوك عن النظام نفسه.

لقد ذكرت أعلاه أن هذا المفهوم الجديد عن النظام أحدث تغيرًا في فهم الكوسموس الذي كان يُنظَر إليه بوصفه من منتجات العناية الإلهية. ولدينا هنا في الحقيقة واحدٌ من أبكر الأمثلة على النموذج الجديد للنظام، وهو يتحرَّك متجاوزًا ميدانه الأصلي، ويُعيد تشكيل صورة حكم العناية الإلهية.

إن التصوُّر القائل إن الله يحكم العالم تبعًا لخطةٍ حميدة مفهومٌ قديم العهد، بل إنه سابق على المسيحية وله جذوره في اليهودية وفي الرواقية أيضًا. أما الجديد فيتمثل في طريقة فهم هذه الخطة الخيِّرة. وهذا ما نعثر عليه في المحاجات المختلفة حول تصميم العالم ووجود الله الخالق الخيِّر. وهذه هي تصورات قديمة أيضًا. لكنها كانت تصر في ما مضى على التصميم الرائع للإطار الكليّ الذي جُعل فيه عالمُنا (النجوم والكواكب...

إلخ)، ثم على التصميم الدقيق والمثير للإعجاب الذي صُمِّمَت عليه المخلوقات، بما فيها نحن أنفسنا، حيث تُلائمُ الأعضاءُ وظائفها تمام الملاءمة، وكذلك على الطريقة العامة التي استدامت بها الحياة بفعل سيرورات الطبيعة نفسها.

ما من شك بأن هذه التصوّرات لا تزال قائمة. لكن ما يُضاف إليها في القرن الثامن عشر هو الإعجاب بالطريقة التي صُمِّمَت وفقها الحياة البشرية بحيث تنتج منفعة متبادلة. ينصب التركيز في بعض الأحيان على فعل الخير المتبادل، لكن هذا التصميم الموفق غالبًا ما يُحدد بوجود ما قد نسميه عوامل «اليد الخفيّة»، وأعني بذلك الأفعال والمواقف التي «بُرمجنا» لها، وتكون لها دائمًا نتائج نافعة لها أثرها على السعادة العامة، حتى إن لم يكن ذلك جزءًا مما هو مقصود بالفعل، أو مما هو راسخ في الموقف الكامن خلف الفعل. لقد قدَّم لنا آدم سميث Adam Smith في كتابة ثروة الأمم أكثر هذه الآليات شهرة، حيث يُفضي بحثنا عن ازدهارنا الشخصي إلى الازدهار العام. لكن ثمَّة أمثلة أخرى نستطيع استخلاصها من كتابه نظرية المشاعر الأخلاقية، حيث يذهب إلى أن الطبيعة جعلتنا شديدي الإعجاب بالثروة والحظوة، لأن النظام الاجتماعي يتمتع بأمنيات أكبر إذا ما استقر على احترام الفوارق الظاهرة المرئية بدلًا من خصال الفضيلة والحكمة التي هي أقل إثارة للانتباه[1].

يتعلق النظام هنا بنظام ميكانيكي محكم الانتظام، تلعب فيه السببية الفعالة دورًا مهمًا. وهو يختلف في هذا عن التصورات القديمة للنظام حيث يأتي التناغم من التوافق بين الصور أو المُثل كما تتجلى في مستويات مختلفة من الوجود أو في مراتب مختلفة في المجتمع. والأمر المهم في التصور الجديد هو أن مقاصدنا تتشابك مهما كانت متباعدة في الإدراك الواعي لدى كل منا، وهي تُدخلنا في تبادل للمنافع. فنحن نُعجب بالأغنياء وأصحاب النَسَب الحسن، وندعمهم أيضًا، وفي المقابل ننعم بالنظام المستقر الذي يكون الازدهار مستحيلًا من دونه. فالتصميم الإلهي تصميم قائم على تقاطع الأسباب وتداخلها، وليس على المعاني المتناغمة.

بعبارة أخرى، إن البشر منخرطون في تبادل للخدمات. ويبدو أن النموذج الأساسي هو ما أصبحنا نطلق عليه اسم الاقتصاد.

(1) Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century (Bristol, England: Thoemmes, 1997), vol. 2, p.72.*

يتضح هذا الفهم الجديد للعناية الإلهية في صياغة لوك لنظريةَ القانون الطبيعي في رسالته الثانية (من رسالتين في الحكم المدني). ولنا أن نتبين هنا حجم الأهمية التي يحظى بها البعد الاقتصادي في المفهوم الجديد للنظام. ويتجلى ذلك في ناحيتين: الأمن والازدهار الاقتصادي هما الهدفان الأساسيان للمجتمع المنظم. ولما كانت النظرية تشدد بشكل كامل على نوع من التبادل المفيد، فإننا نحسب أن المجتمع السياسي نفسه أصبح يُنظر إليه من خلال استعارة شبه اقتصادية.

وعندئذ، فإن شخصًا في أهمية لويس الرابع عشر يُقرّ، في نصيحته لابنه البكر، شيئًا يُشبه هذه النظرة التي تكرّس هذه النزعة التبادلية: «إن هذه الظروف المختلفة التي تؤلّف العالم لمتحدةٌ في ما بينها فقط عن طريق الواجبات المتبادلة. وليس الاحترام والإجلال اللذان نلقاهما من رعايانا لقاء عطيَّةٍ مجانية، بل لقاء ما ينتظرونه منا من حماية وعدل»[1].

يسلط هذا، بالمناسبة، الضوء من جديد على (ما اتضح أنه) مرحلة انتقالية مهمة في «المسيرة الطويلة» لنظام المنفعة المتبادلة وصولًا إلى متخيلنا الاجتماعي. واعتُبر هذا النموذج منافسًا للنظام القائم على التنظيم والتراتبية. فما اقترحه لويس الرابع عشر وآخرون في زمانه يمكن اعتباره نوعًا من التوفيق بين الجديد والقديم. فما هو جديد هنا هو التبادل الضروري والمثمر للخدمات بوصفه مبررًا لاختلاف الوظائف بين الحاكم والمحكوم. لكن ما يجري تبريره هنا يظل مجتمعًا تراتبيًا، ويظل قبل كل شيء أكثر ضُروب العلاقة التراتبية حدة: علاقة المُلك المطلق بالرعية. ويتم تبرير هذه العلاقة، أكثر فأكثر، من خلال الضرورة الوظيفية. لكن الصور الرئيسة لا تزال تعكس شيئًا من التفوُّق الجوهري، أو شيئًا من التراتبية الأنطولوجية. ولما كان المَلك فوق الجميع، فهو قادر على الإحاطة بالمجتمع ككل وعلى استدامة كل شيء. فهو مثل الشمس، بحسب الصورة المفضلة لدى لويس الرابع عشر[2].

لنا أن نعتبر هذا بمنزلة حلّ «باروكي»[3]، على أنَّ مثاله الأكثر ذيوعًا في فرساي يُفهم

(1) Naneri Keohane: «*Mémoires*, p. 63» in Naneri Keohane, *Philoshy and the State in France* (Princeton: Princeton University Press, 1980), p. 248.

(2) المصدر نفسه، ص 249ـ251.

(3) بطبيعة الحال، فإن أطروحة معقدة كبرى كامنة خلف هذه الإشارة التوضيحية. والفكرة الأساسية هنا هي أن الثقافة الباروكية نوع من التوليف الذي يجمع الفهم الحديث للفعالية باعتبارها شعرية وباطنية، تنشئ الأنظمة في العالم، والتمثل القديم للعالم باعتباره كوسموسًا تتشكل وفق الصورة أو المثال. وبنظرة إلى الخلف، نجد أننا ميالون إلى رؤية ■

وفق تعابير كلاسيكية. وقد ساد هذا التوفيق ردحًا من الزمن في معظم أنحاء أوروبا، معززًا الأنظمة القائمة بما لها من عظيم البهاء والطقوس ومتخيّلات التكامل التراتبي، ولكن على أساس تبرير مستمد أكثر فأكثر إلى النظام الحديث. ويتنزل دفاع بوسياي على حكم لويس الرابع عشر المطلق ضمن هذا السجلّ ذاته.

لكن أمكن للاقتصاد أن يصبح أكثر من استعارة حيث أصبح يُنظر إليه، أكثر فأكثر، بوصفه غاية المجتمع الغالبة. وفي زمن نصيحة لويس الرابع عشر لابنه، طرح مونكريتيان Montchrétien نظرية للدولة تعتبرها، من حيث المبدأ، سلطة منظّمة تستطيع أن تجعل الاقتصاد يزدهر (وبالمناسبة، يبدو أن هذا الرجل هو أول من ابتدع مصطلح «الاقتصاد السياسي»). يعمل التجّار حُبًا بالكسب، لكن سياسة الحاكم الرشيدة (يد مرئية جدًا في هذه الحالة) يمكن أن توجّه هذا الحبّ صوب الخير المشترك[1].

يعكس هذا التحوُّل الثاني السمة الثانية (2) للنظام الحديث الذي عرضته أعلاه: تعطي المنفعة المتبادلة التي يُراد لكل منا أن يمنحها للآخر مكانة حاسمة لضمان الحياة وأسبابها. ولا يُعتبر هذا التحوُّل معزولًا ضمن النظريات المعنية بالعناية الإلهية، بل إنه يتنزل ضمن توجُّه رئيس في ذلك العصر.

غالبًا ما يُفهم هذا التوجه وفقًا للتفسيرات المادية القياسية التي عرّجت عليها في

= التوليف باعتباره غير ثابت، وباعتباره محكومًا بأن يجري تجاوزه، كما حدث في الحقيقة. لكن، ومهما تكن حقيقة ذلك، فإننا نستطيع أن نرى في الثقافة الباروكية نوعًا من التوتر المكوِّن بين النظام الموجود بالفعل والتراتبي أيضًا، والفعاليات التي تواصله وتكمله من خلال فعلها البنائي، فتميل إلى فهم أنفسها باعتبارها تقوم بالفعل انطلاقًا من ذواتها، وبالتالي باعتبارها قائمة خارج التراتب، وإذن متساوية. ومن هنا تأتي الصياغات الهجينة كتلك التي رأيناها لدى لويس الرابع عشر. لقد تعلّمت الكثير من الوصف شديد الأهمية للفن الباروكي في كتاب دوبري (*Passage to Modernity* pp. 237–248) حيث يُعتبر عصر الباروك «آخر توليف شامل» بين الفعالية البشرية والعالم الذي تنخرط فيه، حيث يمكن للمعنى الذي تولده هذه الفعالية أن يرتبط بالمعاني التي نكتشفها في العالم. لكنه توليف مشحون بالتوترات والصراعات. لا تركز الكنائس الباروكية هذا التوتر على الكوسموس بوصفه نظامًا ثابتًا، بل على الله حيث يُعبّر الكوسموس عن قدرته وخيريته، لكن الفعالية البشرية هي التي تحمل هذه القدرة «فتخلق التوتر الحديث بين المقدّس والنظام البشري منظورًا إليهما كمركزين منفصلين للقدرة» (226). ويذهب دوبري إلى أن الثقافة الباروكية موحّدة البرؤية روحية شاملة [...] يقف في مركزها الشخص الواثق في قدرته على إعطاء العالم الوليد شكلًا وبنية. لكن ذلك المركز - وهنا تكمن أهميته الدينية - يظل مرتبطا ارتباطا شاقوليًا بالمصدر المتعالي الذي يستمد الخالق البشري قدرته منه عن طريق سلسلة نازلة من الكيانات الوسيطة. وهذا المركز المزدوج - البشري والإلهي - يُميز صورة العالم الباروكي عن الصورة الشاقولية التي سادت في العصور الوسطى حيث ينحدر الواقع من نقطة متعالية وحيدة، وكذلك من نقطة أفقية على نحو غير إشكالي في الحداثة اللاحقة، وهو ما ظهرت أولى ملامحه في عصر النهضة. ويحمل التوتر القائم بين المركزين إلى عصر الباروك طبيعة ديناميكية قلقة ومعقدة» (237).

(1) Keohane, *Philosophy and the state in France*, pp. 164–167.

الفصل الثالث، ومن أمثلتها التفسير الماركسي القديم الذي يقول بأنَّ طبقات رجال الأعمال، والتجار، والصناعيين في وقت لاحق، ظلت تزداد عددًا وتكتسب مزيدًا من القوة بشكل لافت. وهذا التفسير، يحتاج هو في حد ذاته، إلى أن يكتمل من خلال الإشارة إلى المتطلبات المتغيّرة لسلطة الدولة. فقد بدأت تظهر، على نحو متزايد، نخب حاكمة ترى في زيادة الإنتاج والتبادل الملائم شرطين رئيسين للقوة السياسية والعسكرية. وتوضح تجربتا هولندا وإنكلترا ذلك. وبطبيعة الحال، ما أن تبدأ بعض الأمم في التطوّر الاقتصادي حتى يكون المنافسون مرغمين على اتّباع المسار نفسه أو التردي إلى حالة التبعية. وبفضل ذلك تعزّز وضع طبقات التجار إضافة إلى مساهمة تنامي عددها وثروتها في ذلك.

وبقدر ما كانت هذه العوامل مهمة، إلا أنها لا تكفي وحدها لتفسير هذا التحوُّل بشكل كامل للأسباب التي أتيت على ذكرها بعمق آنفًا. فالأمر يتعلق بتغيّرات على مستويات عدة، وليس على المستوى الاقتصادي وحده، بل على المستويين السياسي والروحي كذلك. وأعتقد أن فيبر على حق، رغم أن تفاصيل كثيرة من نظريته تفتقد للمتانة.

يحظى الأشخاص العاملون الذين يمارسون مهنة ثابتة بأهمية أولية، لأنهم بذلك يضعون أنفسهم في «مسارات سوية» بحسب التعبير الطهراني (البيوريتاني). ولما أصبحت الحياة المنظمة مطلبًا، لا للنخبة العسكرية أو الروحية/ الثقافية فحسب، بل لعموم الناس العاديين أيضًا، فإنه يتعيّن عليهم أن يتقنوا أعمالهم وكل ما يتعيّن عليهم عمله في الحياة بكل جدية، أي العمل في مهنة مُنتجة. فمن مقتضيات المجتمع المنظم حقًا أن نأخذ هذه المهن الاقتصادية على محمل الجد وأن ننظمها. وفي ذلك يكمن الأساس «السياسي».

لكن كان ثمّة سبب روحي ضاغط، في المسيحية التي شملها الإصلاح وفي أوساط الكاثوليك على نحو متزايد أيضًا، من أجل الأخذ بهذا المتطلب الذي يُشير إليه فيبر. وإذا عبَّرنا عن الأمر بصيغة من المسيحية شملها الإصلاح نقول: إذا كنا سنرفض الفكرة الكاثوليكية القائلة إن ثمة مسارات أسمى في الحياة، كالتبتل أو حياة الأديرة مثلًا، وذلك طبقًا لخطط الكمال، وإذا ما زعم المرء أن على المسيحيين جميعًا أن يكونوا مسيحيين مئة بالمئة، وأن المرء يستطيع أن يكون كذلك من خلال مهن كثيرة أو مسارات حياة كثيرة، فإن عليه أن يزعم أيضًا أن الحياة العادية التي لا يستطيع أغلب الناس اجتنابها، أي حياة الأسرة

والإنتاج والعمل والجنس، حياة تستحق التبجيل مثلما تستحقه أي حياة أخرى. بل تستحق التبجيل أكثر مما يستحقه التبتل في الأديرة، لأن حياة التبتل تلك قائمة على الزعم الباطل والمغرور بأن أصحابها قد وجدوا طريقًا أسمى.

ذلك هو أساس إكساب الحياة العادية صفة القداسة. وأعتقد أن له أثرًا تكوينيًا هائلًا على الحضارة الغربية، إثر تجاوز المسار الديني الأصلي، فطال جملة من الأشكال العلمانية أيضًا. لهذا الأساس وجهان: فهو يحضّ على الحياة العادية باعتبارها موطنًا لأرفع أشكال الحياة المسيحية، وهو يحمل أيضًا توجهًا معاديًا للنخبة: لأنه يخفض أنماط الوجود التي يُزعم أنها أرفع من سواها، سواء في الكنيسة (مهام الكهنوت) أو في العالم (الأخلاقيات المنبثقة عن الأقدمين التي تضع التأمل في مكانة أسمى من الوجود المنتج). لقد أزيح الأقوياء عن عليائهم، وأُعليَ من شأن الضعفاء المعدمين.

كان لهذين الوجهين دور تكويني في تطور الحضارة الحديثة. فالتشديد على الحياة العادية جزء من خلفية المكانة المركزية التي حظي بها الاقتصاد في حياتنا، إضافة أيضًا إلى الأهمية القصوى التي نعلقها على الحياة الأسرية أو على «علاقتنا». أمّا الموقف المضاد للنخبة فيشكّل أساس الأهمية الأساسية للمساواة في حياتنا الاجتماعية والسياسية[1].

تساهم كل هذه العوامل، مادية وروحية، في تفسير الصعود التدريجي للاقتصاد حتى بلغ مكانته المركزية، وهو ما يشهد عليه القرن الثامن بشكل واضح. وقد ظهر عامل آخر في ذلك الوقت، وقد يكون مجرد امتداد للعامل «السياسي» الذي أشرت إليه أعلاه، ويتمثل في تنامي الاعتراف بصدقية الفكرة القائلة إن التجارة والنشاط الاقتصادي هما السبيل إلى السلم والوجود المنظم. وبذلك أصبحت «التجارة الناعمة» نقيضًا للنزعة التدميرية الوحشية المتأصلة في البحث الأرستقراطي عن المجد العسكري. وكلما ازداد التفات المجتمع إلى التجارة، ازداد «تمدنًا»، وتميّز في فنون السلم. لقد أصبح الدافع إلى كسب المال «هوى هادئًا». وكلما استولى هذا الدافع على المجتمع، ساعد في ضبط الأهواء العنيفة وكبتها. وبعبارة أخرى إن كسب المال أصبح يخدم مصالحنا، وإن المصالح تستطيع أن تراقب الأهواء وأن تضبطها[2]. حتى أن كانط ذهب إلى الاعتقاد بأن الأمم

(1) لقد ناقشت هذا الأمر بشكل مستفيض في:
Charles Taylor, *Sources of the Self*, chap.13.

(2) Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press,1977)
أنا مدين بشكل كبير للمناقشة الواردة في هذا الكتاب المهمّ جدًا.

يقلُّ لُجوؤها إلى الحرب عندما تصبح جمهورية، لأنها تصبح أكثر تأثرًا بسلطة دافعي الضرائب العاديين الذين تحركهم مصالحهم الاقتصادية.

تُشكّل فكرة النظام الطبيعي التي أصبحت متمركزةً حول الاقتصاد أساس العقائد التي تقول بتناغم المصالح. بل إن هذا التصوُّر الجديد للنظام الطبيعي سُحب على الكون أيضًا، بما أنه يعكس رؤية القرن الثامن عشر للنظام الكوني، ليس باعتباره تراتبية من الصور المتحققة، بل باعتباره سلسلة من الكائنات غاياتها متشابكة. والأشياء تلتحم معًا بحيث يساعد أحدها الآخر في استمراره وازدهاره. إنها تشكل الاقتصاد المثالي.

أُنظر إلى النبات يموت فتستمر الحياة،
أُنظر إلى الحياة تتحلل ليحيا النبات من جديد:
كل أشكالٍ تزول ترفد أشكالًا أخرى،
(وبدورنا نلتقط نفحة الحياة ثم نموت)
مثل فقاعات تولد على سطح البحر الأم،
تعلو، ثم تهلك، وإلى البحر تعود.
لا شيء غريبًا: الأجزاء تتَّصل بالكل؛
روح واحدة تمتد في كل مكان وتحفظ الجميع
تربط بين الكائنات جميعًا، عظيمها ووضيعها؛
الوحش يغيث الإنسان، والإنسان يغيث الوحش،
الكل يُخدَم، والكل يخدُم: لا شيء منعزلًا؛
تمتد السلسلة، ولا يعرف أحدٌ أين تنتهي
.....
الله موجود في طبيعة كل كائن
يمنحه البركة الحقة ويرسم حدوده السليمة؛
لكنه، ما دام قد شكّل كلًا، فالكلّ مبارك،
على الحاجات المشتركة تقوم السعادة المشتركة:

وعلى هذا النحو يجري نظام أبدي منذ البدء،

يتصل الكائن بالكائن، والإنسان بالإنسان.

ومن ثم يخلص الشاعر بوب بكل فخر إلى أن «حب الذات الحقيقي وحب المجتمع سيّان»[1].

هكذا، قد يتمثل أول تحوُّل عظيم أحدثته هذه الفكرة الجديدة عن النظام، في النظرية وفي المتخيَّل الاجتماعي على حد سواء، في أننا أصبحنا نرى مجتمعنا بمنزلة «اقتصاد»، أي منظومة متداخلة من نشاطات الإنتاج والتبادل والاستهلاك، وهو ما يشكل نظامًا له قوانينه وديناميكيته الخاصة. وبدلًا من كونه مجرد إدارة، يقوم بها من هُم في السلطة، للموارد التي نحتاجها كجماعة في بيوتنا أو في الدولة، أصبح «الاقتصاد» الآن يحدد طريقة ارتباطنا في ما بيننا، ومجالًا لتعايش يمكن أن يكون مكتفيًا بذاته من حيث المبدأ، ما لم يكن عُرضة لخطر الفوضى والصراع. وتصوُّر الاقتصاد كنظام هو بمنزلة إنجاز لنظرية القرن الثامن عشر، مع الفيزيوقراطيين وآدم سميث، لكن التوصل إلى أن التعاون والتبادل الاقتصاديين هما أكثر غايات المجتمع وبرامج عمله أهمية يمثل تحولًا في متخيلنا الاجتماعي بدأ في تلك الحقبة ولا يزال مستمرًا إلى يومنا هذا. ومنذ ذلك الحين، لم يعد المجتمع المنظم مساويًا للسياسة، وأصبح يُنظر إلى أبعاد أخرى للوجود الاجتماعي باعتبارها تمتلك أشكالها الذاتية وتكاملها الذاتي. وانعكس ذلك في التحوُّل الذي عرفه معنى مصطلح «المجتمع المدني» في تلك الحقبة.

ذلك هو الشكل الأول من الأشكال الثلاثة للمتخيَّل الاجتماعي التي عُنيت بتحليلها. لكن، قبل الانتقال إلى الشكل الثاني، أريد أن أذكر سمة عامة طبعت فهمنا الحديث لذاتنا، وهذه السمة تطفو على السطح حالما نقيم التضاد بين الاقتصاد والشكلين الآخرين. وكلا الشكلين ـ أعني الفضاء العمومي وسيادة «الشعب» ـ يتخيلاننا على أننا فعاليات جمعية. وهذه الأنماط الجديدة من الفعالية الجمعية هي من بين أبرز سمات الحداثة الغربية وما بعدها: فنحن نفهم أنفسنا، بقطع النظر عن أيّ اعتبار، كذوات تعيش في عصر ديمقراطي.

بيد أن اعتبار الحياة الاقتصادية، كما لو كانت يدًا خفية، يبقى أمرًا مختلفًا تمامًا. فلا وجود لفاعل جمعي هنا، وهذا الاعتبار ينتهي إلى إنكار ذلك أصلًا. كلهم هناك فاعلون،

(1) Alexander Pope, *Essay on Man* ([n.p]: [n.pb], [n. d.]), part. 3, pp. 9-26, 109-114; part 4, p. 396.

أفراد يتصرَّفون بحسب تصوراتهم، لكن النتيجة الشاملة تحدث من خلف ظهورهم جميعًا. ولها شكل معيَّن يمكن التنبؤ به، لأن ثمة قوانين معينة تحكم طريقة تتالي أفعالهم الفردية في مجملها.

يضفي هذا التوصيف طابعًا موضوعيًا على الوقائع الاجتماعية ويتعامل معها كبقية الأحداث الطبيعية، باعتبارها تخضع للقوانين ذاتها. لكن هذه النظرة التي تُضفي الطابع الموضوعي على الحياة الاجتماعية هي مجرد جزء من التصور الحديث، جزءٌ منبثق من النظام الأخلاقي الحديث، وذلك كأنماط جديدة لتخيّل الفعالية الاجتماعية. والأمران مترابطان معًا مثل ارتباط جزأين من رزمة واحدة. فبمجرد أن نكف عن التعامل مع فكرة النظام الاجتماعي بوصفه مثلًا متحققة في الواقع، بالمعنى الأفلاطوني، ونتعامل معه بوصفه صورًا تفرضها الفعالية البشرية على الواقع الخامل، عندئذ نحتاج إلى صور لهذا الواقع الخامل وللعلاقات السببية التي تهيكله، مثلما نحتاج إلى نماذج لفعلنا الجمعي في هذا الواقع. فالمهندس يحتاج إلى معرفة قوانين المجال الذي يعمل فيه بقدر حاجته للتخطيط الذي يعمل على تنفيله، ذلك أن هذا الأخير (التخطيط) لا يمكن التعرُّف إليه من دون التعرف على الأول.

هكذا، يشهد هذا العصر أيضًا بدايات تشكل نوع جديد من إضفاء الموضوعية على العلوم الاجتماعية، وذلك ابتداءً من المسح الذي أجراه وليام بيتي William Petty في إيرلندا أواسط القرن السابع عشر، وتجميع الحقائق والإحصائيات عن الثروة والإنتاج والسكان حتى تكون أساسًا للسياسة. ومثلت الصور التي تضفي للطابع الموضوعي على الواقع الاجتماعي سمةً بارزة من سمات الحداثة الغربية شأنها شأن إنشاء فعاليات جمعية واسعة النطاق[1]. فالوعي الحديث للمجتمع ثنائي البؤرة على نحو لا فكاك منه.

من أجل فهم أفضل لهذا التحوُّل في طبيعة العلم، علينا أن ننظر إليه من الجهة الأخرى لهذا الانقسام. فطالما أن المجتمع كان يُفهم في ضوء شيء يُشبه الغائية بالمعنى الأفلاطوني أو الأرسطي، فإن هذه النظرة ثنائية البؤرة كانت مستحيلة. وإذ أتحدث عن الغائية، فإنني لا أود إثارة أي عقائد ميتافيزيقية من العيار الثقيل. إنني أتحدث عن فهم واسع الانتشار

(1) انظر
Mary Poovey, *A History of the Modern Fact* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), chap. 3.

للمجتمع من حيث هو ذو «نظام سويّ»، نظام يسعى إلى أن يتكرَّس مع مرور الزمن، لكنه يمكن أن يتعرَّض للخطر بفعل بعض التطورات التي يمكن، إن تجاوزت مستوى معينًا، أن تدفعه إلى الانزلاق إلى الدمار أو الصراع المدني أو الفقدان الكامل لصورته القويمة. ويمكننا أن ننظر إلى هذا الفهم كفهم للمجتمع مماثل تمامًا لفهمنا لذواتنا بوصفنا كائنات حية عضوية عن طريق المفاهيم الأساسية الرئيسة عن الصحة والمرض.

لقد كان لمكيافيلي نفسه فهم من هذا القبيل عندما يتعلق الأمر بأشكال الحكم الجمهوري. وهناك توازن متوتر بين «العظماء» والشعب لا بد من المحافظة عليه إذا كان لهذه الأشكال أن تستمر. وتجري المحافظة على هذا التوازن في الكيانات السياسية المعافاة من خلال اللعب أو التنافس والرقابة المتبادلة بين الأنظمة. لكن ثمَّة تطورات معيَّنة يمكن أن تضع كل تقدّم في مواجهة الخطر، من قبيل إسراف المواطنين في الاهتمام بثرواتهم وممتلكاتهم الخاصة، إلا أن ذلك يعتبر هذا «فسادًا»، وما لم يُعالج هذا الفساد في حينه، وبجدية، فإنه قد يقضي على الحرية الجمهورية. هنا ثمَّة إسناد سببي: الثروة تقوِّض الحرية. لكن مصطلح «فساد»، بما له من وقع معياري قوي، يُبيِّن أن فهم المجتمع يتنظم حول مفهوم للشكل السويّ.

لمّا كان الفكر الاجتماعي منظمًا على هذا النحو، فإن النظرة ثنائية البؤرة لا تستطيع أن تترسَّخ. فلا يُفهم الواقع باعتباره خاملًا، بل باعتباره متشكلًا وفق صورة سويّة يصمد ضمن حدود معيَّنة من خلال اتخاذ مسافة عن صورته المناسبة، حدود يحدث بعدها انزلاقٌ إلى الخراب، مثلما يحدث في جسد بشري معافى. ويُنظر إلى الفعل الجمعي الناجح باعتباره يحدث ضمن ميدان متشكّل وفق هذه الصورة، بل إنَّ هذه الصورة هي شرطها. وما أن نفقده، حتى يتفكّك الفعل الجمعي إلى أغراض متناحرة فاسدة بين أفراد أنانيين لا تعنيهم إلا مصلحتهم. لا وجود لواقع خامل، ولا لفعل من الخارج يفرض صورة معينة على هذا الواقع.

قد يتبادر إلى الذهن أن مفهوم آدم سميث عن اليد الخفية يُحدد نظامًا «سويًا» جديدًا: نظامٌ من الاغتناء المتبادل. ولعلّه يمكن التعامل مع هذا المفهوم بهذه الطريقة من بعض النواحي، وهذا ما يقوله كثير من دعاة السوق الليبراليين الجدد في زماننا هذا. لكنه ليس نظامًا للفعل الجمعي، لأن السوق نفيٌ للفعل الجمعي. حتى يعمل نظام السوق على نحو سليم، فإنه يتطلب ضروبًا معينة من التدخّل (حفظ النظام، إنفاذ العقود وتحديد

الأوزان والمقاييس... إلخ)، و(يُشدِّد عليها بشكل متكرّر) وضروريًا من عدم التدخل أيضًا (فلتتركنا الحكومة وشأننا). لكن ما هو لافتٌ للنظر كثيرًا في ما يخص اليد الخفيّة التي يقول بها آدم سميث، من وجهة نظر العلم القديم، هو أنها نظام تلقائي يظهر عندما يعمّ الفساد، أي في أوساط الفاعلين الأنانيين الذين لا تعنيهم إلا مصلحتهم. وهو ليس اكتشافًا يخص الشروط المعيارية للفعل الجمعي السليم، على غرار الصلة التي أقامها مكيافيلي بين الثروة والفساد.

في علم يهتمّ بهذه الشروط، ليس ثمة مجال لفعل غير مؤطّر بواقع مؤسس معياريًا، ولا لدراسة للميدان الاجتماعي الخامل المحايد معياريًا. وليس لأي مكون من مكونيّ النظرة الحديثة ثنائية البؤرة أي موضع هنا.

إن هذا التحوُّل في طبيعة العلم على علاقة أيضًا بالتغيّر الذي أشرت إليه في عدة فقرات سابقة. فبالنسبة للمحدثين، لم يعد المجتمع المنظم مساويًا لنظام الحكم. فما أن نكتشف أن العمليات المجرّدة مما هو شخصي تتمّ وراء ظهور الفاعلين حتى نتبين وجوهًا أخرى للمجتمع تُظهر نوعًا من الانتظامية الشبيهة بالقانون. والاقتصاد الذي تقوده اليد الخفية واحدٌ من هذه الوجوه. وستتحدَّد في وقت لاحق وجوه أخرى للحياة الاجتماعية أو للثقافة أو للديموغرافيا من أجل إخضاعها للمعالجة العلمية. وستكون هناك أكثر من طريقة يمكن بموجبها اعتبار أن ذلك الجسم نفسه من الكائنات البشرية التي تتفاعل بشكل منتظم يشكل كيانًا واحدًا، أي مجتمعًا. ولنا أن نتحدث عن ذلك الجسم باعتباره «اقتصادًا» أو «دولة» أو «مجتمعًا مدنيًا» (أصبح يتحدد الآن بأوجهه غير السياسية)، أو مجرد «مجتمع» أو «ثقافة». لقد تمَّ فك الارتباط بين «المجتمع» و«السياسة». وتحرر مفهوم المجتمع حتى أصبح قائمًا بذاته من خلال عدد من التطبيقات المختلفة.

قامت هذه الثورة العلمية في كثير منها على رفض نمط التفكير المعياري الغائي. كما كان هذا الرفض جزءًا مركزيًا من التفكير الأخلاقي الذي انبثق من فكرة النظام الحديثة، تلك الفكرة التي تجد تعبيرًا عنها في معادلة لوك ومن تأثر به المناهضة للأرسطية. وبطبيعة الحال، فإن رفض الغائية كان يحركه موقف شهير مؤيد للعلم الميكانيكي الجديد؛ لكنه كان مدفوعًا أيضًا بالنظرية الأخلاقية الناشئة حديثًا. فما ميَّز نظرية القانون الطبيعي الذرية الجديدة عن سابقتها، كما صاغها توما الأكويني مثلًا، هو انفصالها التام عن المنظومة الأرسطية التي كانت مركزية لدى الأكويني: لم تُستنتج الأشكال السياسية السليمة من غاية

لها فاعليتها في المجتمع البشري. فما يُبرر القانون هو أنه جاء بأمر الله (لوك) أو أن له معنى منطقيًا، بالنظر إلى الطبيعة المنطقية والاجتماعية للبشر (غروتيوس)، أو أنه (وهذا ما حصل في وقت لاحق) يؤمّن الطريق أمام تناغم المصالح[1].

لا تخلو النظرة الحديثة ثنائية البؤرة من توتراتها الخاصة. وقد ذكرت أن الحرية، بوصفها خيرًا أساسيًا، تحظى بأهمية كبيرة جدًا في النظام الأخلاقي الحديث: فهي واحدة من الخصائص الأساسية للبشر الذين يتوافقون حول المجتمع ويكوّنونه، وهي منقوشة في وضعهم باعتبارهم صانعين يبنون عالمهم الاجتماعي الخاص، لا باعتبارهم مولودين في عالم اجتماعي يمتلك شكله «العادي» أصلًا. والواقع أن من بين أسباب الرفض العنيف للغائية الأرسطية هو أنها تحدّ من حريتنا في تقرير حياتنا وبناء مجتمعاتنا.

لكن قد ينشأ صراع بين النظرتين، لهذا السبب ذاته. فما يقع بالنسبة إلى إحدى المدرستين في ميدان النظرة الموضوعية إلى الواقع الذي لا يمكن تجنبه يُمكن أن تعتبره المدرسة الأخرى انتقاصًا لقدرة الإنسان على تصميم عالمه أمام «موضوعية» زائفة. والأهمية ذاتها التي تحظى بها الحرية لا بدّ أن تبرز هذا النوع من التحدي. كان هذا الصنف من النقد مركزيًا في أعمال روسو، وكذلك في أعمال مَن جاء بعده: فيخته وهيغل وماركس. وغني عن التأكيد على أهيمتهم في حضارتنا، فقد تواتر الطموح إلى تحويل ما هو «في ذاته» إلى شيء يفترض أنه «لذاته»، إذا ما استخدمنا المصطلحات الهيغلية-الماركسية. وهذا ما نلاحظه في المحاولة الدائمة الرامية إلى تحويل ما يكون في البدء فئات اجتماعية موضوعية فحسب كـ«المعوقين»، أو «المستفيدين من الرعاية الاجتماعية»، مثلًا، إلى فعاليات جمعيّة من خلال حركات تعبوية.

لكن، كان ثمّة تقليد إنساني مدني سابق على ما كتبه هؤلاء الفلاسفة وكان له أثره في أعمالهم، ألا وهو أخلاقيات الحكم الذاتي الجمهوري. وهنا نصل إلى توتر لا ينفصل عن النظام الأخلاقي الحديث ذاته. وعلى الرغم من تطوره وترسخه في متخيلاتنا الاجتماعية الحديثة، فإنه أيقظ إحساسًا بالشك والقلق. ورأينا أن ترسخه كان على صلة بالفهم الذاتي للمجتمع الحديث باعتباره مجتمعًا تجاريًا، وأن التحوُّل إلى المرحلة التجارية ساهم في

(1) انظر
J. B. Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University press, 1998), part 1, and Pierre Manent, *La Cité de l'Homme* (Paris: Fayard, 1994), part 1.

تحقيق السلم الأهلي في الدول الحديثة. لقد قضى هذا المجتمع على أسباب الحرب كأسمى نشاط بشري، واستعاض عنها بالإنتاج. فقد ناهض قيم شرف المحارب القديمة، وسوّاها.

وقد أثار هذا مقاومة لم تقتصر على الفئات التي كان لها نصيب في مجريات الأمور في صيغتها القديمة، أي نبلاء السيف. بل شملت أيضًا أناسًا آخرين من مواقع مختلفة من المناهضين لها. ومع مجيء المجتمع التجاري، أصبحت قيم العظمة والبطولة والإخلاص الكامل لقضية ليست نفعية، مهددة بخطر الضمور، لا بل خطر الانقراض من هذا العالم.

من بين أسباب هذا القلق، الخشية من أن يفقد الرجال، ممن يتّبعون أيتوس المجتمع المتمدن، فضائلهم الرجولية ويصيرون «مُخنثين». وقد تواترت هذه الفكرة المهمة في القرن الثامن عشر، وبرز ذلك على مستوى بدئي، في تمرد مشاغبي الطبقة العليا ضد مواضعات التمدن في ذلك العصر، وفي مستوى أعلى قليلًا، أدى ذلك إلى عودة المبارزة في إنكلترا في القرن الثامن عشر[1]. وفي المستوى الأعلى، فقد أدّت هذه المخاوف إلى تشجيع أخلاقيات الإنسانية المتمدنة لتكون منافسًا لمبادئ المجتمع التجاري، أو ربما تعويضًا عن الأخطار - مثل الخَوَر، والفساد، وفقدان الحرية - التي أتى بها الشكل الحديث. ما كان هذا أمرًا هامشيًا، إذ شغل بال معظم المفكرين النافذين في ذلك الزمان، ومنهم آدم سميث[2].

وما زالت هذه التوترات والمخاوف قائمة في صلب الثقافة الحديثة. وقد أدّت، في صيغة أولى، إلى «صياغة» منقحة لفكرة النظام الحديثة؛ لإنقاذ الفضيلة المدنية أو الحرية أو الحكم الذاتي غير المغترب، كما في فلسفتي روسو وماركس. وقد اعتُبرت، في صيغة

---

(1) Philip Carter, *Men and the Emergence of polite Society* (London, 2001), chaps. 3, 4, and Anna Bryson, *From Courtesy to Civility* (Oxford: Oxford University Press, 1988), chap. 7.

(2) الواقع هو أن ما نعتبره ذرى العلم الاجتماعي التنويري، من مونتسكيو إلى فيرغسون، لم يكن وحيد اللون. فلم يستند هؤلاء الكتاب إلى نمط العلم الحديث الموضوعي فحسب، بل إلى الفهم الجمهوري التقليدي أيضًا. ولم يقف آدم سميث عند صياغة اليد الخفية فحسب، بل إنه فكر أيضًا في العواقب السلبية للتقسيم الحاد للعمل في ما يتعلق بالمواطنة والروح القتالية «في جسم الشعب الكبير».
Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon press, 1976), vol. 2, p.787,
أما فيرغسون الذي أنتج واحدة من أهم نظريات المجتمع التجاري وأكثرها تأثيرًا، فقد درس الشروط التي يمكن أن تساعد على تفشي الفساد في هذه المجتمعات انظر
Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, NJ: Transaction Books, 1980), parts 5, 6.

ثانية، كتهديد بالانحلال المتأصل في النظام، لكن أصحاب هذه النظرة لم يكونوا يرغبون البتة في رفض هذا النظام لمجرد التوقّي من مآلاته الخطيرة. ومن بين هؤلاء سميث، وتوكفيل من بعده.

كذلك تحوَّل القلق في ما يخص التعديل، ونهاية البطولة والعظمة، إلى شجب عنيف للنظام الأخلاقي الحديث وكل ما يقف وراءه، كما هو الشأن بالنسبة لنيتشه. لقد فشلت المحاولات التي رمت إلى بناء كياني سياسي حول مفهوم للنظام ينافس هذا المفهوم في قلب الحضارة الحديثة؛ ولقد باءت المحاولات المختلفة من الفاشية والأشكال السلطوية القريبة منها في ذلك. لكن استمرار شعبية نيتشه يُبيِّن أن هذا النقد الهدّام لا يزال كثير من الناس يُطرب له في أيامنا هذه. ولا يزال النظام الحديث، على الرغم من ترسخه، بل ربما بسبب ترسخه هذا، لا يزال يُوقظ الاحساس بالمقاومة بشكل كبير.

4 - الفضاء العمومي

(2) قد يكون البعد الاقتصادي أول أبعاد «المجتمع المدني» الذي تمكّن من تكوين هوية مستقلة عن الكيان السياسي. لكن ما لبث أن لحق به الفضاء العمومي في وقت قصير.

الفضاء العمومي فضاء مشترك يلتقي فيه أفراد المجتمع عبر جملة متنوعة من الوسائط: المطبوعة، والإلكترونية، والمقابلات الشخصية المباشرة أيضًا؛ وذلك لمناقشة مسائل ذات اهتمام مشترك، والتوصل من خلال ذلك إلى تشكيل تفكير مشترك في هذه المسائل. وأقول «فضاءً مشتركًا» بصيغة المفرد، لأنه على الرغم من تعدد الوسائط، وتعدد التبادلات التي تحدث من خلالها، فهي تعتبر في حالة تواصل داخلي من حيث المبدأ. تأخذ المناقشات التي نراها على التلفزيون الآن في اعتبارها ما جاء في الصحف في الصباح، كما أن ما يُقال في الصحف ينطلق من حوارات تمّت على الإذاعة قبل يوم، وهكذا دواليك. وهذا هو السبب الذي يجعلنا نتحدث عادة عن الفضاء العمومي بصيغة المفرد.

الفضاء العمومي سمة مركزية في المجتمع الحديث، إلى حد يستلزم تزويره عندما يُراد قمعه أو التلاعب به. وتشعر المجتمعات الاستبدادية الحديثة أنها مجبرة على مسايرة ذلك. فافتتاحيات الصحف الحزبية، وهي افتتاحيات يُفترض أن تُعبِّر عن رأي كاتبيها، تُقدَّم كي ينظر فيها بقية المواطنين؛ ويجري تنظيم تظاهرات جماهيرية للتعبير

عن غضب أعداد كبيرة من البشر. ويحدث ذلك كله كما لو أن ثمة عملية أصيلة تجري فتشكل تفكيرًا مشتركًا من خلال التبادل، على الرغم من أن النتيجة تكون مضبوطة ضبطًا متأنيًا منذ البداية.

أستند في هذه المناقشة بصفة خاصة إلى كتابين غاية في الأهمية. نُشر الكتاب الأول قبل نحو ثلاثين عامًا، لكنه لم يُترجم إلى الإنكليزية إلا مؤخرًا. وهو كتاب يورغن هابرماس الذي يحمل عنوان التحوُّل البنيوي للفضاء العمومي *The Structural Transformation of the Public Sphere*[1]. ويتناول الكتاب تطوُّر الرأي العام في أوروبا الغربية خلال القرن الثامن عشر. أما الكتاب الثاني فهو كتاب مايكل ورنر Michael Warner، آداب الجمهورية *The Letters of the Republic*[2]، الذي صدر مؤخرًا ويصف ظاهرة مماثلة في المستعمرات البريطانية في أميركا.

توجد في كتاب هابرماس فكرة مركزية تتمثل في ظهور مفهوم جديد للرأي العام في أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر. حيث أصبح يُنظر إلى المطبوعات المتفرقة أو المجموعة الصغيرة أو التبادلات المحلية باعتبارها واحدة من النقاشات الكبرى التي ينشأ عنها «الرأي العام» لمجتمع بأسره. وبلغة أخرى، من المفهوم أن يتصل أشخاص متباعدون يحملون الآراء نفسها عبر نوع من فضاء للنقاش يتمكنون من خلاله من تبادل الآراء في ما بينهم ومن الوصول إلى نقطة نهائية مشتركة.

ما هو هذا الفضاء المشترك؟ إنه شيء غريب نوعًا ما حين نفكر فيه. فمن المفترض أنه لم يسبق للأشخاص المعنيين بالنقاش هنا أن التقوا البتة، لكنهم مرتبطون في فضاء النقاش المشترك عن طريق وسائط، كانت في القرن الثامن عشر، عبارة عن وسائط مطبوعة، حيث كانت الكتب والمنشورات والصحف تُتداول بين جمهور المتعلمين، فتنقل التحليلات والأطروحات والمساجلات وحجاجات وحجاجات مضادة تتبادل الإسناد والدحض في ما بينها. كانت هذه الموضوعات تُقرأ على نطاق واسع وغالبًا ما تُناقَش في لقاءات مباشرة، وفي قاعات الانتظار، والمقاهي، والصالونات، و/ أو في أماكن أكثر «عمومية» (من زاوية

---

(1) Translated by Thomas Burger (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989); German original: *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Neuwied: Luchterhand, 1962).

(2) Michael Warner, *The Letters of the Republic* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990).

نظر السلطة) كالبرلمان مثلًا. وتعتبر وجهة النظرة العامة التي تتمخض عن ذلك كله، إن وجدت، «رأيًا عامًا» بحسب هذا المعنى الجديد.

هذا الفضاء «فضاء عمومي» بالمعنى الذي استخدمه هنا. وتحدثت في الفقرة السابقة عن النتيجة المتوصل إليها «باعتبارها» رأيًا عامًا، ويعكس هذا حقيقة أن الفضاء العمومي لا يمكن أن يوجد إلا إذا تمّ تخيّله بما هو كذلك. وإذا لم ينظر المشاركون إلى المناقشات المتفرقة باعتبارها متصلة ضمن تبادل كبير للرأي، فما من معنى لاعتبار حصيلتها رأيًا عامًا. ولا يعني هذا أن سلطة التخيُّل مطلقة. فثمة شروط موضوعية، منها ما هو داخلي، كأن تحيل المناقشات المحلية المجزّأة على بعضها البعض مثلًا، ومنها ما هو خارجي، بمعنى أنه يجب أن توجد مواد مطبوعة متداولة بين مصادر مستقلة عديدة حتى تصبح أسسًا لما يمكن اعتباره مناقشة مشتركة. وكما يُقال عادة، يعتمد الفضاء العمومي الحديث على «رأسمالية الطباعة» حتى يفعّل. لكن الطباعة في حد ذاتها، بل حتى رأسمالية الطباعة، مثلما بيّن ويرنر، لا تكفيان وحدهما لضمان تفعيل الفضاء العمومي. عليهما أن يتجذرا في السياق الثقافي السليم حيث يمكن أن تنشأ تمثلات مشتركة أساسية[1]. لقد مثّل الفضاء العمومي طفرة في المتخيَّل الاجتماعي. وكانت هذه الطفرة حاسمة في تطوُّر المجتمع الحديث. كما كانت أيضًا خطوة مهمّة في مسيرته الطويلة.

إننا الآن في وضع أفضل نسبيًا لفهم ما يكون الفضاء العمومي، ولماذا اعتبر فتحًا جديدًا في القرن الثامن عشر. إنّه نوع من الفضاء المشترك، كما قلت، ينخرط فيه أناس لم يلتقوا البتة في مناقشة، إلى أن يتوصلوا إلى رأي مشترك. وسأعتمد هنا بعض المصطلحات الجديدة. ففي وسعنا الحديث عن الفضاء المشترك عندما يقوم الناس بفعل مشترك يتمحور حول غرض من الأغراض، كممارسة شعيرة معينة، أو استمتاعًا بمسرحية أو محادثة، أو الاحتفال بحدث عظيم أو أيّ شيء آخر. فمحور اهتمام هؤلاء الناس مشترك، وليس متقاربًا فحسب، لأنه جزء مما يُفهم عامة أنهم يجتمعون حوله على أنه موضوع اهتمام أو غرض مشترك، وليس مجرَّد اهتمام فردي لكل شخص على حدة. بهذا المعنى، فإن «رأي الإنسانية» لا يُشير إلا إلى وحدة تقاربية فحسب، في حين يُشير مصطلح الرأي العام إلى شيء يُفترض أنه تمخض عن سلسلة من الأفعال المشتركة.

(1) المصدر نفسه، الفصل الأول.

ينشأ نوع من الفضاء المشترك، مفهومًا على نحو حدسي، عندما يجتمع الناس لغرض من الأغراض، سواء أكان ذلك على مستوى حميمي من أجل محادثة، أم على نطاق أوسع وأكثر «عمومية» في مجلس تفاوضي، أم في شعيرة ما، أم في احتفال ما، أم من أجل الاستمتاع بمباراة رياضية أو بمسرحية غنائية. وأسمّي الفضاء العمومي الذي ينشأ عن اجتماع الناس في حيّز بعينه «الفضاء العمومي الموضعي».

لكن الفضاء العمومي شيء مختلف. فهو يتجاوز هذه الفضاءات الموضعية. ويمكن أن نقول عنه إنه يمثل نسيجًا من هذه الفضاءات الشبيهة ويوحدها ضمن فضاء أوسع نطاقًا غير قابل للتجميع. والمناقشة العمومية ذاتها هي ما يفترض أنه موضوع مناقشتنا في هذا اليوم، وموضوع محادثة صريحة يُدلي بها شخص آخر في اليوم الموالي، وموضوع مقابلة تجريها صحيفة من الصحف يوم الثلاثاء، وهكذا دواليك. وأنا أدعو هذا النوع الكبير من الفضاء المشترك غير المحلي فضاءً «ميتا–موضعيًا»meta-topical. وقد كان الفضاء العمومي الذي نشأ في القرن الثامن عشر فضاءً مشتركًا ميتا–موضعيًا.

تنشأ هذه الفضاءات، جزئيًا، على التمثلات المشتركة؛ إذ بقدر ما لا تُردّ هذه الفضاءات إلى تمثلات من هذا القبيل، بقدر ما إنها لا توجد من دونها. وكل أنواع جديدة غير مسبوقة من الفضاءات تفترض تمثلات جديدة غير مسبوقة أيضًا. ذلك هو شأن الفضاء العمومي.

والجديد هنا ليس ما هو ميتا–موضعي، فالكنيسة وكذلك الدولة هما من فئة الفضاء الميتا–موضعي. لكن تبيّن موطن الجِّدة في ذلك يحيلنا على السمات الأساسية للفضاء العمومي باعتباره خطوة ضمن مسيرة طويلة.

أعتقد أن الفضاء العمومي خطوة ضمن هذه المسيرة لأن فكرة النظام الحديثة هي ما ألهم هذه الطفرة في المتخيَّل الاجتماعي. وفي هذا المضمار تبرز سمتان. الأولى تضمنها الحديث الذي سقته منذ حين وتتعلق بهوية الفضاء العمومي المستقلة عما هو سياسي. والثانية، تخص قوته التي يتميَّز بها بوصفه معيارًا للمشروعية. ولأجل ذلك كلما بحثنا في أهمية هاتين السمتين استحضرنا أمْثَلتهما الأصلية لدى غروتيوس أو لوك مثلًا.

أولًا، تُعتبر أمْثَلة المجتمع السياسي، كما أشرتُ إلى ذلك بوضوح (النقطة 1)، لدى غروتيوس ولوك بمنزلة أداة في خدمة شيء سابق على السياسة. وإذا ما أردنا الحكم على

أداء الدولة، علينا أن نكون محايدين. وهذا ما ينعكس في الطرائق الجديدة لتخيُّل الحياة الاجتماعية مستقلة عمّا هو سياسي، على غرار الاقتصاد والفضاء العمومي.

ثانيًا، إنّ الحرية أساس الحقوق التي يتعيّن على المجتمع الدفاع عنها (النقطة 3). وبالاستجابة إلى هذا وإلى مفهوم الفعالية الكامن فيه معًا، تؤكد النظرية على أهمية قيام المجتمع السياسي على توافق أفراده.

وهذا معناه أن نظريات الحكم الشرعي القائمة على التعاقد وُجدت من قبل. أما الجديد في نظريات القرن السابع عشر فيتمثل في أنها تؤكد على أهمية الاتفاق. فلم يعد الأمر مقتصرًا على ضرورة توافق الشعب، بوصفه موجودًا مسبقًا، على من يريد أن يحكمه. فقد أصبح العقد الأصلي يقودنا خارج حالة الطبيعية، بل يُشكّل كذلك أساس وجود الجماعة التي لديها حقٌّ على الأفراد الأعضاء فيها.

يمكن لهذا المتطلب الأصلي للاتفاق التاريخي، مرة واحدة وإلى الأبد، بوصفه شرطًا للمشروعية، أن يتطوّر بيسر إلى متطلب اتفاق قائم. فعلى الحكومة أن تحظى بتوافق المحكومين، لا في الأصل فحسب، بل كشرط متواصل لشرعيتها. وهذا ما يبدأ في الظهور في وظيفة الشرعنة التي يقوم بها الرأي العام.

يمكن عرض سمات الفضاء العمومي بترتيب عكسي، ويمكن التعبير عما هو جديد في شأنه بشكل أفضل على مستويين: فعله وماهيته.

أولًا، ما يفعله الفضاء العمومي، أو ما يُفعل فيه بالأحرى، حيث يُمثل الفضاء العمومي مجال مناقشة مفتوح أمام الجميع (رغم أنه كان مقتصرًا في القرن الثامن عشر على المتعلمين أو على أقلية من المتعلمين أو «المستنيرين»)، يستطيع ضمنه المجتمع أن ينتهي إلى رأي مشترك في ما يتعلق بالقضايا الكبرى. وهذا الرأي المشترك هو بمنزلة وجهة نظر متروية تنشأ عن المناقشة النقدية، وليس مجرد خلاصة لمختلف الآراء التي تكوّنت لدى الناس[1] وعليه فإن لهذا الرأي مكانة معيارية: على الحكومة أن تصغي إليه. وذلك لسببين،

(1) يشير هذا إلى مدى ابتعاد مفهوم الرأي العام في أواخر القرن الثامن عشر عن ظاهرة استطلاع الرأي في أيامنا هذه. تتمثل الظاهرة التي تسعى إلى قياسها «دراسة الرأي العام»، بحسب التمييز المشار إليه أعلاه، في وحدة تقاربية لا تحتاج إلى أن تنبثق عن نقاش. وهي تشبه رأي الإنسانية. ويتجلى المثل الأعلى الكامن في صيغة القرن الثامن عشر في هذا المقطع المقتبس من بورك الذي أورده هابرماس في
Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p.117-118.
«في بلد حر، يعتبر كل إنسان نفسه معنيًا بجميع الشؤون العامة، وأن من حقه أن يبدي رأيه في ما يتعلق بها. ويتفحص =

يسعى أحدهما إلى التغلب على الآخر، وإلى ابتلاعه في آخر المطاف. يتمثل السبب الأول في أنه من الراجح أن يكون هذا الرأي مستنيرًا، وعليه من الحكمة أن تأخذ الحكومة به. وهذا ما نلمسه بوضوح في الشاهد التالي الذي أخذه هابرماس عن لوي سبستيان مرسييه Louis Sebastien Mercier[1]:

> تعتمد الكتب الجيّدة على الأنوار المبثوثة بين كافة طبقات الشعب، إنها تُوَفّر الحقيقة. وهي التي تحكم أوروبا أصلًا؛ إنها تنير السبيل أمام الحكومة لتدبر واجباتها وتبين خطتها ومشروعها الحقيقي والانفتاح على الرأي العام الذي يتعيَّن عليها الإصغاء له وأن تهتدي به: فالكتب الجيّدة تقوم مقام المعلمين الصبورين الذين يتطلعون ليقظة المسيّرين في الدول وهدوء انفعالاتهم.

ونعلم جيّدًا أن كانط يتبنّى رأيًا مماثلًا.

ينشأ السبب الثاني عن فكرة مفادها أن الشعب سيِّد. ومن ثم، فإن الحكومة لا تكون حكيمة فحسب إن هي اتَّبعت الرأي العام، بل هي مُلزمة بذلك أخلاقيًا. فعلى الحكومات أن تشرِّع وأن تحكم في وسط جمهور يُعْمل عقله. وإذا تعلق الأمر بعملية اتخاذ القرارات، فإن على البرلمان والمحكمة على حد سواء التركيز على ما يتمخض عن النقاش المستنير بين الناس، وعلى إنفاذه. وعن هذا ينشأ ما يسميه ورنر، مقتديًا بهابرماس، «مبدأ الرقابة»، الذي يُلح على أن تكون إجراءات أعمال الهيئات الحاكمة علنية ومفتوحة أمام تدقيق المواطنين المهتمين[2]. ومن خلال هذه العلنية، يستنير الرأي العام بالمداولات التشريعية، ويجعلها أكثر عقلانية، ويُمارس عليها ضغطه في الآن ذاته، وبالتالي الإقرار بأن على التشريع أن يُذعن في النهاية للتفويض الواضح الذي يمنحه هذا الرأي[3].

= الناس هذه الأفكار ويناقشونها فضولًا وانشغالًا وغيرة. ولما كانت هذه القضايا تمثل جزءًا من اهتماماتهم اليومية واكتشافاتهم، فإن أغلبهم يخلص إلى معرفة كافية بها، بينما يتمكن ثلة منهم من معرفتها بدقة [...]. أما في بلدان أخرى، حيث لا أحد يهتم بذلك ما عدا أولئك الذين تفرض عليهم وظيفتهم الانهمام بالشؤون العامة، وحيث لا أحد يجرؤ على فرض رأيه على غيره، تصبح القدرة على ممارسة هذا النوع من الأمور نادرة جدًا أيًا كانت ظروف الحياة. ففي البلدان الحرّة نجد أكبر قدر من الحكمة والتعقل في المتاجر والمصانع أكثر منه في مجالس حكومات الأمراء في البلدان التي لا يجرؤ فيها أحد على أن يتخذ رأيًا ما لم يكن عضوًا في تلك الحكومات».

(1) Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, p.119.

(2) *Warner, Letters*, p. 41.

(3) انظر عبارة لوكس التي أوردها هابرماس في Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere*, pp. 65–66: «إن استشارة الرأي العام أمر جيد وحكيم بكل تأكيد... وإذا لم يتفق الرأي العام مع رأيي، أو إذا لم يرَ الخطر مثلما أراه =

وهكذا يكون الفضاء العمومي، المجال الذي تتبلور في صلبه الآراء العقلانية التي ينبغي أن تُرشد الحكومة وتلك سمة جوهرية تُميّز المجتمع الحر. وفي ذلك يقول بورك Burke: «في بلد حر، يعتبر كل إنسان نفسه معنيًا بجميع الشؤون العامة»[1]. وهذا شيء جديد تمامًا، بطبيعة الحال، في القرن الثامن عشر، مقارنة مع كان عليه الحال في أوروبا في الماضي القريب جدًا. ولكن لنا أن نتساءل عما إذا كان ذلك جديدًا في التاريخ؟ أليست تلك ميّزة المجتمعات الحرة كافة؟

كلّا، هناك اختلاف دقيق، لكنه مهم. لنقارن بين مجتمع حديث فيه فضاء عمومي وبين جمهورية أو مدينة (بوليس). نستطيع أن نتخيَّل في هذه الأخيرة أن مناقشة الشؤون العامة تجري في جملة من الأوساط: بين الأصدقاء في متداهم، وبين مَن يلتقون في الساحة العامة (الأغورا)، ثم في الإكليزيا (ekklesia) بطبيعة الحال حيث تُتخذ القرارات في النهاية. تدور المناقشة حتى ينتهي بها الأمر إلى الهيئة التي تمتلك صلاحية صنع القرار. لكن الاختلاف يكمن في أن المناقشة خارج هذه الهيئة تكون إعدادًا للفعل الذي يتخذه الأشخاص أنفسهم داخلها في نهاية المطاف. وليست المناقشات «غير الرسمية» منفصلة عن هذا الأمر، وليس لها مكانة خاصة، ولا يُنظر إليها على أنها تشكل نوعًا من الفضاء الميتا-موضعي.

ذلك ما يحدث في الفضاء العمومي الحديث بوصفه فضاءً للمناقشة يُنظر إليه باعتباره خارج نطاق السلطة. ويُفترض أن تصغي السلطة إليه، لكنه، في ذاته، ليس ممارسة للسلطة. إنه بمعنى ما وضع خارج السياسة بالغ الأهمية. وكما سنرى أدناه، هذا يربط الفضاء العمومي بجوانب أخرى للمجتمع الحديث تعتبر خارج السياسة-جوهرية. وخارج السياسة لا يتحدَّد سلبيًا كنقص للسلطة، بل يتحدَّد بشكل إيجابي: ما دام الرأي العام ليس ممارسة للسلطة، فيمكن أن يكون متحررًا بشكل مثالي عن الروح الحزبية والعقلانية.

وبعبارة أخرى، ثمة فكرة تأتي مع الفضاء العمومي الحديث مفادها أن على السلطة السياسية أن تخضع لرقابة ومراقبة شيء ما خارجها. فما هو جديد، بطبيعة الحال، ليس

= حتى بعدما أدله عليه، أو إذا اقتنع أن ثمة علاجًا أفضل مما أقترحه، فإن من واجبي أمام ملكي وشعبي، وأمام شرفي أيضًا، أن أتركه وشأنه وفق الخطة التي لرتآها هو على أنها الأفضل من غيرها، وذلك باستخدام الأداة المناسبة لها، أي الشخص الذي فكر مع... لكن ثمة أمرًا شديد الوضوح، هو أن عليّ أن أعطي الجمهور الأدوات اللازمة حتى يكوّن لنفسه رأيًا».

(1) ورد في
Habermas, *Structural Transformation*, p. 117.

وجود مراقبة خارجية بل طبيعة هذا الحدث. فهو ليس حدثًا محددًا على أنه مشيئة الله أو قانون الطبيعة (مع أنه يمكن التفكير فيه بوصفه تعبيرًا عن ذلك)، بل كنوع من الخطاب المنبثق عن العقل، وليس عن سلطة أو مرجع تقليدي. إن السلطة، في تقدير هابرماس، يجب أن تُروّض بالعقل. وإن «الحقيقة هي التي تفرض القانون وليست السلطة» Veritas non auctoritas facit legem[1].

هكذا يختلف الفضاء العمومي عن كل ما سبقه. وقد تقع مناقشة غير رسمية خارج مجال السلطة إلا أنها يمكن أن تؤدي إلى اتخاذ قرار حاسم. وهو يفترض بعض الصور من المجالس القديمة ـ وقد تجلّى ذلك بصفة خاصة في الحالة الأميركية ـ ليعطي الانطباع أن العمومي برمته يشكل فضاءً واحدًا للنقاش. لكنه، كما يُبيِّن ورنر، متجدد مقارنة مع النموذج الأصلي. فمن ينخرطون فيه أشبه بمتحدثين أمام مجلس. لكنهم، خلافًا لما كان عليه واقع الحال في نموذجهم في المجالس القديمة، يسعون إلى نزاهة ما وحياد ما وتحاشي الروح الحزبية. فهم يسعون من أجل نفي خصوصيتهم حتى يرتفعوا فوق «أي نظرة خاصة أو جزئية». وهذا ما يُطلق عليه ورنر اسم «مبدأ النفي». وهذا المبدأ ليس مناسبًا مع الطباعة فحسب، خلافًا للوساطة الشفوية، بل إنه يُعبِّر عن هذه السمة العامة من سمات الفضاء العمومي الجديد، بوصفه خارج السياسة، وبوصفه خطابًا للتفكير في السلطة وللسلطة وليس خطابها هي[2].

يُشير ورنر إلى أن صعود الفضاء العمومي أحدث شرخًا في المثل الأعلى للنظام الاجتماعي القديم المحصَّن أمام النزاع والاختلاف. فعلى النقيض من ذلك، يعني الفضاء العمومي أن النقاش يتفجّر، ويستمر بمشاركة الجميع من حيث المبدأ، وهذا أمر مشروع تمامًا. وهكذا تزول الوحدة القديمة إلى الأبد، لتحل محلها وحدة جديدة. وبما أن الجدل المستمر أبدًا لا يرمي إلى أن يكون ممارسة في نطاق السلطة، فإن حربًا أهلية قد تندلع بوسائل جدلية، عواقبها قد تكون مدمرة وتؤدي إلى الانقسام، لأن الأمر يتعلق

---

(1) المصدر نفسه، ص 82.

(2) انظر

Letters, pp. 40_42.

يُشير ورنر أيضًا إلى العلاقة مع الفعالية غير الشخصية في الرأسمالية الحديثة (62_63)، إضافة إلى الاقتراب من التوافق بين الموقف غير الشخصي والمعركة ضد الفساد الإمبراطوري، وهو موضوع حظي بأهمية بالغة في المستعمرات (65_66)، لا سيما في ما يتعلق بتشكيل هذا النمط المتّسم بفرط التحديد على حد بعيد.

بجدل يقع خارج السلطة، نقاش عقلاني خالٍ من الميول الحزبية لا يراد منه إلا تحديد الخير المشترك. «إن لغة مقاومة الجدل تصوغ معيارًا للجدل. وهي تُحوّل، صامتةً، مثلًا أعلى للنظام الاجتماعي خال من كل نقاش تنازعي إلى مثل أعلى للنقاش خال من التنازع الاجتماعي»[1].

هكذا، فإن ما يفعله الفضاء العمومي هو مساعدة المجتمع على بناء تصوُّر مشترك من دون وساطة الفضاء السياسي، ضمن خطاب عقلي خارج السلطة، على الرغم من أنه يظل معياريًا بالنسبة إلى السلطة. ولنحاول الآن أن نرى، ثانيًا، ما الذي يجب أن يكون عليه، أو ما هي ماهيته حتى يتسنّى له فعل ذلك.

لعل أفضل طريقة لتحديد ماهية الفضاء العمومي هي أن نسعى إلى تحديد ما هو جديد وغير مسبوق فيه. وسأتناول الأمر في خطوتين. أولًا: هناك جانب الجدّة الذي يتّسم به وتطرقت إليه قبل قليل. عندما نقارن الفضاء العمومي بواحد من المصادر المهمّة للصور المكونة له، أي الجمهورية القديمة، فإن ما نلاحظه مباشرة هو محله خارج ـ السياسي. وقد شاع مصطلح «جمهورية الآداب» Republic of Letters بين أعضاء الجمعية الدولية للعلماء في أواخر القرن السابع عشر. وقد بشّرت هذه الظاهرة بالفضاء العمومي، بل ساهمت في تشكيله أيضًا. إنها «جمهورية» خارج الفضاء السياسي.

لقد منح كل من التماثل والاختلاف هذه الصورة قوتها ومؤشرها: كانت جمهورية بمنزلة رابطة موحدة تجمع المشاركين المستنيرين كافة بقطع النظر عن الحدود السياسية. لكنها كانت أيضًا جمهورية أيضًا باعتبارها خالية من كل إخضاع، ولم يكن «مواطنوها» يدينون بأي ولاء لما عداها في كل ما يتعلق بتجارة الآداب.

ورث الفضاء العمومي في القرن الثامن عشر شيئًا من هذا. حيث كان أفراد المجتمع يلتقون في الفضاء العمومي من أجل غاية مشتركة. ويشكّلون وهم واعون بذلك رابطة بمعزل عن بنيتها السياسية. وهذا لم يكن قائمًا في الجمهورية أو المدينة (البوليس) القديمة. كانت أثينا مجتمعًا، أو كوينونيا (koinonia)، لكن بوصفه مُكونًا سياسيًا فحسب. ويصح القول نفسه على روما. فقد كانت القوانين هي ما يعطي المجتمع القديم هويته. وكانت رايات كتائب روما تحمل الأحرف SPQR التي تعني «مجلس شيوخ شعب روما»؛

---

(1) *Letters*, p. 46.

في حين تعني كلمة «شعب» مجموع مواطني روما، أي مَن تعرّفهم القوانين كمواطنين. فليس للشعب هوية ولا يُشكِّل وحدة قبل هذه القوانين، أو خارجها. وقد عكس هذا، كما رأينا أعلاه، تصورًا مشتركًا سابقًا على التصوُّر الحديث للنظام الأخلاقي/ الميتافيزيقي الذي يُشكِّل أساس الممارسة الاجتماعية.

في المقابل، نجد أن أسلافنا في القرن الثامن عشر، مع بروز الفضاء العمومي، تجمَّعوا في إطار رابطة، هي ذلك الفضاء العمومي للمناقشة الذي لم يكن يُدين للبنى السياسية بشيء، حيث كان مستقلًا عنها.

أن يكون الفضاء العمومي خارج السياسة فذلك وجه من وجوه جدّته، ففيه يجب أن يُنظر إلى أفراد المجتمع السياسي جميعًا (أو أفراده الأكفاء المستنيرين جميعًا على الأقل) باعتبارهم يُشكلون مجتمعًا خارج الدولة أيضًا. والواقع أن هذا المجتمع كان أوسع نطاقًا من أي دولة منفردة، فقد امتد لأسباب معيّنة ليشمل أوروبا المتمدنة بأسرها، وهذا الوجه بالغ الأهمية ويتوافق مع سمة حاسمة في حضارتنا المعاصرة نشأت في هذه الحقبة، يبدو أن ظهورها لا يتوقف عند الفضاء العمومي فحسب. سأعود إلى هذه النقطة بعد حين، لأنه يبدو من الضروري التوقف عند الخطوة الثانية أولًا.

من الواضح أن المجتمع خارج السياسي، الدولي، ليس جديدًا في حد ذاته. فلقد سبقته النزعة الكوسموبوليتية لدى الرواقية، والكنيسة المسيحية أيضًا. فقد كان الأوروبيون معتادين على العيش في مجتمع مزدوج منظم وفق مبدأين لا يستطيع أحدهما اختزال الآخر. وهكذا فإن الوجه الثاني لجدّة الفضاء العمومي يتحدد بعلمانيته الراديكالية.

وإني لأستعمل مصطلح علمانية بشكل مخصوص بحيث يكون أقرب إلى معناه الأصلي كتعبير عن نوع بعينه من الزمن. وهو وثيق الصلة، بشكل واضح، بمعنى مشترك «للعلمانية» الذي يرتكز على استبعاد الله أو الدين أو الروحي عن الفضاء العمومي. ولست أتحدث عن هذا تحديدًا، بل عن شيء ساهم فيه، ألا وهو التحوُّل الذي حدث في فهمنا لما يقوم عليه المجتمع. وعلى الرغم من مخاطر التداخل كلها، فثمة سبب لاستخدام مصطلح «علماني» هنا لأنه يحدد، من حيث أصله اللغوي، الشيء الجوهري في هذا السياق، وهو شيء على صلة بطريقة وجود المجتمع البشري في الزمن. لكن هذه الطريقة في توصيف الاختلاف تستلزم بعض الاستكشاف التمهيدي.

إن مفهوم العلمانية هذا مفهوم راديكالي لأنه في تضاد، لا مع الأساس الإلهي للمجتمع فحسب، بل مع أي فكرة عن المجتمع باعتباره متشكلًا وفق شيء يتعالى على الفعل المباشر المشترك المعاصر. وبالعودة إلى الأفكار قبل الحديثة عن النظام التي تناولتها في الفصل الأول، نجد مجتمعات تراتبية، مثلًا، تعتبر تجسيدًا مطردًا لجزء من سلسلة الوجود. وخلف الشحنات التجريبية لبعض شقوق الملكية أو الأرستقراطية أو غيرها، تكمن الأفكار أو الوقائع الميتافيزيقية المستمرة التي يُجسّدها هؤلاء الناس آنيًا. فللملك جسدان: واحد منهما فقط هو الجسد الخاص الفاني الذي يُطعم ويكسى، ويُدفن[1]. وبحسب هذه النظرة، فإنّ ما يُشكّل المجتمع، باعتباره مجتمعًا، هو النظام الميتافيزيقي الذي يُجسده ذلك المجتمع[2]. يعمل الناس ضمن إطار قائم، سابق عن أفعالهم ومستقل عنها.

لكن العلمانية ليست في تضادٍ مع الكنائس المؤسسة إلهيًا أو مع سلسلة الوجود فحسب. وإنما هي مختلفة أيضًا عن فهم مجتمعنا باعتباره مجتمعًا قائمًا على قانون أوتي إلينا منذ الأزل. والسبب هو أن هذا يضع فعلنا أيضًا ضمن إطار يجمعنا معًا فيجعلنا مجتمعًا يتعالى فوق فعلنا المشترك.

وفي تناقض مع هذا كله، يُعتبر الفضاء العمومي رابطة لا يشكلها أي شيء خارج الفعل المشترك الذي نأتيه في صلبها: التوصل إلى عقل مشترك، متى أمكن ذلك، من خلال تبادل الأفكار. ولا يكون الفضاء العمومي رابطة إلا بقدر فعلنا المشترك على هذا النحو. ولا يكون هذا الفعل المشترك ممكنًا ضمن إطار يحتاج لكي يقوم إلى أساس يتعالى على الفعل: سواء أكان من خلال فعل الله، أم سلسلة عظيمة، أم من خلال قانون أوتي إلينا منذ الأزل. هذا ما يجعله فعلًا علمانيًا على نحو جذري، ويقودنا، فيما أعتقد، إلى قلب ما هو جديد وغير مسبوق فيه.

قد يكون في هذا العرض بعض الجرأة، إلا أنه من الواضح أن هذا المفهوم للعلمانية يحتاج إلى مزيد من التوضيح. ولعل التضاد واضح بما فيه الكفاية عندما يتعلق الأمر بهيئات صوفية وبسلسلات كبرى. لكنني أعتقد أن يوجد اختلاف عن المجتمع القبلي التقليدي

(1) انظر
E. kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

(2) للاطلاع على مثال عبر أوروبي على هذا النوع من الأمور، انظر
Clifford Geertz's, *Negar* (Princeton: Princeton University Press, 1980)
حيث يرد وصف حالة بالي قبل الغزو.

أيضًا، أي ذلك الذي كان لدى الشعوب الجرمانية التي أسست الكيانات السياسية شمال الأطلسية الحديثة، أو بصيغة أخرى، المجتمع الذي شكّل الجمهوريات والمدن القديمة، وقد يعترض على هذا.

تتحدّد تلك المجتمعات من خلال قانون. لكن، هل هذا هو كل الاختلاف عن الفضاء العمومي؟ وفوق كل ذلك، كلما أردنا أن نفعل في هذا المجال، اعترضتنا بنى عديدة: صحف معينة، وشبكات تلفزيونية، ودور نشر، وما إلى ذلك. ونحن نفعل ضمن القنوات التي توفرها هذه البنى. ألا يشبه ذلك وضع أي فرد في قبيلة، مَن كان عليهم أيضًا أن يفعلوا من خلال بنى قائمة بمشايخها ومجالسها واجتماعاتها السنوية... إلخ؟ إن مؤسسات الفضاء العمومي تتغيّر بطبيعة الحال؛ تُفلس الصحف، وتندمج شبكات التلفزيون. لكن ما من قبيلة يمكن أن تظل ثابتة ثباتًا مطلقًا ضمن الأشكال الخاصة بها، لأن هذه الأشكال تتطوّر مع الزمن أيضًا. وإذا ما اعتقدنا أن هذه البنية الموجودة قبلًا تظل صالحة للفعل المستمر، ولكن ليس للأفعال التأسيسية التي نشأ عنها الفضاء العمومي، فليس لنا أن نحددها في دفق الزمن وذلك هو دأب القبيلة. وإذا ما أصررنا على وجوب وجود فترات من هذا القبيل، فإن علينا أن نتبيّن أن لدى قبائل كثيرة أيضًا أساطير عن فعل تأسيسي توارثوها عن أسلافهم مثل أسطورة ليكورغوس الذي شرّع لقبيلته قوانينها. ومن المؤكد أنه قام بذلك خارج البنى القائمة.

يستحضر الحديث عن الأفعال ضمن البنى التشابهات. لكن ثمة اختلافًا مهمًا يكمن في التمثلات المشتركة المعنية. يتمّ الفعل، في فضاء عمومي على الدوام ضمن بنى سبق وضعها، وأنّ هناك ترتيبًا بحكم الواقع للأشياء، لكن هذا الترتيب لا يتمتّع بأي مزية إزاء الفعل الذي يتمّ ضمنه. ذلك أنّ البنى السابقة تكوّنت خلال الأفعال التي نقوم بها في الزمن الحاضر. قد يعدّل فعلنا في الزمن الحاضر هذه البنى، وهذا مشروع تمامًا، إذ لا تعدو أن تكون أكثر من رواسب ومُيسِّرات لهذا الفعل التواصلي.

لكن القانون التقليدي لقبيلة ما عادة ما يحظى بمكانة مختلفة. قد يكون علينا، بالطبع، أن نغيّره مع مرور الزمن، وذلك وفق طريقة يحددها القانون نفسه. لكن هذا القانون لا يُنظر إليه باعتباره مجرّد ترسّب للفعل ومُيسِّر له. فقد يعني إلغاء القانون، إلغاء موضوع الفعل المشترك أيضًا، لأن القانون يحدّد القبيلة بوصفها كيانًا. وفي حين يمكن لفضاء عمومي أن يبدأ من جديد، حتى عندما يتم إلغاء وسائل الإعلام كلها عن طريق إنشاء

وسائل إعلام جديدة. إنّ قبيلةً لا تستطيع استئناف حياتها إلا عن طريق فهمٍ يقوم على اعتبار أن القانون لا يزال نافذًا، على الرغم من إمكان انقطاع سريان مفعوله بفعل غزو خارجي مثلًا.

هذا ما أعنيه عندما أقول إن ما يُؤسس المجتمع، وما يجعل الفعالية الجمعية المشتركة أمرًا ممكنًا، يتعالى على الأفعال المشتركة التي تتمّ ضمنه. ولا يقتصر الأمر على أن تلك البنى التي تلزمنا من أجل الفعل المشترك في الحاضر هي نتيجة لفعل الماضي الذي لم يكن مختلفًا عن فعل زمننا هذا من حيث طبيعته، بل إن القانون التقليدي شرط مُسبق لأي فعل مشترك، في أيّ زمن كان، وذلك لأن هذه الفعالية المشتركة ما كان لها أن توجد بدونه. وهو متعالٍ بهذا المعنى تحديدًا. وعلى النقيض من ذلك، تنشأ الفعالية المشتركة في مجتمع علماني محض (وفق المعنى الذي أراه أنا) كترسّب للفعل المشترك، وفيه.

من هنا، يمكن أن يكون التمييز الحاسم الذي يُشكّل أساس هذا التصوُّر للعلمانية مرتبطًا بهذه المسألة: عمّ تنشأ الرابطة؟ أو، بلغة أخرى، ما الذي يجعل هذه المجموعة من الناس فاعلًا مشتركًا بمرور الزمن؟ حيثما يكون ثمة شيء يتعالى على مجال تلك الأفعال المشتركة التي تساهم فيها هذه الفعالية، لا تكون هذه الرابطة علمانية. أما حيث لا يكون العامل المكوّن شيئًا آخر غير ذلك الفعل المشترك، وأنه لا أهمية لأن تكون الأفعال المؤسسة قد حدثت في الماضي، أو تحدث في الحاضر، نكون إزاء علمانية.

هذا النوع من العلمانية حديث؛ وقد ظهر في فترة متأخرة جدًا من تاريخ البشرية. لقد وُجدت، بطبيعة الحال، أشكال مختلفة من الفعاليات المشتركة المحلية الآنية التي نشأت عن الفعل المشترك فحسب. يجتمع الحشد، ويصرخ الناس محتجين، ثم تُلقى الحجارة على بيت الحاكم أو يُحرق القصر. لكن ما كان يمكن تصوُّر الفعالية المشتركة، المتواصلة، ميتا-موضعية، قبل الزمن الحديث، على أساس علماني محض. وليس باستطاعة الناس أن يروا أنفسهم ضمن هذه الفعالية المشتركة إلا عن طريق شيء يتعالى على الفعل ذاته، كأن يكون أساسًا يضعه الله أو سلسلة الوجود ويجسّده المجتمع، أو قانونًا تقليديًا يعرّف الشعب ويحدّده. ومن ثم، مثّل الفضاء العمومي في القرن الثامن عشر ظرفية من نوع جديد: فضاء مشترك ميتا-موضعي، وفعالية مشتركة من دون دستور يتعالى على الفعل ذاته، إنها فعالية ترتكز على أفعالها المشتركة الخاصة بها فحسب.

لكن ماذا عن الفترات التأسيسية التي كثيرًا ما «تتذكرها» المجتمعات التقليدية؟ ماذا عن فعل ليكورغوس عندما وضع قوانين إسبارطة؟ يقينًا، يُقدِّم هذا أمثلة عن العامل المكوّن (القانون في هذه الحالة) النابع من الفعل المشترك: اقترح ليكورغوس قوانينه فقبلها الإسبارطيون. لكن من طبيعة هذه الفترات التأسيسية أنها لا توضع على المستوى ذاته مع الفعل المشترك المعاصر، إذ توضع الأفعال التأسيسية على مستوى أعلى، وفي زمن بطولي، في زمن آني لا يُنظر إليه نوعيًا بنفس مستوى الزمن في العصر الحديث. فالفعل التأسيسي يختلف عن أفعالنا التي نأتيها، وليس هو مجرد فعل مماثل سابق يكون ترسبه أساسًا لبنياتنا. إنه ليس سابقًا في الزمان فحسب، وإنما يوجد في زمن من نوع مغاير: زمان مثالي[1].

ذلك ما يحفزني لاستخدام مصطلح العلمانية على الرغم من كل ما يمكن أن ينشأ عن ذلك من سوء فهم، وذلك لأني لا أعني به «منفصل عن الدين» فحسب[2]. إن دائرة الاستبعاد هنا هي أوسع نطاقًا بكثير. وهذا لأن كلمة علماني تُفيد في الأصل «من هذا العصر» أي أنها تحيل على شيء ينتمي إلى زمن دنيوي. ويقترب معناها من معنى كلمة «زمني» في الثنائية زمني/روحي. وهذا ما تعرَّضنا إليه في موضع سابق.

في العصور القديمة، كان ثمَّة فهم مفاده أن هذا الزمن الدنيوي تربطه علاقة بأزمان أعلى (تُحيط به، أو تخترقه، يصعب اختيار التعبير الصحيح هنا) تبدو حالات الفهم قبل الحديث للزمن متعددة الأبعاد دائمًا. كانت الأبدية تتعالى على الزمن دائمًا وتثبته في مكانه، سواء في الفلسفة اليونانية أو بالنسبة إلى الإله التوراتي. وليست الأبدية في الحالتين، مجرد زمن دنيوي لا نهاية له، بل كانت ارتقاءً إلى ما لا يتغيَّر، أو نوعًا من اجتماع الزمن كله معًا في وحدة واحدة، ومن هنا اشتقّت عبارة «عصور العصور» (saecula saeculorum أو hoi aiones ton aionon).

(1) أصف صورة الوعي في الزمن قبل الحديث الذي يشتمل على أنماط مختلفة من الزمن الأعلى، في «Die Modernitaet und die saekulare Zeit,» in *Am Ende des Millenniums: Zeit und Modernitaeten,* ed. Krzysztof Michalski (Stuttgart: Klett Kotta, 2000), pp. 28-85.

(2) في الحقيقة ليس إقصاء البعد الديني شرطًا ضروريًا في ما يتعلق بتصوري للعلمانية هنا، ناهيك أن يكون شرطًا كافيًا. إن الرابطة العلمانية قائمة على الفعل المشترك وذلك ما يستبعد أي أساس إلهي لهذه الرابطة. إلا أنه لا شيء يمنع الأشخاص المجتمعين على هذا الأساس من مواصلة ممارسة نمط حياتهم الدينية، بل قد يقتضي هذا النمط، مثلًا، أن تكون الروابط السياسية علمانية محضة. وثمة دوافع دينية، لتبنّي فصل الكنيسة عن الدولة.

ليس الربط الأفلاطوني أو المسيحي بين الزمن والأبدية الوحيد، فحتى في المسيحية نفسها، نجد أيضًا معنى ذاع صيته للزمن المؤسس، «زمن الأصول» كما يسميه إلياد[1]، أي الزمن المرتبط بشكل معقد بالفترة الراهنة في الزمن العادي، الذي يمكن مقاربته من زاوية الطقوس وإعادة تملّك قوته بصورة جزئية في فترات متميزة معيّنة. وهذا هو السبب الذي جعل هذا الزمن غير قابل لأن يوضع ببساطة في الماضي على نحو لا لبس فيه (أي في الزمن الماضي العادي). تستند السنة الطقسية المسيحية على هذا النوع من وعي الزمن في استعادة الأحداث «التأسيسية» في حياة المسيح. وهذا نعثر عليه كثيرًا في ديانات أخرى أيضًا.

يبدو أن اعتبار الفضاءات والفعاليات المهمة ميتا_موضعية قائمة في نمط ما من زمن أعلى كان بمنزلة معيار كوني. وكان يُنظر إلى الدول والكنائس على أنها موجودة، بالضرورة تقريبًا، في أكثر من بعد زمني واحد، كما لو أنه لا يمكن تصوُّر وجودها إلا في الزمن الدنيوي أو الزمن العادي. إن من شأن دولة تجسِّد السلسلة العظيمة أن ترتبط بعالم المُثل الأبدي. ومن شأن الشعب الذي يحدد قانونه أن يتواصل مع الزمن التأسيسي عندما تم إرساء تلك الدولة، وهكذا دواليك.

يمكن النظر إلى «العلمنة» الحديثة ضمن بعض الوجوه، كرفض الأزمنة العليا، وكتنزيل للزمن كله في خانة الزمن الدنيوي. وبذلك، باتت الأحداث تتوجد في هذا البعد الواحد فحسب، تقف فيه على مسافات زمنية متقاربة أو متباعدة وفي علاقات سببية مع بقية الأحداث من النوع نفسه. وتظهر فكرة التزامن الحديث، حيث تُجمع معًا أحداث لا علاقة بينها على الإطلاق من حيث أسبابها أو معانيها، وذلك لمجرد حدوثها المتواقت عند نقطة واحدة من هذا الخط الزمني الدنيوي الوحيد. لقد عوّدنا الأدب الحديث، ومعه وسائل الإعلام الإخبارية ثم العلوم الاجتماعية، على التفكير في المجتمع وفق شرائح زمنية عمودية يحمل كل منها كثرة من الأحداث المتصلة وغير المتصلة فيما بينها. وأعتقد أن بنديكت أندرسن كان على حق عندما اعتبر أن هذا نمط حديث فعلًا من أنماط التخيُّل الاجتماعي، واجه أسلافنا في القرون الوسطى صعوبة في فهمه، وذلك لأن الأحداث في الزمن الدنيوي كانت على ارتباط شديد الاختلاف بزمن أعلى، وهذا ما يجعل مجرد تجميع هذه الأحداث جنبًا إلى جنب ضمن علاقة التزامن الحديثة يبدو أمرًا غير طبيعي.

(1) Mircea Eliade, *The Sacred and the profane* (New York: Harper, 1959), p. 80.

وهذا يحمل افتراض التجانس الذي سينفيه وعي الزمن المهيمن من أساسه[1]. وسأعود إلى هذه الفكرة لاحقًا.

يرتبط هذا التحوُّل بما أسميه «العلمانية» ارتباطًا واضحًا بهذا الوعي للزمن بما هو وعي معطّر تطهيرًا راديكاليًا. ويتأتى عندما توضع الروابط كليًا وعلى نحو ثابت في زمن متجانس دنيوي، سواء وقع نفي الزمن الأعلى جملة أو لم يقع نفيه، وسواء ما زال وجود الروابط الأخرى فيه مقبولًا أم لا. ذلك هو شأن الفضاء العمومي، وتلك طبيعته الجديدة التي (تكاد تكون) غير مسبوقة.

ربما استطعت أن أجمع شتات هذه المناقشة وأن أحدد ماهية الفضاء العمومي. فقد كان الفضاء العمومي فضاءً ميتا-موضعيًا جديدًا يستطيع فيه أفراد المجتمع تبادل الأفكار والانتهاء إلى تصوّر مشترك. وقد شكل بذلك فعالية ميتا-موضعية، لكن وجودها مستقل عن القانون السياسي للمجتمع، وتتحقق كليًا في الزمن الدنيوي.

لقد كان الفضاء العمومي، ولا يزال، فضاءً ميتا-موضعيًا، علمانيًا، يتجاوز نطاق السياسة. تكمن أهمية هذا الفهم، جزئيًا، في أنه لم يكن، في الحقيقة، مجرَّد فضاء، بل كان حلقة من حلقات تطوُّر أدى إلى تحويل تمثلنا للزمن وللمجتمع كله، إلى حد لم نعد فيه قادرين على تذكر ما كان عليه الأمر من قبل.

5 - سيادة الشعب

(3) السيادة الشعبية هي المكوّن الثالث في سلسلة الطفرات المتصلة الكبرى في المتخيّل الاجتماعي الذي ساهم في نشأة المجتمع الحديث. وهي أيضًا تبدأ كنظرية، ثم تتغلغل شيئًا فشيئًا في المتخيّلات الاجتماعية وتغيّرها. لكن كيف يحدث ذلك؟ نستطيع

---

(1) في كتابه الجماعات المتخيّلة، يستعير أندرسن مصطلحًا من بنيامين ليصف الزمن الدنيوي الحديث. حيث يرى في هذا الزمن زمنًا فارغًا متجانسًا. ويعكس مصطلح التجانس هنا الجانب الذي أصفه، وهو أن الأحداث تقع كلها الآن في نوع واحد من الزمن. أما مصطلح الفراغ فيتعلق بمسألة أخرى: طريقة النظر إلى كل من الزمان والموضع باعتبارهما وعاءين يجب أن تقع الأحداث والأشياء فيهما بدلًا من أن يكونا متشكلين بفعل ما يملأهما. وهذه الخطوة الأخيرة جزء من التخيّل الميتافيزيقي في الفيزياء الحديثة، كما هو الشأن عند نيوتن. لكن الخطوة في اتجاه التجانس هي الخطوة الحاسمة في ما يتعلق بالعلمنة، في تقديري.
أما الخطوة في اتجاه الفراغ فهي جزء من إضفاء الطابع الموضوعي على الزمن الذي أصبح ذا أهمية بالغة في النظرة إلى العقل الأداتي الحديث. وبمعنى ما، فإن الزمن أصبح موضعيًا. يتقد هيدغر هذا التصوّر بشكل لاذع، في فهمه للزمانية؛ انظر خصوصًا
Sein und Zeit (Tübingen: Niemeyer, 1926), Division 2.

في الواقع تمييز مسارين مختلفين إلى حد ما. وسأعتبرهما هنا من النماذج المثالية، مع الاعتراف بأنهما متشابكان، أحيانًا، في التطورات التاريخية الحقيقية تشابكًا يعسر فكّه.

من ناحية أولى، يمكن لنظرية أن تُلهم نوعًا جديدًا من النشاط، مع ممارسات جديدة أيضًا، فتُشكّل على هذا النحو المتخيّل الخاص بالمجموعات التي تتبنى هذه الممارسات. ويُعتبر تشكّل الكنائس الطهرانية الأولى حول فكرة «العهد» المشتركة مثالًا على ذلك. وقد أعقب التجديد اللاهوتي بنية كنسية جديدة، وأصبح ذلك جزءًا من قصة التغيير السياسي لأن البنى المدنية ذاتها كانت متأثرة في بعض المستعمرات الأميركية بأساليب إدارة الكنائس، كما هو الحال في النظام الكنسي في ولاية كونيكتيكت، حيث لا يتمتع بالمواطنة الكاملة إلا من اعتنق العقيدة.

وفي حالات أخرى قد يأتي تغيُّر المتخيّل الاجتماعي مع إعادة تأويل لممارسة كانت موجودة في الاستخدام القديم. لقد غزا فهم جديد للنظام أشكال الشرعية القديمة كلها، وراحت تتحوّل بعد ذلك، وفي حالات معينة، من دون قطيعة صريحة.

وتُعتبر الولايات المتحدة واحدة من تلك الحالات. فقد كانت مفاهيم الشرعية التي سادت في بريطانيا وأميركا، أي المفاهيم التي كانت وراء اندلاع الحرب الأهلية في إنكلترا على سبيل المثال، إضافة إلى بدايات تمرد المستعمرات، ارتكاسية أساسًا. وذلك لأنها كانت تدور كلها حول فكرة «دستور قديم»، وحول فكرة نظام قائم على قانون سارٍ «منذ الأزل»، وكان للبرلمان فيه مكانة جنبًا إلى جنب مع الملك، ذلك هو التصوُّر قبل الحديث الأكثر انتشارًا للنظام ويجد أساسه في «زمن الأصول» (حسب عبارة إلياد) وهو ما لا يوجد في الزمن العادي.

تحوّلت هذه الفكرة القديمة المنبثقة عن الثورة الأميركية إلى أساس متكامل لسيادة الشعب، حتى إن دستور الولايات المتحدة يُفتتح بعبارة «نحن الشعب». وقد سبق هذا لجوء إلى النظام المثالي، نظام القانون الطبيعي، وذلك عبر استحضار «الحقائق البيّنة بذاتها» في إعلان الاستقلال[1]. وأصبح التحوُّل أكثر يسرًا، لأن ما كان يُفهم باعتباره قانونًا

---

(1) لم تكن هذه الخطوة كبيرة لأن الحقوق التي يتمتع بها المستعمرون بوصفهم بريطانيين يُنظر إليها، في تصورهم، كتخصيصات للحقوق «الطبيعية»، انظر

Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), pp. 187-188.

تقليديًا كان يمنح مكانة مهمّة للمجالس المنتخبة وتوافقها على فرض الضرائب. وما كان ضروريًا من أجل تغيير التوازن هو جعل الانتخابات مصدرًا وحيدًا للسلطة الشرعية.

اقتضى هذا التحوّل، تحولًا في المتخيَّل الاجتماعي بحيث تُنتزع فكرة التأسيس من زمنها الأسطوري السابق، فيُنظر إليها كفكرة في متناول الشعب اليوم وفي مقدوره تحقيقها. بعبارة أخرى أصبح ذلك قابلًا للتحقّق عن طريق فعل جمعي واقع في الزمن المعاصر العلماني المحض. حدث هذا مع نهاية القرن الثامن عشر، وليس بدايته. كانت النخب قد أعلنت نظريات الفعل التأسيسي من قبل، لكن هذه النظريات لم تتغلغل في المتخيّل الاجتماعي العام تغلغلًا كافيًا يسمح بالعمل استنادًا إليها. هكذا قُدِّم التحوُّل الجذري في عام 1688، كما يمكن أن يبدو لنا ارتكاسيًا، على أنه فعل استمرار أو فعل عودة إلى شرعية موجودة قبلًا. (قد يخدعنا التحوُّل السيميائي. إن المعنى الأصلي لتعبير «الثورة المجيدة» يُفيد العودة إلى المعنى الأصلي، وليس المعنى الحديث الذي يُشير إلى انقلاب. وبطبيعة الحال ساهم تاريخها الفعلي في هذا التغيّر).

كان هذا التوافق بين النظرية الجديدة والممارسات التقليدية حاسمًا بالنسبة إلى النتيجة. وأمكن استحضار سيادة الشعب في الحالة الأميركية لأنها تستطيع أن تحيل على معنى مؤسساتي متّفق عليه عمومًا. فقد كان المستعمرون هناك متفقين جميعًا على أنّ الطريقة الصحيحة لتأسيس دستور جديد لا تكون إلا عن طريق نوع من أنواع الجمعية العامة التي قد تكون أكبر قليلًا مما تكون عليه هذه الجمعيات عادة، وذلك كما حدث في ماساشوستس عام 1779. وساهمت قوة المؤسسات التمثيلية القديمة في «تأويل» المفهوم الجديد بالمعنى التطبيقي.

وهكذا باستطاعتنا القول إن الثورة الأميركية قامت على أساس فكرة عن الشرعية، ثم انتهت بترسيخ فكرة أخرى شديدة الاختلاف، من دون قطيعة راديكالية. بدأ المستعمرون بتأكيد «حقوق الإنكليزي» التقليدية في مواجهة الحكومة الإمبريالية المتعجرفة المتمنعة. وما أن اكتملت القطيعة مع الملك في البرلمان ولم تعد طاعة الحكّام واجبة، حتى انتقلت قيادة المقاومة انتقالًا طبيعيًا إلى الهيئات التشريعية المنتخبة القائمة المجتمعة في المؤتمر القاري بحيث كان هناك تشابه كبير مع الحرب الأهلية في أربعينيات القرن السابع عشر.

لكن الحرب كانت دائمًا منبعًا للنزعة الراديكالية. لقد تحقق الاختراق من خلال إعلان

أكد حقوق الإنسان الكونية وليس الإنكليز وحدهم. وعمدت بعض الولايات إلى تبني دساتير جديدة قائمة على الإرادة الشعبية. وفي النهاية، تُوِّجت الحركة كلها بدستور يضع أسس الجمهورية الجديدة، على نحو مباشر، ضمن النظام الأخلاقي الحديث: هو إرادة الشعب التي لا تحتاج أي قانون موجود قبلًا حتى يتصرّف الشعب باعتباره شعبًا ويرى في نفسه مصدر القانون.

نشأ المتخيَّل الاجتماعي الجديد أساسًا عبر تأويل ارتكاسي. وقد تمّت تعبئة القوات الثورية بشكل كبير، على أساس فكرة الشرعية القديمة والرجعية. وسينظر إلى هذه الإرادة لاحقًا على أنها ممارسة لسلطة متأصّلة في شعب سيّد. ويكمن دليل وجود هذه السلطة وشرعيتها في الدولة الجديدة التي انبثقت عنها. لكن سيادة الشعب لم تكن قادرة على أن تفعل ذلك لو أنها دخلت المشهد مبكرًا، فقد كانت الفكرة التي سبقتها، أي تلك التي تستحضر الحقوق التقليدية لشعب محدّد بدستوره القديم، مضطرة إلى القيام بالمهمة الأولية الشاقة، مهمة تعبئة المستعمرين من أجل النضال قبل أن يطويها النسيان بفعل ما يُميِّز الثورات الحديثة من جحود لا يعرف الشفقة إزاء الماضي.

لا يعني هذا، بطبيعة الحال، أن شيئًا لم يتغيَّر في الممارسات، وأن التغيير اقتصر على خطاب الشرعية. على العكس تمامًا، اتُّخذت بعض الخطوات المهمّة التي لم يكن تبريرها ممكنًا من دون هذا الخطاب الجديد. وقد أشرت قبل قليل إلى الدساتير الجديدة في الولايات، كدستور ولاية ماساشوستس عام 1779 على سبيل المثال. لكن الدستور الفيدرالي في حد ذاته هو المثال الأكثر ذيوعًا. فمن وجهة النظر الفيدرالية، كان من الضروري أن تُقام سلطة مركزية جديدة ليست من صنع الولايات فحسب، وكانت هذه غلطة النظام الكونفدرالي الرئيسة التي حاول الفيدراليون تصحيحها. كان يجب أن يوجد ما يتجاوز «شعوب» الولايات المختلفة فيخلق أداة مشتركة، وكان على حكومة الاتحاد الجديدة أن تمتلك أساسًا جديدًا للشرعية في «شعب الولايات المتحدة». وكان هذا جزءًا لا يتجزأ من المشروع الفيدرالي برمته.

لكن في الآن ذاته، ما كان لهذا الإسقاط إلى الوراء لفعل شعب سيّد أن يكون لولا استمرارية المؤسسات والممارسات التي سمحت بإعادة تأويل أفعال الماضي على أنها ثمرة للمبادئ الجديدة. ويكمن جوهر هذه الاستمرارية في قبول المستعمرين الكونيّ، قبولًا فعليًا، بالجمعيات المنتخبة باعتباره شكلًا شرعيًا للسلطة. وكان هذا محسوسًا على

نحو أكبر في واقع أن الهيئات التشريعية المنتخبة التي كانت، منذ أمد طويل، حصنًا رئيسًا لحريات هؤلاء المستعمرين المحلية في مواجهة اعتداءات الموظفين التنفيذيين في ظل الحكم الملكي أو الإمبريالي. وعندما تأتي نقطة انعطاف حاسمة، كتبني دستور جديد للولاية مثلًا، كان هؤلاء المستعمرون يلوذون بالجمعيات الخاصة الموسعة، وأمكن اعتماد السيادة الشعبية معنى دستوريًا غير متنازع فيه. وكان هذا أساس النظام الجديد[1].

أما الحالة في الثورة الفرنسية فقد كانت مختلفة تمامًا، رغم آثارها المصيرية. وإذا كان «الوصول بالثورة إلى نهايتها»[2] مستحيلًا، كما أشار إلى ذلك كل المؤرخين، فلأنه، في جزء منه، لم يتوجد أي تعبير آخر عن السيادة الشعبية، يتحدّى التعبير القائم، يحظى بتأييد واسع. وكان جزء من عدم الاستقرار المخيف في سنوات الثورة الأولى نابعًا من هذه الحقيقة السلبية، وهي أن الانتقال من شرعية الحكم الملكي الوراثي إلى شرعية حكم الأمة لم يكن له معنى متفق عليه في المتخيَّل الاجتماعي ذي الأساس العريض.

لا ينبغي فهم ما تقدّم على أنه «تفسير» شامل لعدم الاستقرار هذا، لكنه يؤشر على الكيفية التي تنتهي من خلالها مختلف العوامل إلى النتيجة التي نعرفها. وبطبيعة الحال، فإن عدم تقبّل عدد كبير من حاشية الملك المبادئ الجديدة، الجيش والنبلاء، مثّل عقبة هائلة أمام تحقيق الاستقرار. بل إن أولئك الذين أيّدوا الشرعية الجديدة انقسموا في ما بينهم أيضًا. على أن ما جعل هذا الانقسام الأخير مصيريًا إلى ذلك الحد هو غياب أيّ تصور متفق عليه للمعنى المؤسساتي لسيادة الأمة.

---

(1) «لا شيء تخشاه الولايات المتحدة، كما هو الحال في فرنسا، أكثر من تشبيه علاقة التفويض بشكل محض من الهيمنة»

Pierre Rosanvallon, *La démocratie inachevée* (Paris: Gallimard, 2000), p. 28.

هذا الاتفاق العميق على أشكال التمثيل لم ينه مناقشات محتدمة في ما يتعلق بالبنى، وذلك ما تشهد عليه المناقشات الصاخبة في ما يتصل بالدستور الفيدرالي الجديد. بل لقد سمح حتى بطرح بعض المسائل العميقة في ما يخص طبيعة التمثيل، انظر

Bernard Bailyn, *the Ideological Origins of the American Revolution* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992), chap. 5.

كما أن هذا الاتفاق الأساسي لم يمنع الانتفاضات الشعبية ضد القوانين التي صوّتت عليها الجمعيات، كما في تمرد شاي Shay's Rebellion، بل كانت الملجأ الأخير في مواجهة ما كان يُنظر إليه باعتباره ظلمًا ما زال النظام القديم يسببه على الرغم من شرعيته. ومن هذا الجانب، كانت هذه التمردات تشبه انتفاضات زمن النظام القديم في فرنسا. وهذا ما نتناوله لاحقًا. انظر المعالجة المهمة لهذا الأمر في

Patrice Guenoffey, *La politique de la terreur* (Paris: Fayard, 2000), pp. 53-57.

(2) François Furet, *La révolution française* (Paris: Hachette, 1988).

لقد كانت نصيحة بورك Burke للثوريين هي الإبقاء على الدستور التقليدي، وتعديله تدريجيًا. لكن لم يكن باستطاعتهم ذلك. ولم يقتصر الأمر على أن المؤسسات التمثيلية الخاصة بهذا الدستور، وهي مجالس طبقات الأمة (جمعية ممثلي الشعب الفرنسي، ممثلي النبلاء، وممثلي رجال الدين، ونواب البورجوازية) Estates General، معلقة منذ مئة وخمسة وسبعين عامًا. لقد كان هؤلاء الثوريون أيضًا أبعد ما يكونون عن التوافق حول التطلع إلى المواطنة المتساوية الذي تنامى في أوساط الطبقات المتعلمة، وكذلك لدى البورجوازيين ولدى قسم مهم من الأرستقراطيين، وقد عُبِّر عنه بطرائق شتّى على نحو سلبي من خلال مهاجمة الامتيازات الأرستقراطية، وعلى نحو إيجابي في التحمّس للنظام الجمهوري لروما ومُثله العليا[1]. وذلك هو السبب العلمي الذي جعل نواب البورجوازية عام 1789 يطالبون بإلغاء الغرف المنفصلة وبأن يجتمع كل النواب في جمعية وطنية واحدة.

والأسوأ من ذلك، أنه لم يكن ثمة وعي بما يمكن أن يعنيه الدستور التمثيلي خارج هذه النخب المتعلمة إلا قليلًا. صحيح أن جماهير الشعب استجابت لدعوة مجالس طبقات الأمة بتقديم تظلماتهم، لكن هذا الإجراء كان يفترض برمته استمرار السيادة الملكية، ولا يصلح كقناة للإرادة الشعبية.

كانت آمال المعتدلين منعقدة على شيء منسجم مع نصيحة بورك: تطور الدستور التقليدي بما ينتج نوعًا من المؤسسات التمثيلية التي يفهم الجميع على وجه الدقة أنها تُعبِّر عن إرادة الأمة، وذلك من خلال تصويت المواطنين. وذلك هو شأن مجلس العموم في القرن الثامن عشر، وعلى الرغم من أن «الشعب» كان نخبة صغيرة فقد اعتُبر ناطقًا باسم المجموع من خلال أنماط مختلفة من التمثيل الفعلي.

لقد خلق التطوُّر الذي أنتج هذه الصيغ في بريطانيا إحساسا بأشكال الحكم الذاتي الذي كان جزءًا من المتخيَّل الاجتماعي للمجتمع الواسع. وذلك هو السبب في أن المطالبة بمشاركة شعبية أكثر اتساعًا اتخذت في إنكلترا شكل مقترحات من أجل توسيع حق الانتخاب. ولجأ الشعب إلى البنية التمثيلية القائمة، وذلك ما بدا واضحًا في الاضطرابات الشارتية في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر. وكانت الحالة الأميركية خطوة إلى

(1) Simon Schama, *Citizens* (New York: Knopf, 1989), chap .4.

الأمام ضمن هذا التطوُّر نفسه، وكانت جمعياتها التمثيلية منتخبة عمومًا، على أساس حق الانتخاب للرجال.

لقد كانت هذه الأشكال من الحكم الذاتي عن طريق جمعية منتخبة جزءًا من المخزون المتوفر عمومًا في المجتمعات الأنغلو-سكسونية. أما في فرنسا فلم تكن هذه الأشكال غائبة عن الطبقات الشعبية فحسب، بل كانت هذه الطبقات قد طوَّرت لنفسها أشكالًا من الاحتجاج الشعبي قوامها منطق مختلف تمامًا. لكن، قبل التحوُّل إلى النظر في هذا الأمر، ثمة نقطة عامة ينبغي التوقف عندها في ما يخص التحوّلات الثورية الحديثة المستلهمة من نظريات جديدة.

لا يمكن أن يحدث التحوُّل، بالمعنى المرغوب فيه، إلا إذا فهم «الشعب» أو أقليات مهمّة من الناشطين على الأقل، النظرية واستوعبوها. لكن فهم النظرية بالنسبة إلى الفاعلين السياسيين، يعني قدرتهم على وضعها موضع التطبيق في عالمهم. فهم يفهمونها من خلال الممارسات التي تفعّلها. ويجب أن يكون لهذه الممارسات معنى بالنسبة إليهم، وهو المعنى الذي تفرضه النظرية ذاتها. لكن متخيلنا الاجتماعي هو الذي يُضفي على ممارستنا معنى. هكذا يكون الأمر الحاسم بالنسبة إلى هذا النوع من التحوُّل هو أن يتقاسم الشعب (أو قطاعات الشعب النشيطة) متخيلًا اجتماعيًا يستطيع الاستجابة لهذا المتطلب، أي يشتمل على أنماط تطبيق النظرية الجديدة.

يمكن أن ننظر إلى المتخيَّل الاجتماعي لشعب ما في زمن ما بمنزلة مخزون، مثلما أشرت إلى ذلك في الفصل الثاني، بما في ذلك كل الممارسات التي يكون لها معنى. وإذا أردنا أن نحوِّل مجتمعًا وفقًا لمبدأ جديد من مبادئ الشرعية، يتعيَّن علينا أن نمتلك مخزونًا يتضمن كيفيات تحقيق هذا المبدأ. ويحتمل هذا المتطلب وجهين (1) يجب أن يعلم الفاعلون ما يفعلون، ويجب أن يكون في مخزونهم ممارسات بإمكانها تفعيل النظام الجديد. (2) يجب أن يتوافق جميع الفاعلين حول ما تكون تلك الممارسات.

أستحضر هنا مماثلة مستمدة من الفلسفة الكانطية: تشبه النظريات مقولات مجردة، وهي في حاجة إلى أن «تُخطط» حتى تترجم عينيًا في حقل الممارسة إذا أرادت أن تكون فاعلة في التاريخ.

توجد أوضاع ثورية حديثة معينة غاب عنها الوجه الأول تمامًا (1). ولنأخذ الحالة

الروسية على سبيل المثال: لقد كان متوقعًا أن انهيار الحكم القيصري عام 1917 سيُفسح المجال أمام شرعية جمهورية جديدة ظنت الحكومة المؤقتة أن تحديدها سيتم في الجمعية التأسيسية التي دعت إلى انعقادها في العام التالي. لكن، وفق تحليل أورلاندو فيغز Orlando Figes، نجد أن عموم القرويين لم يكونوا قادرين على تصوُّر الشعب الروسي بتمامه كفاعل له السيادة[1]. فما كان يفكر به هؤلاء القرويون تمامًا، ويرغبون فيه أيضًا، هو حرية المير (mir) في التصرف، من تلقاء أنفسهم، في تقسيم الأرض التي اغتصبها النبلاء (بحسب رأيهم)، وتوقف قمعهم من قبل الحكومة المركزية. لقد تضمن متخيَّلهم الاجتماعي فعالية جمعية محلية، سكان القرية أو المير. وكانوا يعرفون أن على هذه الفعالية أن تتعامل مع الحكومة الوطنية التي يمكن أن تُلحق بهم أذى كبيرًا، ويمكنها حتى أن تأتيهم ببعض الخير عرضًا. لكنهم لم يكن لديهم تصور لشعب وطني يمكن أن يتولى السلطة السيادية من الحكومة الاستبدادية. لم يكن مخزون هؤلاء الناس يتضمن أفعالًا جمعية من هذا القبيل، على هذا المستوى الوطني. كل ما كان باستطاعتهم فهمه هو الانتفاضات واسعة النطاق، على غرار السلطة المركزية، بل إرغام تلك السلطة على أن تكون أقل لؤمًا وعدوانًا.

في حين أن ما كان غائبًا، على النقيض من ذلك، في حقبة الثورة الفرنسية، هو الوجه الثاني (2). لقد طُرحت صيغ شتى لتحقيق السيادة الشعبية. فمن ناحية أولى، لم تكن المؤسسات التقليدية لمجالس طبقات الأمة مناسبة لهذه الغاية، وذلك لأن (العامة) الشعب كان ينتخب غرفة واحدة فحسب من غرفها الثلاث، وأما النظام برمته فمعني بتمثيل رعايا يتضرَّعون للعاهل صاحب السيادة.

أما من الناحية الأخرى، فقد توفرت سلسلة كاملة من النظريات أكثر بكثير مما كان متاحًا في الحالة الأميركية. ويردّ هذا، في جزء منه، إلى حقيقة مفادها أن قوة تأثير المؤسسات التمثيلية في العالم الأنغلو-سكسوني على المتخيَّل الاجتماعي كَبَحَتْ المخيلة النظرية، لكنه نشأ أيضًا عن المسارات الخاصة المميزة للثقافة والفكر الفرنسيين.

لقد أولت الحالة الفرنسية أهمية خاصة للفيف من النظريات المستلهمة من روسو. وقد تميَّزت هذه النظريات بسمتين مصيريتين في ما يتعلق بمسار الثورة. تتمثَّل السمة الأولى

(1) Orlando Figes, *A People's Tragedy* (London: Penguin, 1997), pp. 98-101, 518-519.

فيما يتقوَّم به تصوُّر روسو للإرادة العامة، وانعكس في «تنقيح» روسو الجديد الأكثر جذرية للفكرة الحديثة عن النظام.

يتمثل مبدأ فكرة النظام هذه، كما رأينا، في كل إنسان حر في تخيُّر الوسائل التي يراها مناسبة لحياته بالقدر نفسه الذي يتوفر لغيره بشكل متوازٍ أو على الأقل لا يمنعه من ذلك. ويمكن القول بلغة أخرى إن متابعتنا لمشاريع حياتنا يجب أن تكون متناغمة. لكن هذا الانسجام كان يُتصور وفق أشكال متعددة. فمن الممكن أن يتحقق عبر عمليات اليد الخفيّة، كما في النظرية الشهيرة لآدم سميث[1]. لكن، بما أن أحدًا لم يكن يعتقد أن ذلك كافٍ، كان لا بد من تحقيق الانسجام على نحو واعٍ، باتباعنا القانون الطبيعي، وهذا ما اعتبره لوك هبة من الله. وما يدفعنا لطاعة هذا القانون الطبيعي، هو كل ما يجعلنا نطيع الله نفسه: الإحساس بالواجب أمام خالقنا، والخوف من العقاب الأبدي.

في مرحلة لاحقة، حلّت فكرة الإحسان غير الشخصي محل خشية الله، أو أيضًا مفهوم التعاطف الطبيعي. لكن ما تشترك فيه هذه التصورات السابقة كلها هو أنها تفترض ثنائية الدوافع الموجودة فينا: قد تغرينا خدمة مصالحنا على حساب الآخرين، ومن الممكن أن تدفعنا أيضًا خشية الله، أو يدفعنا الإحسان غير الشخصي، أو أي شيء آخر إلى القيام بفعل من أجل الخير العام. وقد سعى روسو إلى استبعاد هذه الثنائية، فلا يمكن أن يتأتى لنا الانسجام الحقيقي إلا عندما نتغلب على هذه الثنائية، وعندما ينسجم حبي لنفسي مع رغبتي في تلبية الأهداف المشروعة لدى الفاعلين الآخرين من حولي (أي الذين يشتركون معي في هذا الانسجام). وبلغة روسو، فإن غريزتيّ حب الذات والتعاطف تنصهران معًا في الكائن البشري العقلاني الفاضل في حب الخير العام، وهو ما يُعرف سياسيًا باسم «الإرادة العامة».

بعبارة أخرى، لم يعد حب الذات منفصلًا عن حب الآخرين لدى الإنسان الفاضل بشكل كامل. لكن أدى التغلب على الفصل بينهما إلى ظهور ثنائية جديدة في اتجاه آخر.

---

(1) كان لوك قد طوّر بالفعل صيغة جنينية لهذه الآلية. وهو يؤكد لنا في الفصل الذي يتحدث عن الملكية أن «الذي يحوز الأرض بنفسه عن طريق عمله لا يقلل، بل يزيد، رصيد الجنس البشري. وذلك لأن ما يقدمه لدعم استمرار الجنس البشري إنتاج هكتار واحد من الأرض المسيجة المزروعة أكثر بعشر مرات مما يقدمه هكتار من الأرض ذات الخصوبة عينها متروك مشاعًا. وهذا يعني أن من يُسيِّج أرضًا مساحتها عشرة هكتارات يحقق من وسائل الحياة أكثر مما يمكن أن يتحقق من مئة هكتار متروكة للطبيعة. ويمكن أن يُقال عنه إنه يعطي تسعين هكتارًا للبشر»، انظر John Locke, *Second Treatise of Civil Government* ([n.pb.], [n.d.]) V. 37.

فإن كان حب الذات حبًا للإنسانية أيضًا، فكيف لنا أن نفسّر الميول الأنانية التي تنازع الفضيلة فينا؟ لا بد أن وراءها دافع آخر، وهو ما يسميه روسو «حب الذات». وهكذا فإن اهتمامي بنفسي يمكن أن يتّخذ شكلين مختلفين تمامًا، متعارضين مثل الخير والشر.

ويُعتبر هذا التمييز جديدًا في سياق التنوير. لكنه، بمعنى آخر، يفترض عودة إلى طريقة تفكير راسخة بعمق في التقليد. فنحن نميّز بين سمتين في الإرادة، إذ لو عدنا إلى عالم أوغسطينوس الأخلاقي، سنجد أن البشر قادرون على نوعين من الحب، أحدهما خير والآخر شر. لكن هذا موقف أوغسطينوس بعد أن راجع أفكاره، إذ لو صدر ذلك عن أوغسطينوس البيلاجي (Pelagian Augustine)، فستكون المفارقة صادمة إلى حد كبير، كما ذهب إلى ذلك صراحة المونسنيور دو بومون (Monseigneur de Beaumont).

كما أن النظرية نفسها حديثة جدًا، وهي منخرطة في النظام الأخلاقي الحديث. فالهدف هو تحقيق تناغم بين الإرادات الفردية، حتى وإن كان تحقيق ذلك غير ممكن من غير خلق هوية جديدة، «أنا مشتركة» (moi commun)[1]. وما يجب إنقاذه هو الحرية، الحرية الفردية لكل إنسان. فالحرية هي الخير الأسمى، إلى حدّ أن روسو يُفسّر التضاد بين الفضيلة والرذيلة من جديد بحيث يجعله منسجمًا مع التضاد بين الحرية والعبودية: «لأن اندفاع الشهوة وحدها عبودية، في حين أن طاعة القانون الذي نلزم به أنفسنا هي الحرية»[2]. فالقانون الذي نحبّه ليس تعديا على الحرية، لأنه يهدف إلى خير الجميع. على العكس من ذلك، إنه ينبع مما هو أكثر أصالة فينا، أي من حب الذات الذي توسّع وارتقى إلى سجل أخلاقي أسمى. إنه ثمرة العبور من الوحدة إلى المجتمع، وهو انتقال أيضًا من الحالة الحيوانية إلى الشرط الإنسانية:

> أدّى الانتقال من الحالة الطبيعة إلى الحالة المدنية إلى تغيير لافت للنظر في الإنسان، إذ يحل العدل محل الغريزة في تصرفه، ويُضفي على أفعاله الخلقية التي كانت تفتقدها سابقًا... وهو، مع أنه يحرم نفسه في هذه الحالة منافع كثيرة يغنمها من الطبيعة، فإنه يكتسب من عظيم المنافع وتتمرّس ملكاته وتنمو وتتسع أفكاره، وتنبل مشاعره، وتسمو روحه بأكملها، إلى درجة أنه لولا التجاوزات التي يمكن أن تقع في الحالة الجديدة وتحط مقامه إلى أسفل مما كان عليه في الحالة التي

(1) Jean -Jaques Rousseau, *Du contrat Social* (Paris: Classiques Garnier, 1962), book 1, chap. 6.

(2) J.J. Rousseau, *Du Contrat Social*, book 1, chap. 8.

خرج منها، لكان لزامًا عليه أن يُبارك بلا انقطاع اللحظة السعيدة التي انتشلته من الحالة القديمة بلا رجعة، والتي جعلت منه كائنًا ذكيًا وإنسانًا بعدما كان حيوانًا أرعنًا محدود الذهن»[1].

ما يُعارض هذا القانون، من ناحية أخرى، ليس الذات الأصيلة، بل هو إرادة فسدت وانحرفت عن مسارها الصحيح بفعل التبعية إلى الآخر.

يعطينا هذا «التنقيح» الذي قام به روسو علم نفس أخلاقيًا مختلفًا تمامًا عن التصوُّر المتعارف عليه في عصر التنوير، وهو تصوُّر متوارث عن لوك. فهو لا يكتفي بالعودة إلى إرادة تحتمل خاصيتين، خيّر وشر، بل يقدم أيضًا العلاقة بين العقل والإرادة الخيّرة على نحو مختلف تمامًا. يرى التيار الرئيس لعصر التنوير أن العقل المتحرر الذي يسمو بنا إلى وجهة نظر كونية ويجعلنا مشاهدين محايدين، يحرِّر حب الخير العام فينا أو، على الأقل، يعلمنا تمييز مصلحتنا الذاتية المستنيرة، أما عند روسو، فإن هذا العقل الذي ينزع إلى إضفاء الموضوعية يخدم تفكيرًا استراتيجيًا، من شأنه أن يورطنا أكثر في حسابات القوة التي تنتهي، من خلال سعيها إلى التحكّم في الآخرين، إلى أن تجعلنا أكثر فأكثر تابعين لهم.

إن هذه الذات الاستراتيجية، المعزولة والتوّاقة إلى كسب رضا الآخرين في الآن ذاته، تقمع الذات الأصيلة بشكل مبرح. وما النضال من أجل الفضيلة إلا تلك المحاولة الرامية إلى استعادة صوت دُفن في أعماقنا حتى كاد يخرس. وما نحن في حاجة إليه هو عكس فك الارتباط تمامًا، الالتزام من جديد بما هو أكثر حميمية وجوهرية في ذواتنا، ذاك الذي لم يعد صوته يُسمع بفعل صخب العالم من حولنا. وهو ما يُعبِّر روسو عنه باستخدام المصطلح التقليدي «الضمير»[2]:

> الضمير! الضمير! الغريزة الإلهية، صوت السماء الخالد، المرشد المضمون لكائن جاهل محدود الذهن، لكنه ذكي وحر، القاضي المعصوم الذي يُميِّز بين الخير والشر ويجعل الإنسان شبيهًا بالله! أنت من يسمو بطبيعة وأخلاقية أفعاله، من دونك، لا أشعر بشيء في ذاتي يسمو بي فوق البهائم غير امتياز حزين ينقلني من خطيئة إلى أخرى يساعده في ذلك فهمٌ من دون قاعدة وعقل من دون مبدأ.

(1) المصدر نفسه.

(2) Jean-Jacques Rousseau: «Profession de foi du vicaire savoyard» dans: *Emile* (Paris: Editions Garnier, 1964), pp. 354_355.

انبثق عن هذه النظرية نوع جديد من السياسة طبِّق على أرض الواقع في أوج حقبة الثورة الفرنسية 1792ـ1794. فهي، من ناحية أولى، سياسة تجعل (أ) الفضيلة مفهومًا مركزيًا أو فضيلة تقوم على انصهار الذات في حبّ البلاد. وقد عبّر روبسبيير Robespierre عن ذلك في عام 1792 بالقول: «حب الجمهورية هو الفضيلة، حب الوطن، التفاني السمح الذي يصهر المصالح كلها في المصلحة العامة»[1]، وكأننا، بمعنى ما، نستعيد مفهوم الفضيلة القديم الذي عرّفه مونتسكيو بأنه: «المنبع الرئيس» للجمهورية، و«التفضيل الدائم للمصلحة العامة على المصلحة الخاصة»[2]. لكن هذا المصطلح أُعيد تعديله بحسب مصطلح روسو الجديد عن الانصهار («الذي يصهر المصالح كلها في المصلحة العامة»).

(ب) تميل هذه النظرية إلى المانوية. تنزع المساحات الرمادية بين الفضيلة والرذيلة إلى الاختفاء. ولا مشروعية للمصلحة الخاصة، حتى لو أخضعت لحب الخير العام. فالمصلحة الخاصة علامة على الفساد، أي على الرذيلة، ويمكن أن تصبح غير منفصلة عن المعارضة إذا بلغت حدًا ما. وبذلك يصبح الأناني بمنزلة خائن.

(ت) كثيرًا ما لوحظ في خطاب هذه السياسة ما تميَّز به بنبرة شبه دينية[3]. وغالبًا ما يُستحضر المقدَّس (الاتحاد المقدَّس، «اليد المدنسة» التي قتلت مارا Marat... إلخ).

(ث) غير أنّ واحدة من السمات المصيرية لهذه السياسة هي فكرتها المعقدة عن التمثيل. ذلك أنّ التمثيل السياسي، كما يُعبَّر عنه غالبًا من خلال المجالس المنتخبة، هو بالنسبة إلى روسو ضرب من اللعنة، وكانت تلك السمة المهمة الثانية في نظريته. وهذا في علاقة بتشديده على الشفافية[4]. والإرادة العامة هي موطن الشفافية القصوى، بمعنى أننا نكون حاضرين إلى أقصى حد مع الآخرين ومنفتحين عليهم عندما تنصهر إراداتنا في إرادة واحدة. فالغموض ملازم للإرادات المنفردة التي نحاول أكثر الأحيان تحقيقها باستراتيجيات غير مباشرة مستخدمين التلاعب والمظاهر الزائفة (ويُحيل هذا على شكل آخر من أشكال «التمثيل» نمطه شبه مسرحي، وهو أيضًا سيّئ وضار). وهذا ما سهَّل على

---

(1) ورد في
Georges Lefebvre, *Quatre-vingt-neuf* (Paris: Edition Sociales, 1970), pp. 245_246.

(2) Charles Louis de Secondât (Montesquieu), *L'esprit des lois* ([s.1.], [s.a.], book (12) 4, chap. 5.

(3) François Furet, *Penser la révolution française* (Paris: Gallimard, 1978), p. 276.

(4) Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et L'Obstacle* (Paris: Gallimard, 1971).

تلك النظرة السياسية أن تُماثل بين السخط والفعل الخفي غير المعلن، بل والمؤامرة أيضًا، والخيانة إذن. ومن ناحية أخرى، فإن الإرادة العامة تنشأ في العلن، على مرأى من الجميع. وهذا ما يفرض، في هذا النوع من السياسة، تحديد الإرادة العامة وإعلانها بل وحتى تكوينها على الملأ على الدوام، في إطار نوع آخر من المسرح وصفه روسو وصفًا واضحًا. فلا يتعلق الأمر بمسرح يُقدِّم فيه الممثلون أنفسهم أمام المشاهدين، بل بما يشبه مهرجانًا شعبيًا حيث يكون كل مشارك ممثلًا ومتفرجًا في الآن ذاته. هذا ما يُميِّز المهرجان الجمهوري الحقيقي عن أشكال المسرح الحديثة المنحطة. وفي ما يتعلق بالنمط الأول من المسرح لنا أن نسأل:

> لكن، ما عساها تكون مواضيع هذه المشاهد في النهاية؟ لا شيء، إن شئنا. متى سادت الحرية، وحيثما عمّت الوفرة، عمّ الرفاه أيضًا. اغرس وتدًا متوَّجًا بالزهور في وسط ساحة عمومية، واجمع الناس فيها، وسيكون لديك مهرجان. لك أن تفعل ما هو أفضل من ذلك أيضًا: دع المشاهدين في المشهد، اجعلهم ممثلين، افعل ذلك حتى يرى كل منهم نفسه ويحبّها في الآخرين، حتى يتّحد الجميع على نحو أفضل[1].

تقتضي الشفافية، أي عدم التمثيل، شكلًا معينًا من الخطاب، حيث تُحدَّد الإرادة العامة علانية، بل إنها تقتضي أشكالًا من الطقوس تظهر من خلالها للعيان أمام الشعب وعن طريق الشعب، لا مرة واحدة وإلى الأبد بل بشكل متكرر، وربما وسواسيّ. وهذا ما يُعطي معنى لبعد حاسم في الخطاب الثوري في تلك السنوات المصيرية في باريس، حيث كان يُراد للشرعية أن تكتسب، من خلال صياغة (صحيحة في النهاية) لتلك الإرادة العامة، إرادة الجمهورية القوية والفاضلة. وهذا ما يُفسِّر الإسراف في الصراع بين الفصائل المختلفة في 1792–1794. لكنه يُبيِّن أيضًا الأهمية التي تحظى بها المهرجانات الثورية، وهذا ما تناولته منى أوزوف بالدراسة[2]. وكانت حاضرة في ذهن روسو محاولات إظهار

(1) Jean-Jacques Rousseau: «*Lettre à d'Alembert sur les spectacles*» dans: *Du contrat social* (Paris: Classiques Garnier, 1962), p. 225.

نستطيع من خلال هذا أن نرى كم كانت الشفافية التي ينشدها روسو معادية «للتمثيل» بجميع أشكاله سواء أكان سياسيًا أم مسرحيًا أم لغويًا. وبالنسبة لعلاقات معينة ثنائية المنزلة، فإن الشفافية والوحدة تفرضان ظهور المصطلح نفسه في المنزلتين في الآن ذاته. ويشمل العلاقة «س يحكم ع»، إضافة إلى أن «س يمثل شيئًا أمام ع».

(2) Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).

الجمهورية للعيان أمام الشعب، أو إظهار الشعب للعيان أمام نفسه، وغالبًا ما كانت هذه المهرجانات تقتبس أشكالها من احتفاليات دينية قديمة من قبيل مسيرات عيد القربان.

لقد قلت بأن مفهوم روسو عن التمثيل معقد لأنه يتضمن أكثر من النقطة السلبية تلك المتعلقة بحظر الجمعيات التمثيلية. ولنا أن نرى في الخطاب الثوري نفسه، وكذلك في المهرجانات، نوعًا آخر من التمثيل، نوعًا خطابيًا أو شبه مسرحي. لكن لا يعني ذلك خرقًا لحظر التمثيل عند روسو، بل إن تلك المهرجانات تتطابق مع مشروعه. لكن، كان هناك شيء أقل علانية وأكثر خطرًا. فبقدر ما توجد الإرادة العامة حيث توجد الفضيلة الحقيقية فحسب، أي حيث يوجد الانصهار الحقيقي بين الإرادة الفردية والإرادة المشتركة، ما الذي يمكن أن نقوله عن وضع لا يزال فيه أشخاص كثيرون، بل لعلهم أكثر الناس «فاسدين» أي أنهم لم يحققوا الانصهار بعد؟ ستكون الأقلية الفاضلة الموطن الوحيد لذلك الانصهار في هذه الحالة. وستكون هذه الأقلية هي الحاملة للإرادة المشتركة الأصلية التي هي إرادة الجميع من الناحية الموضوعية التي يشارك فيها كل شخص إن كان فاضلًا.

ما الذي يُفترض أن تفعله هذه الأقلية انطلاقًا من وعيها بصوابية قرارها؟ هل نترك أغلبية فاسدة تُعبِّر عن «إرادة الجميع» الفاسدة بفعل صلاحية بعض إجراءات التصويت المتفق عليها رسميًا؟ ما عساها تكون قيمة هذا الأمر، إذا افترضنا أن الجمهورية الحقّة، لا تقوم حيث تتّفق إرادة الجميع مع الإرادة العامة؟ من المؤكد أن الأقلية مدعوة إلى التصرّف على نحو يؤدي إلى تحقيق الجمهورية الحقّة. ولن يتأتى ذلك إلا عبر محاربة الفساد وترسيخ الفضيلة.

نستطيع أن نرى هنا إغراء السياسة الطليعية التي أصبحت تلعب دورًا مصيريًا في عالمنا. وينخرط هذا النوع من السياسة في الدفاع عن «تمثيل» من نوع جديد يختلف عن ذلك النوع القديم من التمثيل، حيث الملك «يمثل» مملكته والأسقف كنيسته والدوق خدمه، وهكذا دواليك. فما أن يحتل هؤلاء جميعًا مناصبهم التمثيلية هذه، حتى يحددون تابعيهم باعتبارهم مُمَثلين. يختلف الأمر كثيرًا عن هذا، لكن السلطة الثورية، على غرار هذه الصيغ القديمة، تستخدم أشكالًا شبه مسرحية من التمثيل الذاتي لجعل الوظيفة التمثيلية ظاهرة للعيان.

لكن هذا التمثيل ليس تمثيلًا بالمعنى الحديث الذي يدينه روسو، حيث تختار الدوائر

الانتخابية مندوبيها من أجل اتخاذ قرارات تُلزم الجميع. ويمكن القول إن هذا الشكل الجديد، غير المعلن تمامًا، يكاد يكون نوعًا من التمثيل عن طريق «التجسيد». فالأقلية تُجسِّد الإرادة العامة. وهي الموطن الوحيد لهذا التجسيد. لكن هذا يجعل صياغة المطالب أمرًا صعبًا، ليس فقط لأن الأقلية تسعى إلى تمييز نفسها عن النموذج «الرسمي» للممثلين المنتخبين، بل أيضًا لأن هناك شيئًا مؤقتًا متأصلًا في تحدّث الأقلية باسم الجميع. ومن حيث المبدأ، ليس لهذا مكان في جمهورية قائمة، بل لا يؤدي دورًا إلا في مرحلة الانتقال الثوري. فهو جزء من نظرية الثورة، ولا محل له في نظرية الحكومة[1]. ذلك هو أصل عدم التماسك الذي نراه دائمًا في السياسة الطليعية الذي قاد رأسًا إلى المثال الأكثر شهرة في القرن العشرين الكبير، ألا وهو البولشيفية.

على أي حال، ولّدت هذه النظرية شبه المعلنة عن التمثيل من خلال التجسيد أشكالًا سياسية جديدة. وهذا ما هو كامن خلف النوع الجديد من «نوادي» الطليعة التي تُعتبر اليعاقبة أكثر أمثلتها شهرة. وقد بيّن فوراي Furet، على غرار أوغسطين كوشان Augustin Cochin، مدى الأهمية التي كانت «لمجتمعات الفكر» في فترة تصاعد المطالبة بمجالس طبقات الأمة في فرنسا[2].

نستطيع أن نرى هنا الأساس النظري لذلك النوع من السياسة الذي أصبح مألوفًا لدينا بفعل سنوات الثورة الفرنسية في أوجها 1792ـ1794، والذي خلق تقليدًا حديثًا ما زال متواصلًا في الشيوعية اللينينية على سبيل المثال. إنها سياسة الفضيلة، بوصفها انصهار الإرادة الفردية في الإرادة العامة، كما أنها سياسة مانوية، ذات طابع «أيديولوجي» عالٍ، بل ذات نبرة شبه دينية أيضًا. وهي تُنشد الشفافية وتخشى نقيضها المباشر: المؤامرات والأجندات الخفيّة، وهي تمارس نوعين من «التمثيل»: يُظهر الأول الإرادة العامة خطابيًا وعلى نحو شبه مسرحي، والثاني الادعاء، وإن بطريقة مضمرة، بنوع من التمثيل عن طريق التجسيد.

ومن الواضح أن ولادة هذا النمط من السياسة من الناحية النظرية، جنبًا إلى جنب مع عدم وجود مخزون للحكومة التمثيلية، لا يمكن أن يكون كافيًا لتفسير الأحداث الرهيبة

(1) يُقدِّم غوبغي في كتابه السياسة (*la Politique*) استخدامًا جيدًا لهذا التمييز.

(2) Furet, *Penser la révolution française*, p. 271.

بين 1792_1794. علينا أيضًا أن نأخذ في الاعتبار المخزونات الأخرى الموجودة من الفعل المشترك، ولا سيما أشكال الثورة الشعبية التي كانت مألوفة في فرنسا. وهي أشكال أثّرت بشكل كبير على ما نسميه الإرهاب، الذي مثّل، بمعنى ما، خلقٌ مشترك للأيديولوجيا الجديدة ولترسخها القوي في العادات الشعبية[1].

بيد أنه يوجد تناقض بين مسارين مختلفين عبَّرت من خلالهما النظريات عن النظام الأخلاقي الحديث لتُخبر عن المتخيّلات الاجتماعية، وبالتالي مخزون ممارسات النخب في البداية، ومن ثم ممارسات المجتمعات بأكملها. لنا أن نتبيّن أيضًا كيف أثّر هذان المساران على طبيعة ما ترتّب عنهما من نتائج. لقد تبيّن أن الأشكال التي «اعتُمدت» في فرنسا مختلفة عن النموذج الأنغلو_أميركي اختلافًا مثيرًا. وقد تعقب بيير روزنفلون Rosanvallon الطريق الغريب الذي تمّ من خلاله التوصّل إلى حق الاقتراع العام في فرنسا، وهو يُسلّط الضوء على شكل مختلف من المتخيّل الاجتماعي في هذا التقليد الجمهوري[2].

6 - مجتمع النفاذ المباشر

لقد وصفتُ متخيّلنا الاجتماعي الحديث انطلاقًا من فكرة النظام الأخلاقي التي شكّلت أساس هذا المتخيّل واستولت على ممارساتنا الاجتماعية المميزة وشكّلت السمات البارزة لنظرية القانون الطبيعي في القرن السابع عشر التي حوّلته مع مرور الوقت. لكن من الواضح أن التغيُّر في الفهم الأساسي للنظام قد رافقه العديد من التغيرات.

أشرت آنفًا إلى غياب أساس متعالٍ للفعل، أي إلى حقيقة أن الأشكال الاجتماعية الحديثة موجودة حصرًا في الزمن العلماني. ولم يعد المتخيّل الاجتماعي الحديث ينظر إلى الكيانات الكبيرة التي تتجاوز البُعد المحلي كما لو كانت قائمة على شيء آخر، شيء أسمى، غير الفعل العادي في الزمن العلماني. وهذا ما لم يكن متاحًا في الدولة قبل الحديثة، كما بيّنت من قبل. فقد كان يُنظر إلى النظام التراتبي في المملكة باعتباره قائمًا على سلسلة الوجود العظيمة. وكان يُنظر إلى الوحدة القبليّة باعتبارها مكوّنة على هذا النحو بفعل قانون

(1) لقد فصّلت القول في هذا بشكل مستفيض في كتابي: المتخيّلات الاجتماعية الحديثة، الفصل الثامن، موثّق سابقًا. *Modern Social Imaginaries*, chapter 8.

(2) Pierre Rosanvallon, *Le Sacre du Citoyen* (Paris: Gallimard, 1992); and *Le Modèle politique français* (Paris: Seuil, 2004).

القبيلة «منذ الأزل»، أو لعله يعود إلى لحظة تأسيسية ما بمنزلة زمن الأصول بالمعنى الذي يستخدمه إلياد. إن أهمية الثورات قبل الحديثة بما في ذلك الحرب الأهلية الإنكليزية، وأهمية إقامة قانون أصلي، وأهمية العودة إلى الوراء، تأتي من فكرة أن الكيان السياسي بهذا المعنى هو نتيجة فعل متعال. ولا يمكن أن ينشأ عن فعله الخاص. في حين على العكس من ذلك، لا يمكن له أن يفعل باعتباره كيانًا إلا بما هو كذلك. ومن ثم نفهم كيف أن هذه الشرعية اقترنت بالعودة إلى الدستور الأصلي.

من الواضح أن نظرية العقد الاجتماعي في القرن السابع عشر تنتمي إلى نظام آخر من الفكر، إذ تنظر إلى الشعب على أنه خروج من حالة الطبيعة. ولكن إذا كانت المحاجة التي قدمتها أعلاه صحيحة، فإن هذه الطريقة للنظر للأشياء على هذا النحو لم تدخل إلى حيز المتخيَّل الاجتماعي إلا في أواخر القرن الثامن عشر. وفي هذا الاتجاه يمكن اعتبار الثورة الأميركية نقطة التحوُّل الحاسمة. فقد قامت على أساس العودة إلى الوراء، بمعنى أن المستعمرين كانوا يقاتلون من أجل إحقاق حقوقهم باعتبارهم إنكليزًا، بل أكثر من ذلك كانوا يقاتلون في ظل هيئاتهم التشريعية الاستعمارية التي تجمعت في «كونغرس». وعن هذه العملية نشأت الفكرة الخيالية الحاسمة «نحن، الشعب» التي كانت أول ما نطق به إعلان الدستور الجديد.

تُثار هنا فكرة مفادها أن الشعب أو «الأمة»، كما كان يقال أيضًا في ذلك العصر، يمكن أن يوجد قبل دستوره السياسي، ومن دونه. وبذلك، يمكن للشعب أن يمنح لنفسه دستوره الخاص انطلاقًا من فعله الذاتي الحر في الزمن العلماني. وبطبيعة الحال، فإن هذا الفعل الذي يفتتح عهدًا جديدًا سرعان ما يطعّم بصور مستمدة من المفاهيم القديمة عن الزمن الأعلى. ويستند «النظام الزمني الجديد» أساسًا على النزعة القيامية اليهودية-المسيحية، شأنه في ذلك شأن التقويم الثوري الفرنسي الجديد. ويطعّم الدستور-التأسيسي بشيء من قوة «زمن الأصول»، الزمن الأعلى الذي يعجّ بفاعلين من نوع متفوّق، ويتعيَّن علينا أن نسعى دائمًا إلى الاقتراب منه. لكن على الرغم من ذلك تبلورت طريقة جديدة في تصوُّر الأشياء. ففي مقدور الأمم والشعوب أن تمتلك شخصية، وأن تفعل معًا خارج أي تنظيم سياسي قَبْلي. وكان ذلك بمنزلة واحدة من المقدمات الرئيسة للنزعة القومية الحديثة، لأن المطالبة بحق تقرير المصير للأمم لا معنى لها من دون هذا. ويتعلق الأمر ببساطة بحقّ الشعوب في أن تُقيم دستورها الخاص من دون أن يعوّقها تنظيمها السياسي التاريخي.

أود العودة إلى مناقشة بنديكت أندرسن الثاقبة حتى نرى كيف تُفصح هذه الفكرة الجديدة عن الفعالية الجمعية، أي «الأمة» أو «الشعب»، عن فهم جديد للزمن. يُشدِّد أندرسن على الكيفية التي تمّ من خلالها التمهيد للمعنى الجديد للانتماء إلى أمة عن طريق فهم جديد للمجتمع في ظلّ مقولة التزامن: المجتمع باعتباره كلًا مكونًا من الحدوث المتزامن لأحداث كثيرة تسم حياة أفراده في فترة بعينها[1]. وهذه الحوادث هي ما يملأ هذا المقطع من الزمن المتجانس. وينتمي هذا المفهوم شديد الوضوح، غير الملتبس عن التزامن، إلى فهم للزمن باعتباره زمنًا علمانيًا على نحوٍ حصريّ. ولما كان الزمن العلماني متداخلًا مع أنواع كثيرة من الزمن الأعلى، فلا شيء يضمن أن تكون كل الأحداث في علاقات غير ملتبسة من التزامن والتعاقب. فالعيد العظيم معاصر لحياتي ولحياة رفاقي من الحجيج على نحو ما، لكنه، من جهة أخرى، قريب من الأبدية، أو من زمن الأصول، أو من الأحداث التي يتمثّلها مسبقًا.

يسمح لنا الفهم العلماني المحض للزمن بتخيُّل المجتمع على نحو «أفقي» من دون ارتباط بأي «نقاط عليا»، حيث يلامس التسلسل العادي للأحداث زمنًا أعلى، وبالتالي من دون الاعتراف بتمتع أي فعاليات أو أشخاص بأي امتياز، كالملوك أو الكهنة مثلًا، ممن يقفون ويتأملون عند نقاط التماس المزعومة تلك. هذه الأفقية الراديكالية هي، على وجه التحديد، ما يفترضه مجتمع النفاذ المباشر، حيث يكون كل عضو في «علاقة مباشرة بالكل». ولا ريب في أن أندرسن على حق عندما أكّد على أن هذا الفهم الجديد لم يكن ليرى النور من دون تطورات اجتماعية، من قبيل رأسمالية الطباعة، لكنه لا يعني بذلك أن تلك التطورات كافية لتفسير تحوّلات المتخيَّل الاجتماعي. لقد تطلب المجتمع الحديث تحوّلات أيضًا في طريقة تمثلنا لأنفسنا كمجتمعات. وكانت ثمّة أهمية حاسمة، بين هذه الأشياء كلها، لهذه القدرة على فهم المجتمع من وجهة نظر جديدة لا مركز لها، ومن دون أن تكون وجهة نظر أحدٍ بعينه. المقصود بهذا هو أن بحثي عن وجهة نظر أكثر صحة وموثوقية من وجهة نظري لا يقودني إلى جعل المجتمع متمركزًا حول ملك أو حول جمْعٍ مقدَّس، أو غير ذلك، لكنه يسمح بهذه النظرة الأفقية، الجانبية، التي يمكن أن تكون لمراقب ليس له مكان مُحدَّد بعينه: مجتمع موضوع في لوحة من غير نقاط مركزية متميزة. وهناك ترابط داخلي وثيق بين المجتمعات الحديثة وضروب فهمها

Benedict Anderson, *Imagined Commmities* (London: Verso, 1991), p. 37. (1)

لذاتها وأنماط التمثيل الإجمالية الحديثة في «عصر عالم الصورة»[1]: المجتمع بوصفه أحداثًا متزامنة، والتفاعل الاجتماعي بوصفه نظامًا «غير شخصي»، والميدان الاجتماعي بوصفه ما هو متعيّن، والثقافة التاريخية بوصفها ما هو معروض في المتاحف، وهكذا دواليك.

كان المجتمع، إذن، عموديًا يجد أساسه في زمن أعلى، لكن سرعان ما اختفت هذه العمودية في المجتمع الحديث. وإذا نظرنا إلى الأمر من زاوية أخرى، فإن ذلك المجتمع، كان مجتمع نفاذٍ غير مباشر. ففي نظام ملكي قديم، كما في فرنسا مثلًا، لم يكن ممكنًا للرعايا أن يجتمعوا معًا إلا ضمن نظامٍ يستمد تماسكه من قمته ممثلة في شخص الملك من حيث هو الذي يمثل همزة الوصل بين هذا النظام والزمن الأعلى، ونظام الأشياء. ولا نكون أعضاء في هذا النظام إلا من خلال علاقتنا بالملك. وكما رأينا في الفصل السابق، فقد كانت المجتمعات التراتبية القديمة ميالة إلى شخصنة علاقات السلطة والخضوع.

يختلف مبدأ المجتمع الأفقي الحديث عن هذا اختلافًا جذريًا. يقف كل منا على المسافة نفسها من المركز، ونقيم علاقة مباشرة بالكل. وذلك ما نسميه مجتمع «نفاذ مباشر»، لأننا انتقلنا من نظام الروابط الشخصية التراتبي إلى نظام مساواتي غير شخصي، أي من عالم عمودي من النفاذ غير المباشر إلى مجتمعات نفاذ مباشر أفقية.

كان هناك توازٍ كامل بين التراتبية والنفاذ غير المباشر في الصيغة القديمة. وإذا كان ـ مجتمع الطبقات، أو «مجتمع المنظمات» بحسب عبارة توكفيل ـ في فرنسا القرن السابع عشر تراتبيًا بشكل صريح، فذلك يعني أيضًا أن المرء ينتمي إلى هذا المجتمع بانتمائه إلى بعض مكوناته. فإذا كان الشخص يعمل في الأرض، فإنه يكون مرتبطًا بالسيد الإقطاعي المرتبط بدوره بالملك. ولا يكون عضوًا في مجلس بلدي مَن لم يكن من أعيان المملكة؛ ولا يشغل أيّ خطة في البرلمان مَن لم يكن من ذوي الحظوة والجاه، وهكذا دواليك. أما المواطنة في المفهوم الحديث، فهي على النقيض من ذلك، مواطنة مباشرة: لأنه مهما تكن طرق ارتباطي ببقية المجتمع متنوعة من خلال منظمات توسطية، فإنني لا أحتاج لأعي مواطنتي إلى كل ذلك. فليس انتمائي إلى الدولة مشروطًا أساسًا بهذه الانتماءات

(1) Martin Heidegger: «Die Zeit des Weltbildes», in: *Holzwege* (Frankfurt: Niemeyer, 1972).

التوسطية. إنني أكون شأني شأن مواطنيّ الآخرين جميعًا، في علاقة مباشرة مع الدولة التي نُدين لها بولائنا المشترك.

بطبيعة الحال، لا يُغيِّر هذا بالضرورة في مجريات الأمور. فإذا كنت أعرف شخصًا صهره قاضيًا أو برلمانيًا، فسأتصل به عندما أقع في مشكلة. ويمكن القول إن ما تغيَّر هو الصورة المعيارية. لكن خلف ذلك هناك تغيُّر في الطريقة التي يتخيَّل بها الناس انتماءهم، وهو تغيُّر ما كان للمعيار الجديد أن يُتاح لنا من دونه. ولأجل ذلك، لم يستسغ الناس في فرنسا القرن السابع عشر وما سبقه فكرة النفاذ المباشر التي بدت غريبة بالنسبة إليهم. وإذا كانت الجمهورية القديمة نموذج المتعلمين، فإن غيرهم، وهم كثر، يعتبرون أن الطريقة الوحيدة التي يستطيعون أن يفهموا بها انتماءهم إلى كلّ أكبر، كالمملكة أو الكنيسة الجامعة مثلًا، تتمثّل في تراكب وحدات انتماء أكثر مباشرة وأكثر قابلية للفهم تضمّهم في كيان أكبر، كالأبرشية أو السيد الإقطاعي مثلًا. لقد افترضت الحداثة، إلى جانب أشياء أخرى، ثورة في متخيَّلنا الاجتماعي: إبعاد أشكال التوسُّط هذه إلى الهوامش، وانتشار صور النفاذ المباشر.

تزامن هذا مع تطوُّر الأشكال الاجتماعية التي ذكرتها: الفضاء العمومي الذي يرى فيه الناس أنفسهم مشاركين في نقاش يهمّ الأمة بأسرها (بل العالم كله أحيانًا)، واقتصاد السوق الذي يُنظر فيه إلى جميع الفاعلين الاقتصاديين باعتبارهم أطرافًا في علاقات تعاقدية مع الآخرين على قدم المساواة، وبطبيعة الحال، المواطنة في الدولة الحديثة، لكن لنا أن نفكّر أيضًا في طرائق أخرى يتجلّى من خلالها النفاذ المباشر في مخيلاتنا. ففي مجال الموضة، مثلًا، نتبنى ونستخدم أنماطًا معينة، ونرى أنفسنا أيضًا جزءًا من جمهور عالمي لنجم من نجوم الإعلام. إذا كانت هذه الفضاءات تراتبية، بمعنى ما لأنها تركز على شخصيات شبه خرافية - إلا أنها توفّر للمشاركين جميعًا نفاذًا لا يتوسّطه أي انتماء أو ولاء آخر بالنسبة لأفراد هذا الجمهور. ويشمل شيء ما من هذا القبيل، إلى جانب أنماط مشاركة أكثر جوهرية، حركات متعددة، اجتماعية وسياسية ودينية، وهو ما يُعدّ سمة أساسية من سمات الحياة الحديثة إذ تربط بين أشخاص في مناطق مختلفة، وعلى نطاق دولي أيضًا، فتوحدهم ضمن فعالية جمعية واحدة.

ترتبط هذه الأنماط من النفاذ المباشر المتخيَّل بالمساواة الحديثة والفردانية، بل هي، في الواقع، لا تعدو أن تكون إلا وجوهًا مختلفة لهما. وإذ يلغي النفاذ المباشر تغاير الانتماء

التراتبي، فإنه يجعلنا متماثلين، وهذه طريقة تجعلنا متساوين (وأن تكون تلك الطريقة هي الوحيدة لتحقيق المساواة، فتلك مسألة بالغة الأهمية في جزء كبير من السجالات حول التعددية الثقافية في أيامنا). وفي الآن ذاته، قد يؤدي إقصاء مختلف الوساطات إلى التقليل من أهميتها في حياتنا، ومن ثم يتنامى وعيه بذاته كفرد بقدر ما يتحرّر منها. ولا تعني الفردانية الحديثة، كفكرة أخلاقية، القطع مع الانتماء تمامًا ـ فذلك شأن فردانية التفكك والشذوذ ـ بل تعني أن يتخيّل المرء نفسه أنه ينتمي إلى كيانات أوسع نطاقًا وغير شخصية أكثر: الدولة، والحركة، والجماعة الإنسانية. ذلك هو التحوُّل الذي نعتبره، من زاوية أخرى، كتحوُّل من «شبكة» أو هويات «علائقية»، إلى هويات «قطعية»[1].

وهكذا نتبيّن أن مجتمعات النّفاذ المباشر، بمعنى ما، أكثر تجانسًا من المجتمعات قبل الحديثة. لكن ذلك لا يعني، ضرورة، أنّه لا يوجد فارق كبير في الثقافة وفي نمط الحياة بين الطبقات المختلفة مقارنة بما كان عليه الحال في القرون القليلة الماضية، فهذا أمر لا سبيل لإنكاره. وذلك الشأن بالنسبة للمتخيّلات الاجتماعية للطبقات المختلفة حيث أصبحت أكثر تقاربًا. لقد كان من سمات المجتمعات التراتبية التوسطية أن الناس في مجتمع محلي، في قرية أو أبرشية مثلًا، يمكن ألا تكون لديهم سوى فكرة ضبابية جدًا عن بقية المجتمع. وأن لديهم صورة لسلطة مركزية، وخلط بين ملك طيّب وكهنة أشرار، لكن تظل فكرتهم عن بقية أجزاء الصورة محدودة جدًا. وبشكل خاص، فإن إدراكهم لبقية الناس وبقية المناطق التي تتشكّل منها المملكة كان نسبيًا ضبابيًا. والواقع هو أنه توجد فجوة كبيرة بين النظرية والمتخيّل الاجتماعي لدى النُّخب السياسية، وبين المتخيّل الاجتماعي لدى الطبقات ذات التعليم المحدود أو لدى سكان المناطق الريفية. واستمر الوضع على ما هو عليه في بلدان كثيرة إلى فترة متأخرة نسبيًا. وهذا ما تم توثيقه على نحو جيّد في ما يتعلق بفرنسا خلال الجزء الأكبر من القرن التاسع عشر، على الرغم من تصريحات القادة الجمهوريين الواثقة عن أمة «واحدة لا تقبل القسمة»[2]. وهذا الوعي

(1) أستعير هذا المصطلح من كرايغ كالهون. انظر مثلًا:
Craig Calhoun, «Nationalism and Ethnicity» *American Review of Sociology*, no. 9 (1993), p.230.

تدين المناقشة الواردة في هذا الفصل كثيرًا لكتاب كالهون الأخير.

(2) هذا ما تعقّبه فيبر على نحو يدعو إلى الإعجاب
Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto, 1979).

المتشظي لا يتوافق تمامًا مع مجتمع النّفاذ المباشر. وكان علينا أن ننتظر الجمهورية الثالثة ليحصل التحوُّل الضروري، حيث أصبحت فرنسا الحديثة التي وضعت الثورة نظريتها حقيقة واقعة وجامعة فعلًا لأول مرة. إن هذا التحوُّل الثوري (بمعانٍ كثيرة) في المتخيّل الاجتماعي هو ما عبَّر عنه إيوجين فيبر في العنوان الذي وضعه لكتابه: من قرويين إلى فرنسيين [1].

(1) المصدر نفسه.

الفصل الخامس

شبح المثالية

أن أستهل مناقشة للحداثة الغربية بفكرة النظام الأساسية التي كانت أولًا نظرية ثم ساعدت في تشكيل المتخيّلات الاجتماعية، من شأنه أن يُوحي إلى بعض القرّاء بأنني من أنصار «المثالية»، أي أعزو إلى «الأفكار» قوّة مستقلة في التاريخ. لكن من المؤكد أن سهم السببية يسير في الاتجاه المعاكس. وعلى سبيل المثال، إن أهمية النموذج «الاقتصادي» في التصوُّر الحديث للنظام يجب أن تعكس ما كان يحدث على الأرض، كصعود التجّار وصعود الأشكال الرأسمالية في الزراعة وتوسُّع الأسواق. ذلك هو مفتاح التفسير «المادي».

أعتقد أن هذا النوع من الاعتراض قائم على ثنائية زائفة بين «الأفكار» و«العوامل المادية» بوصفها فعاليات سببية متنافسة. في الواقع، يشهد تاريخ البشرية على أن مجالات الممارسات البشرية هي نفسها، أي ممارسات «مادية» تقوم بها كائنات بشرية في المكان والزمان، وغالبًا ما يحتفظ بها كرهًا، وهي في الآن ذاته تصورات ذاتية وأنماط فهم. ولا ينفصل بعضها عن بعض في معظم الأحيان، كما تكشف عنه مناقشة المتخيّلات الاجتماعية في الفصل السابق، وذلك لأن المفاهيم الذاتية حقًا هي الشرط الأساسي لإضفاء المعنى الذي يفترضه المشاركون على الممارسة. ولأن الممارسات البشرية هي حقًا أشياء تحمل معنى، فهذا معناه أنها تحتمل «أفكارًا» في ذاتها، بحيث يصعب علينا التمييز بينها، أيها تكون سببًا للأخرى.

يتعيّن على «المادية»، إذا أمكن أن يكون لها معنى، أن تُصاغ على نحو مختلف، على طريقة ج. أ. كوهين (G.A. Cohen) في تحليله البارع للمادية التاريخية[1] حيث تكون

---

(1) انظر
G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Oxford: Oxford University Press, 1979)
وسيكون هذا التحليل منطلقًا لما سيأتي في الفقرات اللاحقة.

المادية في هذه الحالة أطروحة مفادها أن الدوافع المهيمنة في التاريخ، هي الدوافع التي تتعلّق بالأشياء «المادية»، الاقتصادية منها مثلًا، أو بتوفير وسائل الحياة، أو ربما بالسلطة. وهذا ما يُفسِّر التحوُّل التقدمي لأنماط الإنتاج صوب أشكال «أرقى». وفي كل الحالات، يُعبِّر كل نمط عن أفكار، ومن قبيل الصيغ القانونية، والمعايير المقبولة بشكل عام، وما إلى ذلك. ومن ثم، فإن النظرية الماركسية تعترف بأن الرأسمالية المتطورة تمامًا غير متوافقة مع شروط العمل الاقطاعية وهي تتطلب الوجود الرسمي (القانوني) لعمال أحرار، مستعدين للتحرُّك ولبيع عملهم بما يرونه مناسبًا.

تُبيّن الأطروحة «المادية» بهذا المعنى أن نمط الإنتاج هو الذي يؤدي الدور التفسيري الحاسم في أي «حزمة» مؤلفة من نمط إنتاج ومن صيغ قانونية وأفكار. والدافع الكامن الذي يجعل الفاعلين يتبنون النمط الجديد هو الذي يحملهم أيضًا على تبني صيغ قانونية جديدة، لأن هذه الصيغ جوهرية بالنسبة إلى ذلك النمط من الإنتاج. فنمط التفسير هنا غائيّ، وهو ليس من قبيل السببية الفاعلة. فالعلاقة السببية الفاعلة مفترضة ومندمجة في التفسير التاريخي: بما أن من شأن الصيغ القانونية تسهيل النمط الرأسمالي (سببية فاعلة)، فإن الفاعلين الذين يتّجهون نحو هذا النمط أساسًا يصبحون أكثر ميلًا إلى تفضيل الصيغ القانونية الجديدة (حتى إن كانوا في البداية غير واعين بما يفعلون). وهذا تفسير من أجل شيء ما، أو بعبارة أخرى تفسير غائي.

إن صياغة «المادية»، على هذا النحو، تجعلها متماسكة، ولكن ثمن ذلك، التضحية بها كمبدأ كونيّ. وتوجد سياقات كثيرة نستطيع أن نتبيَّن فيها أن الدافع الاقتصادي هو دافع رئيس يُفسِّر تبنّي بعض الأفكار الأخلاقية، كما هو الحال حين عمد أصحاب الإعلانات في ستينيات القرن العشرين إلى تبني الخطابة الفردانية الجديدة، حتى انتهى بهم الأمر إلى تعظيم المثل العليا الجديدة. وبالتالي يستحيل علينا تفسير انتشار عقيدة الإصلاح الديني المتعلقة بالخلاص بواسطة الإيمان انطلاقًا من ردّه إلى أسباب اقتصادية. فالقاعدة العامة الوحيدة في التاريخ تقول بأنه لا وجود لقاعدة عامة تُحدِّد نظامًا واحدًا من الدوافع باعتباره القوَّة الدافعة على الدوام. تظهر «الأفكار» في التاريخ دائمًا متضمنة في ممارسات معينة، حتى إن كانت تلك الممارسات خطابية فحسب. لكن الدوافع التي تجعل الناس يتبنون هذه التشكيلات وينشرونها يمكن أن تكون شديدة التنوُّع، وليس بديهيًا أن نتبنى تصنيفًا لهذه الدوافع (اقتصادية، سياسية، مثالية... إلخ) يكون صالحًا على امتداد تاريخ البشرية.

قد تنتهي إلى النتيجة ذاتها بطريقة مختلفة. أيّ ممارسة أو مؤسسة جديدة مشروطة بداهة بالظروف «المادية». فما كان للرأسمالية الحديثة أن تنشأ لولا ازدهار بعض الممارسات التجارية: التبادل والمال والبنوك وطرق المحاسبات، وما إلى ذلك. ولكن من وجهة نظر أخرى، تُشكّل هذه الممارسات، الظروف في عالم «الأفكار». إذا أراد الناس أن ينخرطوا في هذه الممارسات فعليهم أن يتوافقوا حول آليات وكيفيات العمل المشترك وحول جملة من المعايير. وإذ لا نعير اهتمامًا لهذا الأمر، فلأننا نعتقد أنه من البديهيات البينة بذاتها، فالبشر ميّالون بطبعهم، كما يقول، آدم سميث إلى «التبادل والمقايضة»[1]، وعادة تعوزهم بعض المهارات، أو معرفة تفصيلية لبعض الإجراءات، للانخراط في هذه الأنشطة.

ولكن إذا ما عُدنا أدراجنا إلى مجتمعات تبادل-الهبات، من النوع الذي كتب عنه مارسيل موس[2]، فسنجد صعوبة كبيرة في تفسير «مبادلاتنا التجارية» وفقًا لمعايير التبادل في تلك المجتمعات، فقد تبدو لهم وحشية ومهينة، كأن نقدم مقابلًا ماليًا للهبة، والأسوأ من ذلك، أن نرفضها ونطلب أفضل منها.

عندما يتعلق الأمر بتدشين ممارسة سياسية جديدة، مثل ديمقراطية الحكم الذاتي، سنجد أنفسنا أمام العديد من السياقات، حيث لا يتعلق الأمر بانعدام بعض الشروط «المادية» مثل وشائج القربى المتبادلة بين السكان المعنيين، أو صيغ تواصل متينة، وبانعدام ما يمكن اعتباره دوافع «مادية»، مثل السخط على القمع الملكي، أو الاستغلال من قبل الأرستقراطيين، وإنما تكمن المعضلة في غياب مخزون مفهومي مشترك للحكم الذاتي، كما في الحالات التي نوقشت في الفصل السابق.

بصفة عامة، فإن أي ممارسة جديدة تحتاج إلى شروط «مادية» و«مثالية» على حد سواء. ويُعزى سعينا إلى تفسير ذلك إلى ما قد يثيره من إشكال. لماذا حدثت ثورة ديمقراطية في تلك الفترة بالذات، ولم تحدث قبل ذلك؟ وقد يكون الجواب: لأن الناس لم يعانوا من وطأة الحكم الملكي بقدر ما عانوه عشية المنعطف الأخير. أو ربما: لأنهم اكتشفوا من خلال بعض الأمثلة المثيرة للاهتمام أن الديمقراطية تجلب الازدهار (جاذبية أوروبا؟). أو ربما أيضًا: لأن الناس في تلك الفترة طوّروا مخزونًا سمح بديمقراطية قائمة بذاتها،

(1) Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: The Clarendon Press, 1976).

(2) Marcel Mauss, *Essai sur le don,* in Mauss, *Sociologie et Anthropologie* (Paris: Quadrige/ P.U.F., 1999), Part II.

وليس مجرد ثورة استبدلت شكلًا من الاستبداد بآخر. وربما أيضًا: لأن أشكال الحكم الديمقراطي تبدو عادلة، وتتوافق مع كرامتهم، في ذلك الوقت. لا يوجد سبب خبري للاعتقاد أن النوع الثاني من التفسير أكثر أهمية دائمًا من الأول. وبالتالي لا يمكن أن نرجح أحدهما على الآخر قبليًا، وإنما بحسب الحالات.

ولكن إزاء هذا التشابك بين المستويين ومن أجل تبديد القلق الذي تثيره «المثالية»، ومن دون تقديم أي تفسير سببي للتغيرات التي ذكرتها، قد يكون من المفيد أن أقول كلمة عن الكيفية التي بفضلها استطاعت الفكرة الجديدة عن النظام الأخلاقي أن تكتسب القدرة التي سمحت لها في نهاية المطاف بتشكيل المتخيّلات الاجتماعية للحداثة.

لقد ذكرت أعلاه أحد السياقات، في ما يتعلق بأصل هذه الفكرة الحديثة عن النظام، والمتمثل في الممارسات الخطابية للمنظّرين كرد فعل على الخراب الذي خلفته الحروب الدينية. فقد كان هدف هؤلاء المنظّرين إيجاد أساس ثابت للشرعية يتجاوز الفوارق المذهبية. لكن يتعيّن علينا أيضًا تأصيل هذا المسعى ضمن سياق أوسع نطاقًا: ما يمكن أن نسميه عملية تدجين النبلاء الإقطاعيين وترويضهم، وهو العملية التي استمرت منذ نهاية القرن الرابع عشر حتى القرن السادس عشر، وأعني بذلك تحويل طبقة النبلاء، من قادة محاربين شبه مستقلين، لديهم عدد غير قليل من الأتباع غالبًا يدينون بالولاء لملك من الناحية النظرية، لكنهم يتمتعون، في الواقع، بالنفوذ الكامل على استخدام سلطة القسر التي لديهم من أجل غايات مختلفة لا تجيزها لهم السلطة الملكية، إلى طبقة من الموظفين النبلاء لدى التاج/ الأمة، والذين يمكنهم غالبًا تقديم خدماتهم العسكرية، إلا أنه لم يعد باستطاعتهم التصرّف في هذه القدرات العسكرية على نحو مستقل.

حدث هذا التحوُّل في إنكلترا في عهد آل تيودور الذين أعلوا من شأن طبقة النبلاء الموظفين على حساب بقايا طبقة المحاربين القديمة التي خرَّبت المملكة في حروب الوردتين، أما في فرنسا فقد استغرقت العملية مدة أطول، واتّسمت بقدر أكبر من النزاع، وقد أدت إلى خلق طبقة جديدة من نبلاء العباءة (Nobles de robe) بالتوازي مع طبقة نبلاء السيف القديمة (Nobles d'épée).

غيَّر هذا التغيُّر في فهم الذات بالنسبة لنخب النبلاء والبورجوازية، ولم يؤدِ إلى تغيُّر في متخيلها الاجتماعي للمجتمع ككل وإنما المتخيّل الاجتماعي الذي يخصها بصفتها

طبقة أو منظمة خاصة في ذلك المجتمع. وواكبت هذا التغيُّر نماذج جديدة للمخالطية الاجتماعية ومثل عليا جديدة وأفكار جديدة عن التكوين الضروري لمنتسبي تلك النخب من أجل القيام بدورهم. فلم يعد مثلهم الأعلى المحارب المستقل جزئيًا، أو «الفارس المقدام»، مع ما يتصل بذلك من أخلاقيات الشرف، بل أصبح مثلهم الأعلى رجل البلاط الذي يُساهم مع غيره في خدمة السلطة الملكية وتقديم المشورة لها. ولم يعد النبيل الجديد في حاجة إلى تلقي التدريب على الأسلحة أصلًا، بل تلقي تربية ذات نزعة إنسانية حتى يكون قادرًا على الاضطلاع بمسؤولية الحكم «المدني». وأصبح دوره نصح زملائه وإقناعهم أولًا ثم السلطة الحاكمة في آخر المطاف. فكان من الضرورات القصوى تطوير قدرات الفرد على تقديم نفسه، وعلى الخطابة والإقناع وكسب ودّ الأصدقاء وحسن الضيافة والظهور بمظهر لائق، وأن يترك أثر طيّبًا في نفوس الآخرين. وفي حين كان النبلاء القدامى يعيشون في إقطاعياتهم محاطين بخدمهم التابعين لهم، فإن علية المجتمع الجدد شغلوا المناصب في البلاطات أو في المدن حيث كانت علاقات التراتب أكثر تعقيدًا، بل أكثر غموضًا أحيانًا كثيرة وغير محددة في بعض الأحيان، ما دامت مناورات ماهرة يمكن أن تقفز بصاحبها إلى القمّة في لمح البصر (وما دامت الأخطاء قد تودي بصاحبها إلى سقوط مفاجئ أيضًا)[1].

ومن ثم جاءت الأهمية الجديدة لتدريب أفراد النخبة تدريبًا ذا نزعة إنسانية. فبدلًا من أن يُعلَّم الابن المبارزة على ظهور الخيل، أصبح عليه أن يقرأ إراسموس Erasmus أو كاستليوني Castiglione حتى يتعلّم فنون الخطابة بفصاحة، وكيف يترك أثرًا طيّبًا في نفوس الآخرين، وكيف يتحاور معهم على نحو مقنع بشأن قضايا مختلفة. وقد أصبح لهذا التدريب معنى في ذلك النوع الجديد من الفضاء الاجتماعي، وفي تلك الأنماط الجديدة من المخالطية الاجتماعية، حيث كان على أبناء النبلاء وعليّة المجتمع أن يتأقلموا معها. لم يعد البراديغم الذي يحدد المخالطية الاجتماعية الجديدة يتمثل في طقوس المبارزة على ظهور الخيل، بل أصبح اتقان الحوار والتحدث بفصاحة وترك الأثر الطيب في نفوس الآخرين وإقناعهم، في سياق تفاوضي بشكل كامل بين المتحاورين. ولا أعني بذلك أن

(1) هذا هو التحوُّل الذي يدعوه مايكل مان عند كلامه عن الحالة الإنكليزية انتقالًا من «حالة منسقة إلى حالة عضوية» (1: 458_463). ويربطه بإنشاء ما يسميه «الطبقة ـ الأمة»، في سياق الأنظمة الدستورية في زمانه (إنكلترا وهولندا) (480)، انظر
Michael Mann, *The sources of Social Power* (Cambridge University Press, 1986).

التراتبية انتهت، بل العكس من ذلك لا تزال قائمة على نطاق واسع في البلاطات، لكنني أعنى سياقًا أصبح يفرض انحسار التراتبية نتيجة ما أشرت إليه آنفًا من تعقيد وغموض وانعدام التحديد. لقد أصبح الشخص يتعلّم التحدّث مع الناس على صعد شتّى ضمن بعض الضوابط المشتركة المتعلقة بالأدب، لأن ذلك ما يتطلبه الأمر حين يريد الشخص أن يكون مقنعًا للآخرين، وأن يترك أثرًا طيبًا في نفوسهم. فلا يمكن أن يحقق الشخص أيّ شيء إذا كان متمسكًا دائمًا بمنزلته، متجاهلًا مَن هُم دونه، أو إذا كان معقود اللسان عندما يخاطب مَن هُم أعلى منه مرتبة.

غالبًا ما كان يُعبَّر عن جميع هذه الخصال بمصطلح «اللباقة» Courtesy الذي يُحدِّد اشتقاقه اللغوي الفضاء الذي تُحضِّر فيه. ويعود هذا المصطلح إلى زمن قديم، فهو سليل زمن التروبادورز Troubadours، مرورًا بازدهار البلاط البورغوندي Burgundian في القرن الخامس عشر. إلا أن معناه تغيَّر. لقد كانت البلاطات القديمة فضاءات يجتمع فيها المحاربون المستقلون جزئيًا من وقت إلى آخر من أجل جولات في المبارزة وعروض تراتبية حول القصر الملكي. وكان إطار رواية كاستليوني ذائعة الصيت، رجل البلاط، مدينة-بلاط دوقة أوربينو Urbino بوصفه مُقام رجل البلاط الدائم، وحيث وظيفته الأساسية تقديم المشورة للحاكم. فالحياة حوار متواصل.

وبمعناها الأخير، أصبحت اللباقة متصلة بمصطلح آخر، ألا وهو «التمدن»، ويفترض هذا المصطلح خلفية كثيفة أيضًا. كما بيّنت ذلك في الفصل الثاني، المقطع الثاني، وقد اقترن، كما رأينا، بالحكم المنظم وقمع العنف المفرط.

هكذا كان فهم اللباقة في عصر النهضة، في أوجه، قريبًا جدًا من فهم ذلك العصر لفكرة التمدن[1]. ويعكس هذا التقارب ترويض الأرستقراطية وإحلال السلم الداخلي في المجتمع في ظل الدولة الحديثة الوليدة (أما الحرب الخارجية فتلك مسألة أخرى). وكلتا الفضيلتين ترسمان ملامح الخصال التي لا بد منها لإحلال الانسجام في الفضاء الاجتماعي للنخبة الجديدة: «باللباقة والسلوك الإنساني تُصان وتُؤمّن جميع أشكال الاجتماع بين البشر». و«تاج سمات التمدن (هي) السكينة والتآلف والتوافق والزمالة والصداقة». وتشتمل الفضائل التي تشجع على الانسجام الاجتماعي والسلم العام،

(1) هذه هي العملية التي وصفتها برايسون في كتابها اللامع، وقد استفدت كثيرًا من هذا الكتاب
Brayson, *From Courtesy to Civility*.

فضلًا عن المدنية، على «اللباقة، واللطافة، ولين العريكة، والرحمة والإنسانية»[1].

تقودنا مناقشة مسألة التمدن صوب وجه ثالث من الانتقال إلى النخبة المسالمة. فلم يكن التمدن شرطًا طبيعيًا للكائنات البشرية، كما لم يكن سهل المنال أيضًا. لقد تطلب ذلك جهودًا كبيرة من أجل الضبط، واقتضى ترويض طبيعة خام. كالطفل الذي يُجسِّد الوضع «الطبيعي» للحياة التي ينعدم فيها القانون، فإذن ينبغي تحويله[2].

هكذا نحتاج إلى أن نفهم فكرة التمدن لا فقط ضمن سياق ترويض النبلاء فحسب، بل أيضًا ضمن علاقتها بالمحاولة الأكثر طموحًا، والأكثر شيوعًا إلى حد كبير، الرامية إلى إدخال طبقات المجتمع كلها ضمن أشكال جديدة من الضبط الاقتصادي والعسكري والديني والأخلاقي، الذي شكَّل سمة لافتة في المجتمع الأوروبي منذ القرن السابع عشر على الأقل. وازداد هذا التحوُّل قوة من خلال التطلع إلى إصلاح ديني بروتستانتي وكاثوليكي على حد سواء أكثر اكتمالًا، ومن خلال طموح الدول إلى تأمين مزيد من القوة العسكرية التي تستدعي، كشرط ضروري لها، اقتصادًا أكثر إنتاجية. والواقع أن هذين المسعيين كانا مترابطين ومتداخلين في أكثر الأحيان، إذ كانت الحكومات الإصلاحية ترى في الدين مصدرًا مميزا للضبط، وفي الكنائس أدوات طيّعة لهذه الغاية. كما أن الحياة الاجتماعية المنظمة بدت في نظر كثير من زعماء حركات الإصلاح الديني تعبيرًا أساسيًا عن الهداية.

هكذا نرى كيف أن المثل العليا للباقة والتمدن والإصلاح (الديني)، متشابكة في ما بينها ومع اتجاهات التغيير في المجتمع الأوروبي التي ترتبط بها: نظام الحكم، والحد من العنف وآداب ضبط النفس، والإصلاح الاقتصادي، والمؤسسات الجديدة/ الممارسات القائمة على هذه الآداب، مثل وسائط تُغيِّر من المشاريع الاقتصادية، وأنماط «الاحتجاز» الجديدة: المستشفيات والمدارس وإصلاحيات الأحداث، وأنماط التنظيم العسكري، وما شابه ذلك.

هل هذه هي المثالية؟ قد تكون كذلك، ولكن فقط في تقدير شخص ما، له من الغباء ما يكفي للاعتقاد بأن هذه المثل العليا تؤثر في المجتمع الأوروبي من أي جهة كانت،

(1) *From Courtesy to Civility.* p, 70.

(2) تطرح برايسون هذه المسألة أيضًا، انظر: المصدر نفسه، ص 72.

وتدفع بهذه التغيّرات إلى الأمام. ولكن، في الواقع، لا يمكن تصوُّر شيء من هذا القبيل حقًّا. ففي كل مرحلة كان هناك تشابك بين مجموعة من الدوافع يصعب فكّه: الحكومات الملكية تسعى جاهدة للحفاظ على النظام، وهذه الحكومات ذاتها تكافح من أجل تمويل الحرب، وهي تعلم جيّدًا أنها تحتاج إلى تطوير الاقتصاد لتوفير نفقاتها. والطبقات الجديدة غير الأرستقراطية التي يمكن أن تتزايد من خلال خدمتها لهذه الحكومات الملكية، أو عن طريق التجارة. من دون أن ننسى، بطبيعة الحال، الدفع القوي للتوجه الإصلاحي ذاته، الذي انخرط فيه عدد كبير من الناس، وكثيرًا ما فرض تغييرات من الصعب مقاومتها. فقد ساعدت كل هذه العوامل على المضي قدمًا في التغييرات التي ترجمت هذه المثل العليا.

ساهم كل ذلك في خلق عالم معقول جديد ترسّخ في صلبه المثل الأعلى الحديث للنظام حيث يمكن تحديد أشكال التقارب والترابط بيسر. فمن ناحية تطور نموذج جديد للمخالطية الاجتماعية بين أوساط النخب على علاقة بمفهوم التمدن الذي أصبحت المحادثة في ظل شروط من المساواة التامة نموذجه، أما من ناحية أخرى، فقد توسّع مشروع هذا التمدن أبعد من الطبقات الحاكمة ليشمل قطاعات واسعة من المجتمع. وتلك نقاط تشابه مع المفهوم الحديث للنظام الأخلاقي. فالمخالطية الاجتماعية بوصفها محادثة قد توحي بنموذج مجتمع قوامه التبادل المشترك بدلًا من النظام التراتبي، حيث يمكن أن يعني مشروع غايته تحويل مَن هُم خارج النخب عبر الضبط، أنّ سمات التمدن لن تظل حكرًا على طبقة واحدة إلى الأبد، بل يجب أن تنتشر أكثر فأكثر. وفي الآن ذاته، فإن الغاية من إعادة تشكيل الأشخاص توحي بقطيعة مع الأفكار القديمة عن النظام، في النموذج القريب من الأفلاطونية الذي يتعلق بصورة مثالية كامنة وراء ما هو واقعي وتعمل على تحقيق ذاتها، أو على الأقل، ضد كل ما ينتقص منها، على نحو ما عبّرت عناصر عن ذعرها إزاء جريمة ماكبث Macbeth. وتتناسب الغاية من إعادة تشكيل الأشخاص أكثر مع فكرة النظام بوصفها صيغة يجب تحقيقها في اصطناع بنائي، وهو ما يُوفّره النظام الحديث تحديدًا؛ وبذلك تنشأ المجتمعات عن الفعالية البشرية عبر التعاقد، لكن الله هو الذي يهبنا النموذج الذي ينبغي اتّباعه.

تلك نقاط تشابه ممكنة، لكنها ليست الوحيدة. فعلى سبيل المثال، فإن المجتمع، باعتباره محادثة، يمكن أن يُقدِّم معنى جديدًا للمثل الأعلى للحكم الذاتي الجمهوري، كما حدث في إيطاليا في عصر النهضة، ثم في أوروبا الشمالية، وخصوصًا في إنكلترا

خلال الحرب الأهلية وبعدها[1]. كما يمكن أن يظل حيس إطار فاعل آخر في التحوُّل الاجتماعي، ألا وهو الدولة الملكية «المطلقة».

أما ما يبدو أنه قد دفع الوعي الجمعي للنخبة بشكل حاسم كما ذكرنا إلى المتخيَّل الاجتماعي الحديث، فهو ما طرأ على المخالطية الاجتماعية الجديدة من تطورات خلال القرن الثامن عشر، ولا سيما في إنكلترا، وإن كانت قد بدأت هناك قبل ذلك بقليل. لقد شهدت هذه الفترة توسُّع الفئة الاجتماعية للنخبة أبعد من الأشخاص المعنيين بحكم المجتمع أو إدارته لتشمل المشتغلين بالوظائف الاقتصادية أساسًا، سواء لأنهم من أفراد الطبقة المهيمنة أصلًا ثم تحوَّلوا إلى هذه الوظائف، فأصبحوا من اللوردات المطورين على سبيل المثال، أو لأن المجال أصبح مفتوحًا أمام التجَّار والصيارفة والمالكين عمومًا.

إن من شأن هذه الشروط التي سمَّيتها أعلاه المساواة التامة أن تجسر هوَّة واسعة. ولكن حتى بدون الإعلاء من شأن مفهوم المساواة المعاصر على أوسع نطاق، كان فهم العضوية في «المجتمع» قد انتشر وانفصل عن السمات التي ميَّزت النبلاء والبورجوازيين، حتى مع المحافظة على لغة «الكياسة» تلك. إذًا الفهم الموسَّع للتمدن الذي أصبح يسمى الآن «تهذيبًا»، يستهدف دائمًا تحقيق التناغم وتسهيل العلاقات الاجتماعية، فإن عليه الآن أن يستهدف توحيد أشخاص من طبقات مختلفة في أماكن جديدة كالمقاهي والمسارح والحدائق[2]. ومثلما كان الأمر بالنسبة إلى فكرة التمدن القديمة، كان ولوج المجتمع المهذب يفترض أن يُوسِّع الشخص أفقه وأن ينفذ إلى أنماط وجود لم تكن خاصة فقط، لكن التركيز بات منصبًا الآن على فضيلة الخير وعلى نمط من الحياة أقل تنافسًا في الظاهر بالمقارنة مع ما كانت تفترضه آداب المحاربين أو رجال البلاط القدامى. بل إن المجتمع المهذَّب نفسه عرف في القرن الثامن عشر تناميًا لأخلاقيات «الحساسية».

هذا الابتعاد النسبي عن التراتبية، وهذا الموقع المركزي الجديد الذي تحتله الخيريّة، يجعلان ذلك العصر أقرب إلى النموذج الحديث للنظام الذي ذكرته أعلاه. وفي الآن ذاته،

---

(1) انظر
J. G. A. Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

(2) انظر
Philip Carter, *Men and the Emergence of Polite Society* (London: Longman, 2001), pp. 25, 36-39.

فان إدراج الوظائف الاقتصادية في المجتمع عزز نقاط التشابه بين التمدّن وفكرة النظام هذه.

يُعتبر هذا التحوُّل الذي شهده القرن الثامن عشر حاسمًا، بمعنى ما، في ما يتعلق بتطوُّر الحداثة الغربية. فقد أصبح للمجتمع المهذَّب نوع جديد من وعي الذات. يمكن اعتباره «تاريخيًا» بمعنى جديد. فهو ليس مجرد إدراك غير مسبوق لأهمية آثاره الاقتصادية فحسب، بل يتضمن أيضًا فهمًا جديدًا لمنزلته في التاريخ باعتباره طريقة في الحياة تنتمي إلى مجتمع تجاري، ومرحلة من التاريخ لم يبلغها إلا في الآونة الأخيرة. لقد نشأت في القرن الثامن عشر نظريات جديدة في تمثُّل التاريخ كتعاقب للمراحل تعتبر تطور المجتمع البشري كسلسلة متعاقبة من المراحل، تتحدَّد كل مرحلة منها بحسب نمط اقتصادها (الصيد وجمع الثمار، أو الزراعة، على سبيل المثال)، وصولًا إلى المجتمع التجاري المعاصر[1]. وهذا ما جعل الناس ينظرون إلى ذلك الانتقال برمته الذي دعوته ترويض طبقة النبلاء، وكذلك إلى السلم الداخلي للمجتمعات الحديثة، من منظور جديد. لقد استطاعت «التجارة الناعمة» أن تحطّ من شأن القيم الحربية ونمط الحياة العسكرية وأن تُنهي هيمنتها التي طال أمدها على الثقافة البشرية[2]. ولم يعد ممكنًا فهم المجتمعات السياسية بمصطلحات ثابتة فحسب؛ بل أصبح علينا أن نضع الحُقبة التي تجري فيها الأحداث في حسباننا. وإن كانت الحداثة حُقبة لا سابق لها[3].

(1) انظر مثلا

Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* (London: Transaction Books, 1980).

(2) انظر

Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

(3) انظر

J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); Karen O'Brien, *Narratives of Enlightenment* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); and Pierre Manent, *La Cité de l'Homme* (Paris: Fayard, 1994), Part I.

الجزء الثاني

نقطة المنعطف

الفصل السادس

مذهب العناية الإلهية

لنعد الآن إلى مدار قصتنا الرئيس: كيف أصبحت النزعة الإنسانية الحصرية خيارًا حيويًا ليس فقط بالنسبة للنخب، ولكن أيضًا بالنسبة لعموم الناس؟[1]

اقتضى الأمر قبل المرور إلى ذلك، حقبة نسميها عادة «الألوهية»، على أنه تجدر الإشارة إلى أن هذه العبارة يمكن أن تُفهم على أنحاء شتى، وسأعمل على تمييز ثلاث منها في ما سيأتي من مقاطع هذا الجزء. أما وجهها الأول فيتعلق بالفكرة القائلة بأن العالم من خلق الله. وقد نهلّ هذا الفهم، ذا النزعة الأرثوذكسية التامة، بطبيعة الحال، كفكرة بصفة عامة، من التحوُّل الذي شهدته الأنثروبومركزية في أواخر القرن السابع عشر وخلال القرن الثامن عشر. وكانت ثمرة ذلك التحوُّل ما سأطلق عليه اسم «العناية الإلهية». أما الوجه الثاني للألوهية فيشمل التحوُّل إلى أولوية النظام غير الشخصي. يرتبط بنا الله عبر فرض نظام للأشياء يمكن تمثل صورته الأخلاقية بيسر ما لم تضللنا الأفكار الزائفة والخرافية. ولهذا نطيع الله بامتثالنا لتعاليم هذا النظام. ويتجلّى الوجه الثالث للألوهية من خلال انتشار فكرة ديانة حقيقية وأصلية رغم احتجابها عبر التراكمات والمفاسد التي وُجب عليها تخطيها.

[1]

بيّنا، سابقًا، كيف أن خطاب النظام الأخلاقي الحديث أعاد صياغة فهم «العناية» حيث اختزلها، بمعنى ما، في بعدها «الاقتصادي». لكن التغيير المصيري، بالنسبة للقصة التي أنا

(1) أحاول في هذا الجزء من الكتاب أن أتناول ظاهرة سمّاها مارسيل غوشاي Marcel Gauchet «خروج الدين»، انظر كتابه،
Le désenchantement du monde (Paris: Gallimard, 1985).
وغني عن القول بأنه رغم أني أعالجها بشكل مغاير، إلا أني استفدت كثيرًا من مقاربته.

بصددها هنا، يتمثل في اختزال مقاصد العناية الإلهية حتى لم يعد لنا من تلك المقاصد إلا نظام المنفعة المتبادلة الذي هيّأه الله لنا.

وبطبيعة الحال، تكمن السمة الأساسية للنظام الإلهي، التي نستمدها من الطريقة ذاتها التي من خلالها نكتشفه ونعرفه، في أن هذا النظام يستهدف خير المخلوقات وخاصة نحن البشر. وهذا ليس جديدًا في الإرث اليهودي-المسيحي، لكن الاعتقاد السائد كان دائمًا أن الله خلقنا من أجل أقدار أخرى عديدة منها أن نحبّه وأن نعبده. وحينئذ يفرض الاعتراف بالله وتوكلنا عليه متطلبات تفوق الازدهار البشري.

ولكن، نشهد في الزمن الحاضر تحولًا أنثروبومركزيًا لافتًا لا يقل شأنًا عن المنعطف الذي شهده القرنان السابع عشر والثامن عشر، حدث منذ أقل من عقدين أو يزيد. وإذا ما أردنا مقاربة شاملة لهذا التحوُّل، يتعيّن علينا أن نتبيّن الاتجاهات الأربعة التي عرفها، ويختزل كل واحد منها دور ومنزلة المتعالي.

حدث التحوُّل الأنثروبومركزي الأول عندما بدأ معنى وجود أيّ غرض آخر في الأفول، ومن ثم أفول فكرة أننا مدينون لله في كل شيء غير ذاك الذي خطّه لنا. وهذا يعني أننا مدينون له خاصة في تحقيق خيرنا الخاص. وقد صاغ هذه الفكرة تيندل Tindal في كتابه المسيحية قديمة قدم الخلق[1]، حيث يُحيلنا العنوان على الوجه الثالث للألوهية وهي الديانة الحقيقية الأصلية. فحسب تيندل، «تختزل المقاصد الإلهية في تحقيق المصلحة المشتركة والسعادة المتبادلة بين جميع الخلائق العاقلة».

ورغم ذلك، فإن تيندل يُعتبر حالة متطرفة، حتى أنه لم يتفق مع أطروحاته إلا نفر قليل عندما صدر مؤلفه في بدايات القرن الثامن عشر. أتحدث هنا عن النزعة التي دفع بها تيندل إلى أقصاها، وفي الواقع، لم يكن الوحيد الذي تبناها، فقد انخرط فيها الهوغونوتي Huguenot البروتستانت الفرنسيون المنفيون في هولندا أمثال جون لكلارك Jean Leclerc وجاك برنار Jacques Bernard. وبُعيد ذلك، في فرنسا، تبنى أسقف كنيسة سان بيار موقفًا مفاده أن ممارسة الفضيلة هي الشكل الوحيد للعبادة الجديرة بالله. وتتوحّد غايات الدين والسياسة في «مراعاة قواعد العدالة والقيام بالأعمال الخيرية»، وقد صاغ هذا الأسقف، الذي كان لمقاربته أثر كبير، مصطلح «الخيرية» الذي أصبح مفهومًا رئيسًا في عصر التنوير.

---

(1) Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation,* (London, 1730), p. 14.

وكان هذا الأسقف يفضل أن يُسمّي الله بـ«الوجود مطلق الخيرية» أو «الوجود لا متناهي الخيرية»[1].

وبغض النظر عن أولئك الذين انخرطوا في هذه الصياغات التي لا لبس فيها، يجب أن نعلم أنه حتى أصحاب العقائد الأرثوذكسية قد تأثروا بهذه النزعة الإنسانية فلم يكن تسامي إيمانهم يحظى بالنسبة إليهم بشأن كبير.

ويتمثل التحوُّل الأنثروبومركزي الثاني في غسق النعمة بحيث أن تصميم النظام الإلهي لا يُدرك إلا بواسطة العقل، إذ عن طريق التعقل والانضباط يستطيع الإنسان أن يرفع التحدي، وأن يحقق هذا النظام، حتى إن هؤلاء المفكّرين الأرثوذكس لم يعترضوا، في الماضي، على وجهة النظر المتقدمة هذه من سلطان العقل، بل أضافوا إليها فكرة مفادها أن كل ما تتطلبه الإرادة الخيّرة من أجل الاضطلاع ببرنامج الانضباط العقلاني، اعتبارًا لوضعنا المتدني، هو نعمة الله. وما لم يكن هذا قابلًا للنفي دائمًا، فإن هذا البعد سيستغرقه المناخ الروحي الذي أُسميه «الألوهية».

بطبيعة الحال، كان لله دور دائمًا، بل عادة ما نعتبر أن له دورين. فمن جهة هو الذي خلقنا وحبانا بنعمة العقل، وفي بعض الحالات، بالخيرية، وقد ساعدتنا تلك الملكات على تنظيم الأشياء وحسن تدبيرها والاضطلاع بخطته. ومن جهة ثانية، إن لم يكن ذلك كافيًا، يُنصِّب الله نفسه، في آخر الزمان قاضيًا إما جازيًا، أحسن ثواب تعقبه سعادة تفوق الخيال، أو مسلطًا أشد عقاب يتبعه عذاب لا يُوصف، ويقودنا هذا التفكير إلى المهمة التي يتعيّن علينا الاضطلاع بها.

لقد اختلف المفكرون في ما بينهم، بحسب ما يولونه من أهمية أكبر، إما للخيرية الطبيعية أو للثواب والعقاب. وكان لوك قد اتخذ موقفًا عند أحد الطرفين، حيث يعتبر أننا كائنات قد تضل طريق العقل كلما انقادت إلى الكسل والطمع والشغف والطموح والخرافة، أو بفعل التنشئة والعادات السيئة. وأن الله إنما يتدخل بفضل عنايته فارضًا ومعلنًا (عبر الوحي) الثواب والعقاب اللذين بدونهما لن تتهيأ لنا الأسباب الضرورية للطاعة.

وفي الحقيقة أدرك الفلاسفة جمال الفضيلة، لذلك شيَّدوا لها أبراجًا عاجيّة

(1) Roger Mercier, *La Réhabilitation de la Nature Humaine* ,1700_1750, (Villemonble: La Balance, 1960), pp. 105, 274_277.

وجعلوها قبلة الرجال وشدّوا انتباههم إليها، ودفعوهم لاستحسانها لكنهم جعلوها منيعة، فلا يُعنى بها إلا نفر قليل منهم. لكن من ظفر بها «حظي بمجدٍ أبدي لا يلين» فالمصلحة قريبة منها. لقد أصبح واضحًا وجليًا، أن الفضيلة أهم غنم وأعظم كسب... ومن المفيد أن يُدرك الناس أن حياة الرفاه في الدنيا تضمن لهم السعادة في الآخرة فيهتدون إلى السعادة الأبدية في الحياة الآخرة حيث تستحيل قلوبهم القاسية قلوبًا ليّنة... وعلى هذا الأساس بالذات، تحافظ الأخلاق على صرامتها في مواجهة كل ضروب المنافسة[1].

نفّرت هذه الوضعية مفكرين آخرين مثل شافتيسبري Shaftesbury وهوتشيسون Hutcheson من بعده، اللذين شدّدا، علاوة على القوة الكامنة فينا، على بعض الدوافع مثل الحب والخيرية والتضامن. سيطرت هذه الفكرة البديلة على كامل هذا القرن بالتوازي مع «تراجع الجحيم» وهو ما أثار اشمئزازًا متزايدًا تجاه المعتقدات التقليدية للإله القوي الذي لا يُقهر. ورغم ذلك، لم يعد للنعمة أي دور بشكل أو بآخر.

وقد جاء التحوُّل الأنثروبومركزي الثالث، نتيجة للتحوّلين الأوّلين، حيث يفقد السر معناه، ونعثر، مرة أخرى، على صياغة متطرفة عند منعطف القرن في كتاب، المسيحية ليست ملغزة *Christianity not Mysterious* لجون تولند، وهو مؤلف شُجب بشدّة، بل وأُحرق من قبل جلّادي إيرلندا، ولكن حاز هذا المؤلف اهتمامًا كبيرًا أيضًا، وقد أفصح عن نتيجته بشكل كامل، وهو ما تردد غيره في التعبير عنه.

نتج هذا التحوُّل، بمعنى ما، عن التحوّلين السابقين، وبصفة أعمّ لأنه اقترن بفهم النظام الطبيعي. فإذا كانت المقاصد الإلهية تشمل فقط الخير، وهذا ما يدل عليه تصميم طبيعتنا، فما من لغز آخر يمكن أن يُخفى. إذا ما استثنينا أحد أهم ألغاز الإيمان المسيحي التقليدي، ذاك المتعلق بالشر وبُعدنا عن الله من ناحية وعجزنا عن الرجوع إليه دون مساعدة، ولكننا نرى بأن كل الدافعية التي نحتاجها تكمن هناك أصلًا، سواء تعلق الأمر بتحقيق مصلحتنا المفهومة جيدًا أو بالخيرية التي ما نفتأ نشعر بها في أعماق ذواتنا، فقد تبدّد كل ما وقر في قلب البشر من ألغاز.

تمثل عناية الله، كذلك، مجالًا كبيرًا للألغاز، وقد تم تبديدها. فعناية الله تكمن ببساطة

(1) J. Locke, *The Reasonableness of Christianity*, Londres, 1695, p. 287-289.

في ما خطط وقدّر لنا وهذا ما ينبغي علينا فهمه، أما «العنايات الشخصية» والتدخلات غير المتوقعة في حالات محددة فلم يعد لها محل في صلب هذه الخطة، فهي ليست أكبر من المعجزات. وإذ وهبنا الله العقل لفهم قوانين الكون وللاضطلاع بخطته، يصبح عندئذ، تدخله عن طريق المعجزة غير متطابق مع مسؤوليته ومناقض لقدره. وإن أوجب الله إحكام القوانين في الحالات الشخصية «فلا معنى لقدرة البشر على الابتكار والتدبر وسيفتقد الفعل البشري لكل حكمة» مثلما بيّن ذلك فرنسيس هوتشيسون[1].

أما التحوُّل الأنثروبومركزي الرابع، فقد تزامن مع غسق فكرة أن الله خطّط لتغيير الكائنات البشرية عبر تمكينهم من القدرة على تجاوز التقييدات الملازمة لوضعيتهم الحالية. ففي التقليد المسيحي يُعبَّر عن تلك الفكرة بالقول إن الناس يشتركون في حياة الله. فقد تحدَّث الآباء الإغريق ثم من بعدهم أفلاطونيو كامبريدج عن «التأليه» Theiosis، وعن «أن نصبح إلهيّين» هو جزء من قدر الإنسانية. وعليه، مثَّل هذا الأفق عقبة أمام التطلع إلى أكثر من مجرد ازدهار إنساني. ولذلك تتماشى الدعوة إلى حب الله وحب مخلوقاته بالطريقة المثيرة للإعجاب التي ارتآها الله، مع الوعد بالتغيير الذي يضعنا على طريق الرقي.

ظلت وجهة النظر هذه تُشدِّد طويلًا على أهمية الحياة بعد الموت. ثم إن التغيير الذي سيمكننا من تجاوز تقييداتنا في الحياة الدنيا، سيتحقق في الحياة الأخرى. وهو ما جعل بعض المفكرين الكبار، مثل بوتلر وكانط، يتشبثان ببقايا العقيدة المسيحية التقليدية رغم أنهما قبلا بتغيُّرات أخرى. وعلى هذا النحو، بطبيعة الحال، تمكنت عقيدة التغيير من اعتزال الحياة المسيحية بأمان في هذا العالم، حيث تدحرجت إلى مرتبة أدنى.

كيف حصلت هذه التحولات؟ عديدة هي العوامل التي تُفسِّر ذلك (مع العلم أن التفسيرات المقترحة، كما بيّنت سابقًا، جزئية ومتشظية).

تحدَّث شوني عن انحسار حماسة «المدّ العالي» والتجاذبات الدينية بعد قرن ونصف القرن من التدفق الكثيف. وقد تعوَّدنا في عصرنا هذا على التفاعل الفاتر مع التعبئة الأيديولوجية القوية، وهذا ما كان عليه الحال تقريبًا في فرنسا وإنكلترا في نهاية القرن

(1) Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy,* fac-similé de l'édition de 1755, (Hildesheim, Georg Olms, 1969), p. 184.

السابع عشر. ففي كلتا الدولتين كانت الطبقات الرائدة أقل تعاطفًا مع التعصُّب الديني العدواني، وحظي التسامح شيئًا فشيئًا بقبول واسع. وقد كشفت ردّة الفعل الأوروبية العامة تجاه إبطال مرسوم نانت من قبل لويس الرابع عشر سنة 1685 أن هذا العمل يتعارض مع التيارات الفكرية المهيمنة في صفوف النخبة الأوروبية[1].

لقد كان للإنكليز، بصفة خاصة، ما يكفي من الأسباب ليستخلصوا العِبر مما خلّفه التعصب الديني من عواقب وخيمة بعد حربهم الأهلية، ولأجل ذلك اعتبرت عملية الإحياء الكنسي بمنزلة ردة فعل ضد التعصب و«الحماسة». وفي الآن ذاته، لهذا السبب تمّ نفيه تارة. وبسبب النجاح الذي حققه العلم الجديد، تارة أخرى، تم تطوير دين أكثر بساطة ومعقولية وأقل تشددًا وتعصبًا.

لقد كان لكل هذه العوامل دور مهم، إلا أنها لا تستطيع الكشف تمامًا عن الوجه الرباعي للتحوُّل الأنثروبومركزي الذي ذكرته سابقًا. فمن المؤكد أن الحماسة الدينية قد انخفضت حدّتها في أوساط الطبقات السياسية الحاكمة في أغلب البلدان الأوروبية. بل طغت نزعة ريبية حتى على النقاشات في المقاهي والصالونات، ووصل الأمر إلى حد السخرية أحيانًا. فانطلاقًا من هذا المناخ واسع النطاق من السخرية أكثر من التبني العام غير المشروط لعدم الإيمان، يمكن تفسير القلق المتزايد والمفهوم لرجال الكنيسة وكل المؤمنين الصادقين إزاء مهمتهم المقدّسة الدفاعية. وفي هذا الإطار برزت شخصيات مهمّة على غرار روبرت بويل Robert Boyle وصامويل كلارك Samuel Clarke اللذين كرّسا جهودهما لتقديم دلائل دامغة على وجود الله وخيرته. كما كانت كتابات جوزيف بوتلر Joseph Butler ملهمة للدعوة إلى الدفاع المقدّس على نطاق واسع، مما دفع هذا الأخير للدعوة في أحد تعليماته لطاقمه الكنسي سنة 1751 إلى أن يُؤخذ بعين الاعتبار «التراجع الملحوظ للدين في الأمة، خلافًا لما كانت عليه في السابق عندما كان ملهمًا لكل الناس المحترمين». كلّ هذا جعل الشغوفين بهذه المسائل، كما يؤكد ذلك بوتلر Butler، «يعلنون عدم الإيمان مع ارتفاع وتيرة حماستهم وازدياد عددهم»[2].

---

(1) John McManners, «Enlightnment: Secular and Christian», in J. McManners (dir.), *The Oxford History of Christianity*, op. cit., pp. 282–283.

(2) ورد في
Cité par Ernest C. Mossner, *Joseph Butler and the Age of Reason*, (New York, Macmillan, 1936), p. 8.

يشهد العالم اليوم تزايدًا في عدد غير المؤمنين الذين يرفضون في قرارة أنفسهم الإيمان بالله مقارنة بسنة 1751 حيث كان عددهم محدودًا. لذلك قاوم بوتلر هذا التراجع في الحماسة تجاه الدين إلى حد النفور. ولكن رغم أن عهودًا عديدة في التاريخ عرفت مثل هذا التراجع، فإن ذلك لم يؤدِ إلى تنامٍ فعلي لمنظومة الاعتقاد المنافس.

والمثير في كل ذلك، كما بيّن مايكل بوكلي Michael Buckley في كتابه الثاقب، أن المجهود الكبير الذي بُذل من أجل صدّ هذا النفور، هو ذاته الذي ضيّق أفق الدين بشكل كبير. ففكرة المسيح المخلّص أصبحت تواجه صعوبة، وكذا الأمر بالنسبة للحياة الدينية والصلاة، فرغم ثرائها، لم تعد قادرة على جلب وتعبئة المؤمنين خلال القرن السابع عشر. فقد اقتصرت المحاجات على تقديم قرائن تثبت أن الله هو الخالق وإظهار عنايته الربانية[1].

فما سبب هذا الاختزال؟ أعتقد أنه يعكس في جزء كبير منه هيمنة الفكرة الجديدة للنظام الأخلاقي. إذ بعد السجالات العميقة حول المسائل اللاهوتية من قبيل مسألة النعمة والإرادة الحرة والقضاء والقدر، من الطبيعي أن يتعطش عدد كبير من الناس لإيمان محدود من الناحية الثيولوجية يهتدون به ضمن الحياة المقدّسة. وقد انشغل بهذا النوع من الدفاع أفلاطونيو كامبريدج إضافة إلى شخصيات أخرى مهمّة أمثال جيريمي تايلور Jeremy Taylor وتيلوستون Tillotson وجون لوك. وفي إطار الدفاع عن الحياة المقدّسة برزت الدعوة إلى التركيز على الأخلاق بوصفها هي بدورها تتعلق بالسلوك.

وفي إطار هذه الحركة الممتدة من أفلاطونيو كامبريدج إلى لوك مرورًا بتيلوستون والقرن الثامن عشر بأكمله، وحتى لدى المدافعين عن المسيحية ومبشّريها، كان هناك اهتمام أقل وأقل بالخطيئة كشرط للتغيير الضروري في وجودنا الذي نستطيع من خلاله وحده أن نُخلّص أنفسنا، واهتمام أكثر فأكثر بها كسلوك سيء علينا أن نقتنع ونتعلم وننضبط بأن نرمي به وراء ظهورنا. وهو ما لاحظه مؤرخو ذلك العصر. فاختُزل الدين في الأخلاق[2].

(1) Michael Buckley, S.J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

(2) انظر مثلًا
Gordon Rupp, *Religion in England*, 1688–1791, Oxford/New York, The Clarendon Press/ Oxford University Press, 1986, p. 276 and James Downey, *The Eighteenth Century Pulpit*, Oxford, Clarendon Press, 1969, p.226. =

وتتحدَّد هذه الخلقية بدورها بحسب مقتضيات الفكرة الحديثة للنظام التي من خلالها تتوافق أقدارنا مع فائدتنا المتبادلة، فيصبح حب الذات وحب الآخرين شيئًا واحدًا، وفي الحقيقة نتج هذا الانسجام عن العناية الإلهية بوصفها مفهومًا مركزيًا بالنسبة للدفاع عن العقائد المسيحية كما بيَّن ذلك تيلوستون: «ما من شيء يستطيع قيادة الحكماء والعقلاء حتى يتديّنوا إلا القناعة التامة بأن الدين والسعادة، والواجب والمصلحة، تعني شيئًا واحدًا ولكن يُعبَّر عنه في إطار مفاهيم مختلفة»[1].

إن ما يشهده الدين اليوم من غيبوية هو ما أدى إلى اعتباره في مرحلة قبل-الانكماش[2]، علمًا أنه رُفض في كل جوانبه من قبل جون ويسلي، في اتجاه معين، وفي حقبة لاحقة من قبل أصحاب النزعة الإنسانية العلمانيين. فكيف تم تقليص حجم الدين؟

يُرجع هذا التفسير عادة إلى مقتضيات العقل. فلطالما نادى رجال الكنيسة في إنكلترا بضرورة اعتماد العقل في عملية الإحياء. وكانت تلك طريقة للاهتداء إلى دين مبسَّط، غير متغلغل في اللاهوت، ولا يولي اهتمامًا كبيرًا للنزعات الخلافية. فبواسطة العقل يمكن تحديد نواة صلبة للإيمان لا نزاع فيها. وهو سلاح الكنيسة الأنغليكانية في مواجهة أعدائها من البابويين والطهرانيين على حد سواء، عبر التصدي «للخرافة»، وبيان افتقار «التعصُّب» للأساس والحجّة. يؤكد توماس سبرات Thomas Sprat، وهو رجل دين دافع بشدّة عن الجمعية الملكية، أن الذين يثقون في «الإيمان الخفي والحماسة» يرهبون من التقدم

= فحسب دووني: «لم يعد الدين حسب الأسقف تيلوستون، وكما يمارسه عامة الناس على امتداد القرن السابع عشر، جدليًا وملغزًا. حتى إن الكنيسة أصبحت بشكل يكاد يكون كليًا مؤسسة لإصلاح العادات وفضاء يجمع النفوس المتحابة عسى أن تتوافق حساسياتهم الأخلاقية حول ما هو عدل» (ص10).

(1) ورد في

Gerald Robertson Cragg, *Puritanism to the Age of Reason: A Study of Changes in Religious Thought within the Church of England, 1660-1700* (Cambridge: Cambridge University Press, 1950), p. 78 n. 2.

انظر كذلك قسمه Sermon: «أوامر الله ليست مؤذية»: «إن قوانين الله معقولة، أي أنها مناسبة لطبيعتنا ومفيدة لمصلحتنا». ورد في

Downey, *The Eighteenth Century Pulpit*, pp. 14-15, p 26.

(2) جاء في تعليق لكلارك على العهد الجديد قوله في هذه الأيام المتمدنة، ما يتعيّن علينا فعله «فقط هو أن نقتصد في النفقات عديمة الجدوى والخاطئة. لا لبيع كل شيء ولا للتصدق بكل شيء للفقراء، فليست الخيرية في الإسراف، ولا هي في الزهد في الحياة أو حتى في متعها، بل في التخلي عن الملذات غير المعقولة وغير المثمرة المتصلة بالخطيئة»، وردت هذه الإحالة في

Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century* (Bristol: Thoemmes, 1997), Volume 2, p. 340.

العلمي، في حين أن الكنيسة الأنغليكانية «لا تفزع من أنوار العقل ولا من التقدم العلمي ولا حتى من المؤلفات الرائدة للعلماء [...] ولذلك لا يمكن أن نحارب العقل من دون تحطيم قوتنا الذاتية»[1].

إذا كان هذا النمط من التفكير سينقلب لاحقًا ضد كنيسة سبرات ما لم تنخرط في التوجه العلماني الذي يفترض ضرورة تراجع الدين لصالح العقل، يصعب عندئذ إيجاد تفسير مُقنع لانحسار الدين الرسمي في ذلك العصر. فمن جهة، يحتمل لفظ «عقل» أكثر من معنى واحد وغامض، وهو ما جعل أفلاطونيي كامبريدج يستندون إليه (العقل) في محاولتهم للاهتداء إلى دين مبسّط وطاهر يُغذي الحياة المقدّسة. إلا أن موقفه من العقل يأخذ بعين الاعتبار الحدس الإلهي. وبطبيعة الحال فقد قوّض نجاح علم الطبيعة الجديد هذا الفهم الأفلاطوني-الديكارتي. وفي المقابل، رغم أن المعرفة اكتسبت معطى جديدًا وهو التجربة والتركيز المفرط على الحواس، ما زلنا نفتقر إلى براهين كافية على انهيار علم الدين المسيحي خارج إطار الدفاع المقدّس، وفي نطاق أوسع خارج التبشير.

وفي الواقع، بدأ العلم الطبيعي يهدد العناصر الفرعية التي تم إدراجها في الدين، مثل النظام البطليمي أو المنهج السكولاستيكي حيث سرّع في نزع السحر عن العالم من خلال سماحه بالفصل بين الروح والمادة، والأخطر من ذلك أنه سيثير لاحقًا مجموعة من الاستفهامات حول وجود المعجزات من عدمه، مستندًا إلى فكرة انتظام القانون الطبيعي. لكن هذا لا يكفي لتفسير انتقال التقوى والتجربة الدينية إلى خُلقية خارجية.

إن انحسار «المد العالي» الذي تحدَّث عنه شونو Chaunu يعني تراجع التقوى، لكن هذا لم يُفسَّر بعد لماذا تمَّ تبنّي هذه الصيغة من الخُلقية، ولماذا شخصية مثل ويليام لاو William Law ـ الذي تذكرنا حياته التعبّدية بمركزية الدين خلال القرن السابع عشر ـ ظلت شخصية هامشية طيلة النصف الأول من القرن الثامن عشر إلى أن أعاد ويسلي، وهو أحد مريديه، حياة الصلاة في تبشيره إلى الواجهة من جديد. كما يمكن الحديث عن انتشار واسع لممارسات التقوى في بداية العصر الحديث والازدهار غير العادي للدين الشخصي الذي طبع نهاية العصر الوسيط، وهذا ما جعل أغناطيوس دي لويولا Ignatius Loyola يستخدم في تمارينه الروحية، التي تتأمل منها أن تفتح لنا الطريق أمام الله، الانضباط

(1) G.R. Cragg, *Puritanism to the Age of Reason*, op. cit., p. 97.

والمنهجية والمعنى الجديد للفعالية الإنسانية، وقد استكشفت «النزعة الإنسانية التقوية» في فرنسا في بداية القرن السابع عشر، كما أشار إلى ذلك هنري بريموند[1] في طريق «مركزية الدين» (الثيومركزية)، وهذا يفترض درجة عالية من التفكير ويزيد من حدّتها حول توجهنا الذاتي والوعي بالذهول والانصهار الذاتي السائد في الزمن الحاضر، كما يفترض طرقًا تُعزّز تقوى الله ومحبته حتى نحقق هدفنا في الآخرة. كما نكتشف من خلال ممارسة الصلاة والتقوى والتأملات، كما ذهب إلى ذلك القديس فرنسوا دو سال St. François de Sales في مؤلفه رسالة في حب الله *Traité de l'Amour de Dieu*، فكرة حضور الله في هذا العالم بقوة رغم تراجعها في نظريات اللاهوتيين[2].

تفترض النزعة الإنسانية التقوية أن نمتلك طاقة داخلية تقرّبنا من الله ونستطيع أن نطورها، وهي بمنزلة البذرة التي حان أوان زرعها. لكن هذه الرؤية اصطدمت بتيار روحي مغالٍ في الأوغسطينية إلى حد التطرف خلال تلك الفترة. وإذا كانت الطبيعة في مجملها فاسدة فالطاقة الكامنة في أنفسنا لا تعدو أن تكون سوى فخ أو وهم يمثل سبب عجزنا. وإذا قبلنا بالمسافة التي تفصلنا عن الله فإننا لا نستطيع إلا أن نبتعد عن رحمته راجين إصلاح طبيعتنا الفاسدة، وعندئذ ليس لنا من بد إلا الرضوخ والانصياع لأوامره والتقرّب منه بالخوف فقط بدلًا من الحب.

عمومًا تلك هي الرؤية التي تبنّاها، بطبيعة الحال، التيار الروحي المسمى بـ«اليانسينية»، ومن أجل ذلك شكّك كل من سان سيران وأنطوان أرنو وبيار نيكول وآخرون في النزعة الإنسانية التقوية، بل وجّهوا لها انتقادات لاذعة[3]. لكن هذا التصوُّر يتجاوز حدود هذه الطائفة حيث يُثني بوسياي على إيمان الخشية ويمجّده في إطار صراعه مع فينيلون، مؤسس ذلك المذهب، حول مسألة «الحب المحض».

وركزت هذه النزعة الروحية على السلوك الخارجي في بعديه الأخلاقي والطقوسي، ذلك أن أتباع اليانسينية أكدوا على أهمية الصلاة في الكنيسة وقدّموا عددًا من الإصلاحات المتعلقة بأشكال العبادة والممارسات الطقوسية كما طالبوا بفرض معايير مؤلمة جدًا

(1) Henri Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religions jusqu'à nos jours*, (Paris, Armand Colin, 11 volumes, 1967-1968).

(2) L. Dupré, *Passage to Modernity*, op. cit. pp. 223-230.

(3) H. Bremond, *Histoire religieux*... op. cit vol. 4. *La conquête mystique: L'école de Port-Royal.*

لضبط السلوك الأخلاقي. وساهموا بلا شك في الإنجازات العظيمة في ذلك العصر في تنظيم وتدبير شؤون الحياة الخاصة. ولكن ساهم أيضًا في ضمور التقوى الباطنية المبنية على الإحساس بوجود رابط شخصي قوي يصل بين المؤمن وربه. وعلى هذا النحو كلما تراجعت حدّة التقوى اعتمد اليانسينيون على فهم أحادي الجانب للدين بوصفه أخلاقًا في ضبط السلوك القويم.

وفي الحقيقة تثير اليانسينية مفارقة في هذا المستوى بالذات: إذ يتعلق الأمر هنا على وجه الدقة بتقوى النزعة الإنسانية التي ينتهي بها الأمر إلى تعزيز ما سيشهده أخيرًا من تنوُّع بصفة خاصة، ويمثل هذا في حد ذاته خطوة في الاتجاه الصحيح. وبداهة يمكننا التأكيد على أن هذا المعنى الأخير لخيرية الطبيعة داخلها وخارجها هو ما استغرقه إرث النزعة الإنسانية في التقوى. وعلى ما يبدو ثمة تواصل بين مذهبين إنسانيين أكثر منه بين الوعي الديني بالفسوق والخشية والتأكيد الواضح لبراءة الطبيعة. ولكن رغم ذلك يمكن للمرء أن يزعم أن هذه المفارقة الأخيرة تُظهر بعضًا من ديناميكية الاتصال، وقد ساعد ذلك على بيان مدى ما بلغه الجانب الخارجي للسلوك الديني من أهمية قصوى خلال القرن الثامن عشر، وكيف اكتسب هذا السلوك مشروعية رُسِّخت بفعل انضباط شرائح واسعة من المجتمع، مما ساعد بداهة على شرح كيف أن التأكيد على البراءة الإنسانية من جديد نشأ كرد فعل على الإحساس بالفسوق والخوف، وبمجرد أن تنشط التقوى الباطنية أكثر يصبح الشعور بها أقل عمقًا وامتدادًا.

ومهما كانت حقيقة هذه التخمينات، فمن الواضح أن التوجّه الاختزالي للدين وتيار الدفاع المقدَّس في القرن الثامن عشر، انخرطا في تصور للذات العازلة وفي تصور للعناية الإلهية اللذين أنشأهما النظام الأخلاقي الحديث. ولعل السؤال الذي يجب طرحه هنا هو: ما الذي جعل، علاوة على كل ذلك، هذا النظام يتَّسم بقوة هرمينوطيقا الشرعية في ذلك العصر؟

تتطلب الإجابة عن هذا السؤال الرجوع للوجه الآخر للتجربة في ذلك الوقت، أود أن أشير إلى تجربة النخب الذين وفقوا في فرض هذا النظام الذي سعوا إليه، على أنفسهم وعلى المجتمع. فقد أدى التمرس على حياة الانضباط والرصانة والكدح الذي انتشر بما فيه الكفاية، حتى أصبح بمنزلة طبيعة ثانية لعدد كبير من الناس، إلى أن باستطاعتهم الانحراف عنها من دون أن يكون ذلك تحت تهديد دائم بالتخلص منها أو التخلي عنها.

وفي هذا الصدد كان الوضع بين الطبقات المهيمنة في إنكلترا خلال القرن الثامن عشر مختلفًا جدًا عن وضع الفرسان في بدايات حكم تيودور، حيث كان معرضًا للعنف والفوضى رغم بعض تلك الطبقات سليلته، وفي الوقت نفسه، حصل تطور في تعليم بعض الفئات الأخرى لغرس جوانب من هذا الوجود المنظم. وفي نظر هذه الطبقات المهيمنة لا يزال هناك طريق طويل ينبغي قطعه كما تشهد على ذلك القوانين القاسية لحماية الملكية، لكن هناك إحساسًا بأن «عملية تمدين» قد انطلقت وقد تستمر طويلًا.

ومن هنا نفهم كيف أن هذا الحس الحاضر بقوة لدى الرواقيين الجدد الأوائل بالأهمية البالغة للنضال الذي تتطلبه حياة الانضباط، سواء على مستوى الفاعل أو في العلاقة بالمجتمع، قد اضمحل خلال القرن الثامن عشر. ولازم لوك إحساس بصعوبة المهمة، ولكن بعد مرور نصف قرن تمكن الكثير من المؤلفين الذين تأثروا به، من صياغة تصوُّر أكثر تصالحًا. وكثيرًا ما يُنظر للنظام على أنه قادر على التحقق، إما لأن تحقيق المصلحة الفردية هو في حد ذاته ضمان لتحقيق المصلحة العامة أو لأن الدافعية الإنسانية الرئيسة أكثر اعتدالًا وخيرية.

احتلت أولى هذه النقاط والتي سماها إيلي هالفي Halévy «انسجام المصالح» منزلة مهمّة إلى أقصى حد في تفكير ذلك العصر. ونجدها حاضرة في تصور نيكول Nicole خلال القرن السابع عشر للمجتمع من حيث هو منظم، من دون أن يحتاج في ذلك إلى أدنى الدوافع التي يتطلبها النظام. وقد أصبحت هذه الفكرة، أيضًا، معروفة في خرافة النحل *The Fable of the Bees* لماندفيل Mandeville بمبدئها الصادم الذي يعتبر أن الرذائل الخاصة تقود إلى الصالح العام. وفي الأخير فقد استفاد منها آدم سميث في فكرة اليد الخفية في مذهبه ومن ثم وقع الاعتراف بها عالميًا تقريبًا.

يبدو واضحًا أن هذا التغيير يعكس مدى النجاح في فرض حياة أكثر انضباطًا وكدحًا وإنتاجية. وعلى الرغم من خلود هذه الحقائق، فهي تفترض بداهة، استحالة المصلحة الخاصة أخلاقيًا إلى عمل إنتاجي وتبادل منصف بدلًا عن الاستغلال العسكري والنهب. كما تفترض سكانًا متشبعين بأخلاقيات «البورجوازية» المُنتجة والمنضبطة عوضًا عن أخلاقيات المغامرة العسكرية. أولى تلك الحقائق التي حازت ثقة نخب أوروبا الغربية هي اعتبار كل شيء «طبيعي»، ومثلت بذلك اللبنة الأولى لأنظمتهم. كما تشعر (النخب) بما فيه الكفاية بالأمن في ظل تلك الأنظمة بدل التحوُّل إلى طبيعة ثانية.

أما من وجهة نظر أخرى أكثر انتشارًا، فيُنظر إلى هذه الأنظمة كضامنة للأمن كلما تخلّص الناس من وحشيتهم وتذوقوا مزايا الحضارة، وذلك هو الإحساس بأهمية الكدح والمبادلات السلمية، وهذا يعني في جزء منه، العيش في عصر «مهذّب» بالتوازي مع مخالطية اجتماعية خالية من الجدالات الفكرية والحساسية المرهفة المفرطة.

ما زال هذا الحذف يمثل إلى اليوم وهمًا، ولسنا في مأمن منه، وما يبعث على الاستغراب دائمًا هو أن «الخصخصة» التي أوصى بها أفضل خبراء الاقتصاد في جامعة هارفارد لبعض جمهوريات الاتحاد السوفياتي سابقًا، انتهت بتنصيب النقابيين المجرمين على رأس أغلب الشركات، أو أنها ببساطة أعادت المسؤولين الفاسدين من بقايا النظام السابق إلى سدّة الحكم.

إن انتشار مذاهب انسجام المصالح هو، بداهة، انعكاس لفكرة النظام الطبيعي التي تعرَّضنا لها في الجزء السابق، والتي اكتسب من خلالها البُعد الاقتصادي منزلة أعظم فأعظم، فقد أصبح «النشاط الاقتصادي» (يعني النشاط المنظم والسلمي والمنتج) يمثل شيئًا فشيئًا نموذجًا للسلوك البشري.

ولعل اعتبار فكرة ارتكاز الاقتصاد على الانسجام قد ساهمت في التحوُّل الأنثروبومركزي الرباعي الذي تحدثنا عنه سابقًا، فثقتنا في قدرتنا على خلق النظام الذي يؤمن بذلك الانسجام، تجعل الحاجة إلى النعمة أمرًا غير ضروري، كما لا تترك الشفافية المطلقة للنظام مكانًا للغموض. وعلاوة على ذلك فإن السلم والنظام لا يتوقفان على نسبة الطموح البطولي العالية، وإنما على حب الذات الوضيع الذي توجهه المصلحة، مما يُعيق كل محاولة لتجاوز أنفسنا، والسعي من أجل الذهاب أبعد من أفق الازدهار الإنساني العادي.

في الواقع ليس مفيدًا فقط وإنما قد يصبح خطيرًا أن ينحصر شرف الروح البطولية في أخلاقيات الأرستقراطيين أو المحاربين، لأن ذلك يُهدِّد بإرباك التبادل المنظم للخدمات أملته المصلحة المتبادلة. وإذا كان المقصد الإلهي بالنسبة إلينا هو بكل بساطة ازدهارنا، وأن ازدهارنا يمر عبر الاستخدام المحكم للكدح وللعقل الأداتي، فما الذي دفع بالقديس فرنسيس، في زخم هذا الحب العظيم، إلى أن يدعو أتباعه لتكريس أنفسهم لحياة الفقر؟ وإذا كانت هذه الدعوة ستنتهي في أحسن الأحوال إلى تراجع الناتج الداخلي الخام بما

أنه سيسحب الشحاذين من القوى العاملة، فإنها، في أسوأها، ستُفضي إلى تراجع الروح المعنوية للقوى المتتجة[1]. وعليه فمن الأفضل القبول بالقيود التي تفترضها طبيعتنا كمخلوقات أنانية، وأن نستفيد مما هو أفضل فيها.

وفي ما يبدو أن هذا هو موقف تيندل الذي يعتبر أن الله قادر على الحب الإيثاري بطريقة لا نقدر عليها نحن البشر. وإذا أردنا الخير يجب علينا أن نحب الله وحده لأنه خير بالنسبة لنا. إن الله ليس في حاجة إلينا، فعظمته أكبر من ذلك، إلا أنه، في المقابل، معنيّ بخيرنا حصرًا، ولهذا يرى تيندل أننا غير مدعوين، بأي شكل من الأشكال، لأن نشاركه في هذا الحب المرسل[2].

ولكن عند هذه النقطة بالتحديد، يصبح جليًا أن التحوُّل إلى الألوهية يستند إلى حجج مركزية في التقليد المسيحي، والتي طالما استعملها رواد الإصلاح الديني، من ذلك مثلًا مسألة التخلي عن البطولية الزائفة لفائدة طبيعتنا الأنانية العادية، وهذا لا يختلف كثيرًا عن دفاع رواد الإصلاح الديني عن الدعوات المطالبة بالتركيز على الحياة العادية في العمل والعائلة ضد فكرة الدعوات الاستثنائية المفترضة للعزوبية والتبتل. وقد سيطر الوهم والغرور على هؤلاء المتبتلين، المفاخرين بأنفسهم حتى خيِّل إليهم، وفي تنكر تام لطبيعة خلقهم، أن باستطاعتهم الإعراض التام عن الحاجات البشرية العادية. واحتقروا العطايا الإلهية على اعتبار «أن الله سخَّر لنا الخيرات الدنيوية للتمتع بها [...] لذا ينبغي لنا أن نتذوق حلاوتها ونروي ظمأنا منها حتى لا نشتاق إليها بنهم شديد بعد ذلك أبدًا»[3]، ويدفع تيندل بهذه الحجة أبعد مما قد نتصوَّره، حتى أنه يتخطى الحدود المعترف بها للإيمان المسيحي، لكنه يُطالب بردة فعل مسيحية ضد مطالبات نخبوية مزعومة بطهرانية لا أساس لها[4].

---

(1) Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, chapter XXXVI (London: Penguin Edition Edward, 1994), II, p. 418.

(2) Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, p. 16.

(3) Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1967), p. 41.

(4) لنكن منصفين أكثر لتيندل ودعاة النزعة الألوهية، فقد كان انعدام الثقة في الحب الإيثاري أكثر شيوعًا، ولعب دورًا مهمًا في اللاهوتية الأوغسطينية الأرثوذكسية. وقد برر بوسياي تهجمه الشديد على مفهوم «الحب المحض» الذي يقول به فينيلون من خلال تأكيده على أن القانون الإلهي يمنعنا، وإن بصفة جزئية، من تغليب المصلحة الذاتية.

حتى أنّ الفكرة الأكثر راديكالية التي ستبناها في وقت لاحق النزعة الإنسانية الحصرية، المتمثلة في رد الاعتبار للرغبة العادية وحتى الحسية من خلال تنزيلها منزلة الخير ضد «افتراءات» الديانة الأرثوذكسية، ضد البروتستانت التقليديين والكاثوليك على السواء، مثّلت واحدة من الموضوعات الرئيسة لحركة الإصلاح الديني التي ادعت مهمة تحرير المسيحيين من وطأة هذا الزهد غير المبرر، فحرية المسيحيين كما يرى كالفن لا تعني التردد أمام الأشياء المتساوية[1]. ويتطابق معنى التحرر هذا، في الزمن الحاضر، مع براءة الرغبة، حيث يتعلق الأمر بتحرير هذا الجزء من ذاتنا الذي كان ضحية لعنة قديمة. ونستطيع القول إن النزعة الإنسانية، تقريبًا، هي التي أعتقت هذه الرغبة من العبودية إذ بوّأتها منزلة الخير، فبواسطة الرغبة نعتق الوضيع، والعادي في حياة البشر، وكل حسي ومادي ما زال محتقرًا حتى الزمن الحاضر.

وبالمثل، كان رفض إلغاز الكنيسة الكاثوليكية دافعًا قويًا لرواد الإصلاح الديني للتجرُّؤ على نقدها بأكثر حدّة. وتركزت انتقاداتهم على ما تعتبره الكنيسة مقدّسًا، وخاصة الادعاء بأن القدّاس يتعلق بسرّ. فكيف تصبح قطعة خبز بمنزلة جسد المسيح؟ واعتبرت هذه الأسرار بمنزلة ذريعة لما نسميه اليوم إلغاز يهدف إلى السيطرة على المسيحيين واغتصاب السلطة، ذلك أن أيًا من المسيحيين العاديين يستطيع تلاوة الكتب المقدّسة، ولا يحتاج في ذلك لسلطة الكنيسة، وذلك ما كان يقول به كالفن ضد أسرار الكنيسة الكاثوليكية، وكذلك فعل ذلك تولند ضد أيّ سرّ كان، في حد ذاته[2].

وقد استخدم تيندل حجّة كان قد استخدمها مسيحيون آخرون مناهضون للأوغسطينية المتطرفة لرواد الإصلاح الديني، لكنهم لم يكونوا أقل أرثوذكسية منهم. وقد اعتبر ويشكوت Whichcote وآخرون أنّ الاعتقاد بأن الله معني بكل شيء آخر يخصنا إلا خيرنا فيه إهانة له، كأن نعتقد، مثلًا، أنه في حاجة لخدماتنا وأنه قد يغضب لعصياننا أوامره التي تليق بشرفه، وقد جاء في كتاب تيندل: المسيحية قديمة قدم الخلق، أنه لا ينبغي أن نتخيّل أن الله قد يشعر بالأسى لمعاصي البشر، ومن الخطأ بل من المهين أن

(1) *L'Institution de la religion Chrestienne*, Book III, chapter 19.

(2) رسم تيلوستون ملامح هذه الفكرة من خلال مناقشة أنصار البابوية وضد المعتقدات البالية والسيطرة المطلقة للكنيسة، وهو ما مهّد الطريق أمام المفكرين اللاحقين المعروفين بعدائهم الشديد للمسيحية.
Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, Volume I, pp. 78–79; E. C. Mossner, *Bishop Butler and the Age of Reason* (New York: Macmillan, 1936), pp. 22–23.

نعتقد أيضًا أنه يعاقبنا لاستعادة شرفه، وأنّه، إنما يفعل ذلك فقط من أجلنا[1].

نكتشف هنا وجهًا آخر للنقاش، إذ يستخدم تيندل حجّة مستمدة من التيار المعاكس لهيمنة الأوغسطينية على التوجهين الرئيسين للمسيحية في مطلع العصر الحديث. وانخرط، بمعنى ما، ضمن ردّة الفعل القوية ضد التيار المسيحي المهيمن. وهذا ما يتعيّن علينا أن نأخذه بعين الاعتبار عندما نُعنى بصعود النزعة الإنسانية الحصرية. ولكن، رغم أنّ موقف ويشكوت لا يعدو أن يكون في ذلك العصر إلا تصورًا أقليًا، إلا أنه يندرج بقوة ضمن التقليد. فحسب رأيه، يشمل الخير الذي يريده الله لنا، «التأليه» والرفع من الطبيعة البشرية حتى تستطيع المشاركة في الإلهي[2]. ومن ناحية أخرى يقرُّ تيندل أنه لا غرض لله غير الازدهار الإنساني العادي.

يعتقد كثير من الناس، كما هو الحال اليوم، أن تيندل ضيّق وبشكل غير مبرر مجال القدرات البشرية. وقد عارض عدد من المفكرين، ومن بينهم توكفيل ونيتشه، منذ الفترة الرومانسية وما بعدها، اجتثاث الأبعاد البطولية للحياة البشرية. ويبدو هذا التضييق غير مفهوم، إنسانيًا، لكن علينا أن نتذكّر أنه ينطوي على نوع من تعالٍ ذاتي في اتجاه آخر. فالفاعل العقلاني هو الذي يعتبر أن حب الذات وحب الآخرين شيء واحد، عبر تصوُّر نظام اجتماعي. انطلاقًا من تلك القاعدة، يتجاوز، فعلًا، وجهة نظره الضيِّقة للفرد، والفاعل ذو العقل الأداتي، هو الذي يتبنى وجهة نظر الكل، والذي يتحوَّل من خلال تصوُّر وعظمة الكل. ومع ذلك يقع المنظّرون أحيانًا في نوع من التناقض البراغماتي عندما لا يأخذون بعين الاعتبار الفعالية الإنسانية في نظرياتهم ومخططاتهم الشاملة، لكن نمط التعالي هذا ما زال قائمًا كواحد من بين الدوافع الكامنة وراء موقفهم.

هكذا نجد أنفسنا أمام تفسير آخر لتضييق مجال وجهة النظر الدينية. تفسير مداره، هذه المرة، الذات العازلة والعقل المتحرِّر على وجه الخصوص. لقد ركّز تيّار الدفاع المقدّس في تلك الفترة على الكون باعتباره نظامًا قوامه المنفعة المتبادلة. وعلى غرار العلم الطبيعي الحديث، يعتبر تيار الدفاع المقدس ـ مستفيدًا في جزء من العلم الطبيعي ـ الكون بمنزلة نظام ماثل أمامنا كلوحة فنية، بإمكاننا تمثّله في كليته. وفي الواقع، وفقًا للنظرية الأخلاقية

(1) Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, chapter 4.

(2) صاغها ويشكوت بالرجوع إلى آباء الكنيسة الإغريقية ومفهومهم عن «التأليه» Theiosis.

السائدة في تلك الفترة، يجب أن يكون الفاعل الأخلاقي الحقيقي قادرًا على التجرُّد من وضعه الخاص، وتبني وجهة نظر «المشاهد المحايد»، وهو المفهوم الذي دعّم به هوتشيسون محاجته وأعقبه في ذلك، في فترة متأخرة، آدم سميث والمنفعيون.

ذلك هو، بطبيعة الحال، الموقف الكلاسيكي لفك الارتباط الذي يتمثّل الكون كلوحة فنية ماثلة أمام مفكّر خارج عنها، وحتى إذا ما اعترف أنه يمثل جزءًا صغيرًا من المشهد، فلن يكون باستطاعته تأمله في كليته. نحن إذن في «عصر صور العالم» كما يُسميه هيدغر[1].

إذا ما تصورنا الكوسموس كتراتبية للصور، كان معنى ذلك أن كل الأشياء تحدث بطرق مختلفة. وفي هذه الحالة من الواضح أن الملاحظ يكون في مستوى معين، ولما كان يعي أن هناك مستويات أعلى ولديه فكرة عن طبيعتها، فمن المؤكد أنه يعجز عن الإحاطة بها بصفة كاملة. وبهذا المعنى يستحيل على المفكّر أن ينظر إلى اللوحة كاملة على أنها ذات مستويات متقايسة وواضحة، فوجهة النظر الكلية تجد أساسها هي أيضًا ضمن وجهة نظر معينة وتعكس هذا التموقع بصفة جوهرية.

كيف أثّر ذلك على الدين والدفاع المقدّس في ذلك العصر؟ حسنًا، لعل الثقة في المقاصد الإلهية انطلاقًا من الكون ونواياه الطيبة الظاهرة تعكس تحديدًا هذا الموقف بشأن صور العالم، والفهم المتحرر للكل الذي وضع خلفه فكرة تمنّع المستويات العليا عن الاكتشاف بشكل كامل.

وربما أكثر من ذلك يعكس التركيز الشديد على الثيوديسا وعلى إثبات الخيرية والعدالة الإليهتين انطلاقًا من الكون الذي شغل الدفاع عن عقائد المسيحية خلال تلك الفترة ذلك الموقف المتحرّر. وقد نجد أنفسنا مضطرين دائمًا إلى التشكيك في العدالة الإلهية. وفوق ذلك كله، فقد ناقش كل من إبراهيم وموسى مبكرًا جدًا الله حول مقاصده. لكن لن تتوفر لنا العناصر الضرورية للاضطلاع بمحاولة محاكمة الله (وسننتصر لتبرئته عن طريق دفاعنا المقدّس) إلا في عصر صور العالم. وفي الواقع مثّل الاهتمام المتزايد بالثيوديسا السمة الغالبة في ذلك العصر، أما قبل ذلك، فقد شهد العالم الذي خلقه الله فترات صعبة، وعندها لا نجد عناءً في التوسل إليه باعتباره المغيث، إذ نعترف بعجزنا عن فهم كيف آل ما خلقه إلى تلك الوضعية وأن العيب فينا. بيد أن هذه الحجة لم يعد لها محل اليوم، لأننا نعتقد أننا

(1) «Die Zeit des Weltbildes», *Holzwege* (Frankfurt: Niemeyer, 1972).

أصبحنا قادرين على فهم كيفية اشتغال كل شيء. ففي المقاهي والصالونات، بدأ الجميع يُعبِّرون عن تذمرهم من التأملات المتعلقة بالعدالة الإلهية. عندها شعر علماء الدين بحجم التحدّي الذي يتعيَّن عليهم مواجهته للتصدي لموجة عدم الإيمان المقبلة. وعليه، فالاهتمام الحارق بالثيوديسا يحيط به هذا المأزق الإبستيمولوجي الجديد المفترض.

لنا أن نتمثل، إذن، القوى المركبة التي أفضت إلى الأفول رباعي الاتجاه التي سأسعى إلى أن آخذها بعين الاعتبار من خلال نموذجي المثالي لـ«العناية الإلهية». ويُعزى ذلك، في جانب منه، إلى التجربة الاجتماعية المنبثقة عن نجاح النظام والانضباط المفروضين على الذات والمجتمع، وفي جانب ثان، إلى تطور التأملات الموجودة أصلًا في المسيحية المُصلَحة لكن بأكثر راديكالية، وفي جانب ثالث إلى ردة الفعل ضد الجهاز القضائي-الجنائي الذي مثَّل أفقًا حصريًا للمسيحية القروسطية والمُصلحة. وتعود ردَّة الفعل هذه، إلى الأصول العميقة للمسيحية، ولا سيما الآباء الإغريق، ولكنها بقدر ما عملت على ترسيخ الألوهية، وعززت لاحقًا النزعة الإنسانية الحصرية.

ماذا تبقَّى لله بعد هذا الأفول رباعي الاتجاه «للألوهية»؟ ما زال هو الأشد أهمية، الله الخالق، المنَّان الذي ندين له بالشكر على كل تدبير، كما أننا ممتنون لعنايته الربانية بوصفها سبيل خيرنا، غير أن هذه العناية تظل عامة بشكل خالص، فلا مجال للعنايات الخاصة والمعجزات التي تتعارض، في الواقع، مع ما وعدنا به الله من الخير، وما أعدَّه لنا في الحياة الآخرة من الثواب والعقاب. ففي ذلك خيرنا، أيضًا، لأنه يدفعنا لتنفيذ خطته لما فيها من خير عظيم.

لكن هذا لا يكفي لمنع النزعة الإنسانية الحصرية، وسنسعى مرة أخرى لتفسير ذلك. فلم يعد للفكرة القائلة إن الله مصدر الحياة الروحية والأخلاقية محلًا. فقد تحوَّل الله من ضامن لانتصار الخير، أو على الأقل لاستمراريته في عالم الأرواح والقوى إلى (1) ملهم لقوة التنظيم سبيلنا لنزع السحر عن العالم ولتحقق أهدافنا. وبوصفه مصدر وجودنا الروحي والمادي فقد (2) أوجب علينا طاعته وعبادته، عبادة لن تكون اليوم حصرية لوجهه إلا أنها تحررنا من العالم المسحور.

لكن مع هذا الأفول الرباعي بدأت الفكرة بأن المقاصد الإلهية للبشر التي تقف وراء تنفيذ الخطة الإلهية في هذا الكون، والتي تعادل خير البشرية، بالتلاشي، واختزلت العبادة

في تنفيذ الأهداف الإلهية (= الأهداف البشرية) في العالم. ومن ثم بدأ هذا العنصر (2) في التراجع تدريجيًا.

أما في ما يتعلق بالعنصر (1) فقد صِيغ أساسًا وفق تعاليم مذهب النعمة. وقد اقترن في الأخلاقيات اللاائكية، كالرواقية الجديدة، بفكرة مفادها أن السلطة التي تفرض النظام علينا وعلى العالم هي سلطة الله العليا الكامنة فينا، ويتعيَّن علينا أن نعترف بها ونعززها، ومع تنامي الثقة التي ترجمها نظام جديد أكثر انسجامًا، قوامه الاقتصاد، لم تعد النعمة، كما لم يعد تعزيز سلطة الله العليا الكامنة فينا يحظيان بأيّ أهمية، بل أصبح بالإمكان الاستغناء عنهما، ويفترض الفضاء الذي تهيّأ لهذا التحوُّل أن تكون القدرة على التنظيم إنسانية بحتة.

أما من وجهة نظر الألوهية، فيمكن لله أن يساعدنا بشكل آخر، فقد يلهمنا التأمل الحقيقي في خيريته الكامنة في أعماله ويدفعنا إلى الخضوع لمشيئته.

> لما كانت النفس تتوق للسعادة الشاملة بهدوء وعزم شديدين، وأنه لا مركز آخر لراحتها وبهجتها غير كائن أعلى مطلق، ملهم للخير ومتفرِّد بالسلطة، فلن تبلغ الكمال ولن تحقق الاستقرار والامتياز ما لم تعترف به وما لم تخضع بشكل كامل لمشيئته[1].

لن يتأتى لنا ذلك إلا بفضل تلك القوّة التي تدفعنا إلى الخضوع لمشيئة الله، وهي قوة لا يُستهان بها وربما ستُدرك غالبية البشر أهمية الحاجة لمصادر من هذا القبيل. وإذا انتهينا إلى هذه النتيجة، فلأنه ما من شيء أوضح من أن القوّة الملهمة ذاتها لا تأتي من التأمل في النظام الطبيعي في حد ذاته من دون الرجوع إلى إله خالق، وهي فكرة استعادتها النزعة الإنسانية الحصرية.

هكذا يمكن للنزعة الإنسانية الحصرية أن تترسَّخ أكثر، لا باعتبارها نظرية تتبناها قلة قليلة، ولكن بوصفها وجهة نظر روحية أكثر استمرارًا. وقد احتاجت في ظهورها إلى توفّر شرطين: شرط سالب يتمثل في اضمحلال العالم المسحور، أما الشرط الثاني فيتعلق بمفهوم طيِّع لتطلعاتنا الروحية والأخلاقية التي تنشأ من دون الرجوع إلى الله، وهو في الحقيقة، نتاج لأخلاقيات النظام المفروض (الذي ساهم بدور فعّال في عملية نزع

(1) Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, p. 217.

السحر عن العالم) والتجربة المرتبطة بتلك الأخلاق التي لا تعتمد سوى على القدرات الذاتية للإنسان لتحقيق الخير، وعليه فالقول بأن الله وراء قوة التنظيم تلك بدأ في الأفول حتى توارى نهائيًا، وهو ما سمح إلى حد هذه اللحظة بالتفكير في كل المواضيع حتى المحرَّمة منها.

[2]

لكن رغم ذلك، ما زالت هناك مواضيع خارج إطار التفكير. أريد التعرّف بدقة أكثر على التحوُّل من المرحلة الأولى إلى المرحلة الثانية الذي طرأ على الثقافة التي طوَّرتها النخب في المجتمعات الأوروبية الغربية المتقدمة خلال القرن الثامن عشر، ثقافة المجتمع «المهذَّب».

ماذا تعني فكرة المجتمع «المهذَّب»؟ تعني جزئيًا، ما توفَّر لمختلف شرائح نخب أوروبا الغربية (وخاصة الإنكليزية والفرنسية والأسكتلندية) من فهم ذاتي لعالمهم الخاص الذي شكل حدثًا تاريخيًا بلغ مداه المجتمعات الحديثة برمتها. رغم أن المجتمع المهذَّب الحديث قد انبثق عن المجتمع القديم، إلا أنه يختلف عنه.

فقد عُرف المجتمع القروسطي بالعنف والصراعات الفوضوية بين أرستقراطية مسلحة يَعتبر أفرادها أنفسهم محاربين، وكذا الشأن بالنسبة للمدن والجمهوريات القديمة، حيث قادتها طبقة من المحاربين كانت لكل منها طريقتها الخاصة في الحرب. في حين كرَّس أفراد المجتمع «المهذَّب» أنفسهم، بالدرجة الأولى، لفنون السلم.

كان هذا المجتمع، في البداية، إنتاجيًا يُعلي من شأن الفنون النافعة، ويسعى إلى تحسين إنتاجيتها باستمرار. ووفقًا للمصطلحات الحديثة، حظي البعد الاقتصادي للمجتمع وخاصة التقدُّم الاقتصادي بأهمية بالغة حتى ساد الاعتقاد أن أحد أبرز أسباب التحوُّل إلى المجتمع المهذَّب، هو ازدهار التجارة.

إلا أن هذا المجتمع يُعرّف نفسه، أيضًا، بمدى تعلقه بالفنون الرفيعة، نسمّيها أحيانًا، الفنون الجميلة، وبالأدب والمحادثة والفلسفة، وبذلك بلغ المجتمع المهذَّب مرحلة التمدُّن أي مستوى عال من الكياسة والرقة أكثر من ذي قبل (وتبقى مسألة ما إذا كان قد تجاوز مُثل الحضارة الكلاسيكية العليا من عدمه، موضع خلاف).

لكن هذا يعني أن المجتمع المهذّب لا يُعرّف نفسه عن طريق غاياته الأساسية فحسب (السلم بدل الحرب، والشغف بالفنون عوضًا عن تقنيات القتال) وإنما يعتزّ أيضًا، بأساليبه الذاتية للفعل. وعليه فقد كانت «آداب السلوك» Manners الكيّسة أو المهذّبة أساسية، وقد تواصل استعمال مصطلح «مهذّب» Polite في لغتنا اليوم رغم اندثار استخداماته المتنوعة خلال القرن الثامن عشر، ونقصد بتلك «الآداب» نوعًا معينًا من المخالطية الاجتماعية وكيفية تواصلنا وتقاربنا وتبادل الحديث مع بعضنا البعض.

يؤدي الأسلوب المهذّب إلى التقارب من الآخر باعتباره فاعلًا مستقلًا لما له (ولها أيضًا اليوم) من وجهات نظر ومصالح مشروعة وخاصة، والدخول في تبادل كيّس لتحقيق المنفعة المشتركة، سواء أكان ذلك على مستوى التبادل الاقتصادي للثراء المتبادل أم تبادل الحديث من أجل التنوير المتبادل أو التسلية. وهكذا فالموطن المثالي لهذا النوع من المخالطية الاجتماعية ليس الأسواق وإنما الصالونات والمقاهي، حيث تجري المحادثات المستنيرة التي توجهها منشورات في تزايد مستمر، كان القصد منها تغذية تلك التبادلات. وقبل كل شيء فقد ارتبط المجتمع المهذب بلقاءات وتبادلات كيّسة من هذا القبيل نشأ في صلبها، بطبيعة الحال، شكل جديد من عدم الاحترام والعداوة، لكن في حدود أشكال وأهداف السجية المهذبة. ملاحظتك طريفة وساخرة، وقد قللت من شأني مما جعل الكونتيسا تحملق إليك طوال السهرة، كانت تلك الملاحظة لتسليتك أو ربما لتكوينك، فمن خلال السنوات الضوئية التي تفصلنا حلمت أنّني أوجّه إليك طعنة بسيف ذي حدّين إن استطعت إقناعك بملاقاتي عند الفجر كما هو شأن كل لقاء قاتل في ما مضى.

وبالمثل كانت للاحترام المتبادل الذي نكنّه لبعضنا البعض، باعتبارنا متساوين، حدود صارمة، إذ لا يضمّ جمهور الفلاحين أو الحرفيين، ولكن كان يوحدهم من دون فوارق تراتبية شديدة، بين النبلاء والعوام الذين يتمتعون بمكانة جيدة، بكيفية عجيبة.

فيما دون آداب السلوك، على الرغم من صعوبة رسم الخط الفاصل بين المفهومين، برز ما يسميه الكتّاب الفرنسيون «العادات» Les mœurs، وهو عبارة عن مجموعة غير محددة من القيم والمعايير التي تقود أفراد المجتمع المهذّب وتحدّد تعاملاتهم المتبادلة. إنها مجرد عادات، تحدّد ما هو مطلوب وما هو مسموح به وما هو حاط للكرامة أو ما تتطلبه، ما هو مُخجل وما هو مُشرّف، ما هو ملموم وما هو محمود. فقد كان المجتمع المهذّب يولي أهمية كبيرة لتلك العادات، لأن الناس يدركون، جيدًا، أن ما تغيّر في القرون

الأخيرة ليس قوانين بلدانهم ولا الأشكال الدينية المعمول بها ولا أساس السلطة والسيادة، وفي هذا الصدد أشاد فولتير بعصر لويس الرابع عشر، وهو العصر الذي نشأ فيه المجتمع المهذّب في فرنسا أول مرة في أوروبا (وهذا رأي كل الفرنسيين وعديد البريطانيين)[1]. لكن ما تغيَّر في ذلك العصر، ليس الكثير من القواعد الصريحة الصالحة للمجتمع، ولكن الروح والكثير من القواعد غير الرسمية الضمنية الكامنة وراء التبادل في صفوف النخبة. فلم يكن هناك ما يمنع لويس، من الناحية القانونية، من إبطال مرسوم نانت واضطهاد رعاياه البروتستانت، رغم ما في ذلك من عدم احترام لحرية التعبير، وهو ما يتناقض مع منظور التهذيب[2].

وهكذا، كان يُنظر إلى التحوُّل الذي أحدثته هذه الثقافة الجديدة، جزئيًا، على أنه تحوُّل اقتصادي وسياسي بالأساس: تمدّد تجاري، توسّع نطاق رحلات «الاكتشافات» الجغرافية الكبرى وصعود قوي للدول التي أنشأت جيوشًا نظامية، وقضت على التشكيلات العسكرية غير النظامية على غرار فصائل النبلاء الحربية ومن ثم فرض السلم، إلا أنه يُنظر إليه أيضًا كتحوُّل في وجهة النظر: انفتاح العقل ورقّة الإحساس وشغف متزايد بالعلوم والفلسفة، وهو ما أشار إليه هيوم Hume في كتابه، تاريخ بريطانيا العظمى *History of Great Britain*، حيث يقول:

> في حدود تلك الفترة [بعد سنة 1500] وفي أوروبا، في انكلترا تحديدًا، عرفت عقول الرجال ثورة شاملة وإن بشكل غير محسوس، وإذا تمَّ إحياء الآداب خلال القرون السابقة، فإنها لم تترسَّخ إلا في بعض المهن المستقرة، ولم تنتشر بين الرجال، على اختلاف مستوياتهم، على صعيد العالم إلا في هذه الأيام، ومنذ

(1) «ابتداءً من سنوات الكاردينال ريشيليو Cardinal de Richelieu الأخيرة وصولًا إلى تلك التي أعقبت وفاة لويس الرابع عشر Louis XIV، حدثت ثورة شاملة في فنوننا وفي عقولنا وفي عاداتنا، كما في نظام حكمنا، خلّدت مجد وطننا الحقيقي إلى الأبد».
ورد في
J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Volume II, p. 86.

(2) كما أشار إلى ذلك بوكوك عندما يتحدّث عن «آداب السلوك» و«العادات» على حد سواء: «إن هذه الكلمة المفتاح تدل على مجموعة من الممارسات والقيم المشتركة التي تحصّن الفرد باعتباره كائنًا اجتماعيًا، وتهب المجتمع المحيط به تركيبة معقدة إلى أقصى حد، أكثر قوة وأكثر من قوّة القوانين، وتجعل هذه العادات المجتمع المدني قادرًا على احتواء الفعل والاعتقاد الإنسانيين، والتحكم فيهما حتى وإن انغرست في تجربة مباشرة للحضور الإلهي».
Barbarism and Religion, Volume II, pp. 19-20.

ذلك الحين، شهدت الفنون الليبرالية والميكانيكية تقدمًا مطردًا، والملاحة ذاتها توسَّعت لتشمل العالم بأسره. وأصبحت الرحلات أكثر راحة وأمنًا، كما أصبح النظام السياسي الأوروبي أكثر امتدادًا وشمولية. وكنتيجة لهذا التخمّر الكوني، تعاظمت أفكار الرجال على كل الصعد [1].

لنا أن نتبيّن، من خلال هذا الفهم الذاتي للمجتمع كمجتمع مهذَّب، الدور المحوري الذي لعبه، كما أشرت إلى ذلك سابقًا، النظام الأخلاقي الحديث، حيث يشعّ منه هذا المثل الأعلى الحضاري. عندئذ تُحترم استقلالية الرأي والتعبير ومصالح الآخر في ظل الاهتمام بالحرية ونمط المخالطية الاجتماعية. وما يُميز هذا النظام الحديث، العلاقات الاجتماعية ذات المصلحة المتبادلة والإعلاء من شأن التجارة والأنشطة المنتجة.

لكن الأهم من ذلك كله، هو المثل الأعلى للمخالطية الاجتماعية المنبثق عن هذا النظام، الذي يقوم كمقياس مستقل للعلاقات الاجتماعية. وتعني كلمة «مستقل»، قبل كل شيء في هذه الحالة، الاستقلال عن البنية السياسية. ومنذ البداية، لا يُمثِّل هذا، بطبيعة الحال، تهديدًا ثوريًا. وعليه، ومن خلال الفكرة المبدئية للفهم الذاتي للمجتمع المهذَّب، وبالاعتماد على فكرة نشأته، يُمثِّل صعود الدول شديدة البطش وحتى «المطلقة» عاملًا حاسمًا لفرض السلم في المجتمع، وهذا جعل من بلوغ هذه المرحلة المتقدمة أمرًا ممكنًا. ومن الطبيعي أن يُشيد فولتير بلويس الرابع عشر بوصفه الفاعل الرئيس للتغيير. ولكن حتى أولئك الذين يكتبون في السياق البريطاني ممن كان لهم تصور مفرط «للحريات»، أحسّوا بحاجة ملحة للسلطة. ويقينًا كان هيوم، وهذا ما ينبغي الاعتراف به، الأكثر ارتيابًا من غالبية المفكّرين تجاه حزب الويغ Whig في هذا المجال.

لكن ومن خلال مفهوم التهذيب، استحال النظام الأخلاقي الحديث لدى الرأي المستنير في ذلك العصر معيارًا للحكم الرشيد، وسندًا للحكّام وحتى «الطغاة» وُجب عليهم الرجوع إليه، وكان ذلك رأي فولتير حيث يعتبر أن بعض «الطغاة» مثل فريديريك الثاني [بروسيا] وجوزيف الثاني [النمسا] وكاترين الثانية [روسيا] بدأوا بالاستجابة للتغيير تدريجيًا، حينئذ وُضع «الرأي العام» في الإطار الصحيح ليصبح حَكَمًا ومُراقبًا لأفعال الملك خلال السنوات الأخيرة من النظام القديم.

(1) ورد في
Pocock, *Barbarism and Religion*, Volume II, p. 203.

مثّلت العلاقة القائمة بين النظام الأخلاقي الحديث و«الحضارة»، واحدة من الأطروحات التي دافعتُ عنها في هذا الكتاب، وهي علاقة وثيقة جمعت بين النظام النموذجي وأشكال الانضباط فيه وطريقة التنظيم التي جعلت المجتمع «متمدنًا». وفي الواقع، إن النجاح الكبير في إعادة تشكُّل الذات هو الذي دعم الثقة في المخالطية الاجتماعية كمقياس مستقل، ويمكننا القول، بحسب المناقشة أعلاه، إن ثقافة التهذيب مثّلت المرحلة الأولى من التحوُّل للنظام الأخلاقي الحديث، من مجرَّد نظرية إلى شكل من أشكال المتخيَّل الاجتماعي الذي تقوم عليه ممارسات نخبة مُثقفة ومُهذبة.

لكن لفظ «مستقل» يعني مفهومًا أشمل من ذلك كله، إذ يدلّ على الاستقلال عن السلطة الدينية، والمذهبية خاصة، وهذا لا يعني بطبيعة الحال الاستقلال عن الدين لأن النظام الأخلاقي الحديث إطار يُجسِّد العناية الإلهية، من حيث أن الله هو الذي ارتآه للبشر، كما ذكرت ذلك سابقًا. ولكن هذا التحليل يُعزِّز الرأي القائل: إن تصوُّر النظام كتخطيط إلهي، يمنحه سلطة مطلقة لا يمكن الطعن فيها بأي من الأحكام القضائية، ولا يمكن أن تنقضها أي عقيدة من العقائد المهيمنة. وللتذكير، يفترض النظام الأخلاقي الحديث، بحسب صيغته الأولى التي قال بها غروتيوس، على سبيل المثال، أن تنأى السلطة السياسية بنفسها عن الصراع الطائفي.

تبعًا للمنطق الذي يحتكم إليه هذا الموقف، لا يمكن إبطال القوة المعيارية لهذه المخالطية الاجتماعية عن طريق قوانين أيّ كنيسة كانت. ولهذا السبب كانت ردَّة فعل المجتمع المهذَّب ضد إبطال مرسوم نانت سلبية، ثم ما لبث أن توسَّعت دائرتها في مطلع القرن الثامن عشر. إن فرض الخلاف في العقيدة بوحشية، بمعزل عن الحقائق العامة حول الله باعتباره خالق النظام الأخلاقي، يمثل في حد ذاته انتهاكًا لهذا النظام ـ ما لم يكن، بطبيعة الحال، ضروريًا لضمان السكينة العامة والطاعة وهو ما لم يكن واضحًا في هذه الحالة. لقد كان على أوروبا الأنوار أن تفهم أن القمع ـ حتى إن كان دمويًا ـ لطائفة معيَّنة تبرِّر عقيدتها الانقلاب على السلطة القائمة أو التعدّي على الملكية، ليس تسلطًا غير مبرَّر على الرعايا الملتزمين بالقانون الذين يتبعون ثيولوجيا تكاد تكون منحرفة.

لذلك تنشأ في إطار المجتمع المهذَّب، مجموعة من الضوابط المعيارية لتحديد مجال تدخل الكنائس ونمط فعلها، وتعقُّب الاختلافات الدينية: وهي ضوابط تتقاطع في كثير منها مع تلك التي أصبحت مألوفة بالنسبة إلينا في المجتمع المعاصر. فالسلطة السياسية

يجب أن تكون مستقلة عن رقابة الكنيسة، ويجب ألا يتأثر النظام العام بذاك الصراع العَقَدِيّ الكنسيّ بين الطوائف المتأتي من الأسفل، أو من تسلُّط الدولة واضطهادها غير المبرر، من فوق[1].

هذا يعني أنه يوجد صراع قوي ومحتمل بين هذا المثل الأعلى للاجتماعية ونوع السلطة المقدَّسة التي طالبت بها، على سبيل المثال، الكنيسة الكاثوليكية أو التأويلات «العليا» لسلطة الكنيسة الإنكليزية. إن الصعود القوي للمواقف غير المسيحية وحتى المضاد لها، التي تراوحت بين أشكال مختلفة من الألوهية Deism والتوحيدية Unitarianism والنزعة الإنسانية الحصرية، يُفهم تمامًا ضمن هذا المجال الافتراضي وأحيانًا الراهني للصراع.

تُمارس المخالطية الاجتماعية المهذبة ضغطًا على الولاء لأقوى أشكال السلطة المقدَّسة بدعوى التدخل في المجتمع والشؤون السياسية بطرق تتجاوز النظام أو حتى تتقاطع معه. وفي الآن ذاته يسلط ضغطًا على مختلف المعتقدات والممارسات التي قد تمثل أساسًا لهذه السلطة المقدَّسة القوية. ويشمل ذلك مفهومًا قويًا للمقدَّس، كما عرّفته في الفصل السابق، من حيث هو يتموضع في الأشخاص والأماكن والأزمنة أو الأفعال، في مقابل ما يعرِّفه آخرون بـ«الدنيوي»، وبالتالي كانت وجهة نظر التهذيب أكثر توافقًا مع ما دعوته آنفًا نزع السحر عن العالم، فهذه الثقافة الجديدة استمرار لتهميش المقدَّس.

علاوة على ذلك، بقدر ما تكون شخصية المسيح إلهية أكثر، بقدر تزايد المطالبة بتقديس السلطة، في حين أن مسألة معرفة إن كان المسيح هو الله أو ببساطة نبي عظيم أو مُعلِّم، لا تُغيِّر شيئًا فيما إذا كان الله مدبر قانون المنفعة المتبادلة، فقد نشأ ميل للتخلي عن مسألة أو عقيدة تأليه المسيح والانزلاق نحو السوسينية Socianism أو الألوهية، أو تبنّي موقف متشكّك تجاه هذه المسائل.

تمثل الحضارة المهذبة والنظام الأخلاقي الذي رسّخته، إطارًا كافيًا بذاته لتحديد معايير حياتنا الاجتماعية والأخلاقية والسياسية بوصفها المراجع المتعالية الوحيدة المعترف بها كأساس للنظام ولعدم تبرير التعدّي عليه. أما على المستوى الاجتماعي والحضاري

(1) «نشأت مماهاة ممنهجة وحاسمة بين ما هو ديني وما هو اجتماعي، من حيث هما متوافقان أيضًا مع التصوّرات الليبرالية والتصورات التي تقول بالسلطة السياسية المطلقة كأساس لحكم المجتمع. أما التمييز بينهما، فأهميته تظل ثانوية مقارنة بالحاجة الملحة للحفاظ على الفكرة القائلة بأن الفكر يقوم بذاته، إذن لا يتجسّد إلا من خلال طرق اجتماعية ومعقولة وإنسانية تحترم السلطة وليس أبدًا عن طريق قلب النظام الاجتماعي والإنساني».
Pocock, *Barbarism and Religion*, Volume I, p. 26.

فيتناسب ذلك تمامًا، على وجه الخصوص، في الحقيقة، مع ما سمَّيته سابقًا «الهوية العازلة» وفهم الذات الذي نشأ عن نزع السحر عن العالم. ومن ناحية أخرى، يحدّ أو يمنع هذا الإطار الحضاري والاجتماعي الطرق التي كان فيها التعالي، تاريخيًا، مؤثرًا وحاضرًا في حياة البشر. وقد سعى إلى أن يكتمل ويترسَّخ على الصعيد الحضاري في سياق التحوّل الأنثروبومركزي، الذي تحدثت عنه في العنصر السابق. لقد أنشأ من أجل عالم عازل قوامه «هوية عازلة».

لنا أن نتبيّن وجهة النظر التي نشأت عن ذلك المنطق من خلال رصد المصطلحات التي استخدمها مؤلفو القرن الثامن عشر لوصف تاريخ المجتمع المهذب والحالة الراهنة للحضارة المهذبة. وقد تعلقت بالدين ثلاث سمات صُنفت خطيرة وهي: «الخرافة» و«التعصُّب» و«الحماسة». أما المصطلح الأول فيُعيّن البعد السحري للدين، إذ يعتبر المفكرون أن الطقوس والعبادات والشعائر مرتبطة بالسحر، لذلك عادة ما يستخدمون المفردات والمصطلحات البروتستانتية لإدانة الكاثوليكية.

أما «التعصب»، فصنف من أصناف اليقين الديني، يبدو بالنسبة للفاعل المعني بالفجور بمنزلة إمكانية لتخطي نظام المنفعة المتبادلة، بل وانتهاكه أيضًا. في حين تعني «الحماسة»، اليقين بأننا نستمع لصوت الله ونعمل باسمه من دون الرجوع إلى أيّ سلطة خارجية دينية كانت أو مدنية. وإذا كانت الحماسة تفضي إلى التعصُّب، إلا أنها قد تُوجِّه الناس أيضًا بعيدًا عن ذلك كله، كما هو الحال مع بعض الطوائف المسالمة مثل الكوايكرز Quakers، بينما ينشأ التعصُّب، بطبيعة الحال، من رحم الديانات ذات البنيات السلطوية القوية مثل الكنيسة الكاثوليكية، وعندئذ لا علاقة له بالحماسة.

بيَّن القس رينال، في مؤلف ذاع صيته، أن الالتزام بالفكرة الحديثة للنظام، التي سمَّاها «المصلحة العامة»، هو المبدأ الأسمى للمجتمع المدني. ويعتبر أن «المصلحة العامة هي قاعدة كل ما يجب أن يستمر في الدولة»، ويترتب عن ذلك أن «الشعب، أو السلطة السيادية، وحدها لها الحق في الحكم على مدى توافق أي مؤسسة مع المصلحة العامة». وفي المناقشة التي تلت هذه الفقرة، يكشف رينال عن المخاطر التي تنشأ على الدين وتهدِّد هذا النظام:

تُعالج هذه السلطة، وهذه السلطة دون سواها، اليقينيات وأشكال الانضباط الدينية، اليقينيات للتأكد مما إذا كان تعارضها مع الحس المشترك، لن يُعرِّض

الأمن للاضطرابات أكثر مما قد ينجر عن الأفكار المتعلقة بالسعادة المنتظرة التي تعضدها حماسة شديدة للمجد الإلهي والتسليم بحقائق يُنظر إليها كوحي، من خطورة، والانضباط عما إذا كان لا يُزعج الآداب السائدة، ولا يُطفئ جذوة الروح الوطنية، ولا يُضعف الشجاعة، ولا يُحوِّل الناس عن الكدح والزواج والشؤون العامة، ولا يُؤذي السكان ولا المخالطية الاجتماعية، ولا يُلهم التعصُّب وعدم التسامح، ولا يزرع البتّة الفرقة بين أفراد العائلة الواحدة ولا بين العائلات من المدينة الواحدة وبين مدن من المملكة الواحدة، ولا بين ممالك الأرض، ولا يُقلِّل من الاحترام الواجب للحاكم وللقضاة، ولا يُبشِّر بأي دعوة للتقشّف الباعث على الحزن، ولا بنصائح تؤدّي إلى الجنون»[1].

يُعتبر الجناح الأقل راديكالية في فكر التنوير أكثر نعومة مع الخرافة من الانحرافَين الآخرين للدين، إذ يبدو، حسب مفكرين آخرين مثل هيوم وجيبون Gibbon، أن التنوير والتهذيب من مشمولات النخب ولا ريب في ذلك، بينما تكمن الصعوبة في الحفاظ على النظام في صفوف الجماهير. حتى إن هؤلاء المفكرين يعتقدون أن قليلًا من الخرافات قد يكون مفيدًا: تكبت الدوافع الدينية وتمنع الفتنة. وهذا يفترض، اعتبار الدين، قبل كل شيء، عبادة وليس مجموعة من المذاهب التي تبث الفوضى والتفرقة بين المؤمنين من الطوائف الأخرى.

مثّلت المسيحية الكاثوليكية النموذج المضاد، حيث اقترنت الخرافة بالمذهب الأكثر تشددًا. وعلى خلاف ذلك، يُعتبر العالم القديم هو نموذج جيبون، فقد بيّن أن تطوُّر النخب غير المؤمنة في ذلك العصر جعلها تتوافق خارجيًا مع العبادات الوطنية، ولا تُزعج العامة في ممارستها لطقوسها المقدَّسة من دون إزعاج. «يعتبر الشعب أشكال العبادة التي سادت في العالم الروماني، صائبة تمامًا، في حين يعتبرها الفلاسفة خاطئة تمامًا، أما القضاة فيعتبرونها مفيدة تمامًا»[2]. ولا يخفي جيبون تعاطفه مع هؤلاء القضاة القدامى في مواجهة

(1) Abbé Raynal, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les Deux Indes* (1770);

ورد في طبعة

Geneva, 1780, t. X, pp. 127 ff., in Marcel Gauchet, *La Religion dans la démocratie* (Paris: Gallimard, 1998), pp. 34-35.

(2) Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, Volume 1, p. 56.

المتعصبين الرافضين لدفع مستحقات المسيحيين عبر امتثالية خارجية للطقوس العامة الأساسية، حتى إنه يعتبرهم كمضطهدين مترددين خلافًا لجلّادي الحداثة الأكثر أرثوذكسية مثل لويس الرابع عشر، فقد كانوا مرتبكين أكثر من بغيضين، فهم يجدون صعوبات في فهم أفراد الطوائف الدينية. ويخلص إلى أنهم أقل حدَّة من نظرائهم في العالم المسيحي خلال العصر الحديث «فما كان يدفعهم ليس الحماسة الشديدة للمتعصبين وإنما السياسة المعتدلة لمشرّعي القوانين التي من شأنها التخفيف من حدَّة الاحتقار، وأن على البشرية العدول عن تنفيذ تلك القوانين التي تُسن ضد البسطاء والمغمورين من أتباع المسيح»[1]. لقد ارتقى القضاة الرومان القدامى إلى أعلى مراتب الكياسة، لأن دافعهم بالأساس النظام العام بمعزل عن أيّ حماسة عقائدية. وبذلك نجحوا حيث فشل لويس الرابع عشر على نحو مخزٍ.

لا تستند نسخة الثقافة المهذّبة التي تبناها جيبون وهيوم على مناهضة «الحماسة» في معناها القديم فقط ولكن حتى في معناها الراهن. وتتضمن ثقافة التهذيب والرقة، أيضًا، موقفًا باردًا وساخرًا قياسًا لموقف المتحمسين دينيًا الذين تصطبغ أفعالهم الانفعالية الساخنة بالبشاعة والقسوة ونزعتها التدميرية في أغلب الأحيان، ورغم الإدانة الشديدة لهذه الأفعال، فقد أعرب هؤلاء المفكّرون عن تفوُّق أسلوبهم المتمدن من خلال علاقتهم الباردة، التي تغلب عليها الطرافة الساخرة، بموضوعهم. لقد كان هذا الموقف ثابت الجنان أحد شعارات التهذيب في عصر التنوير، وهو جزء لا يتجزَّأ من قوة وتأثير أسلوب جيبون البارع.

وفي موضع آخر قارن جيبون بين المفكّرين الوثنيين القدامى ومسيحيي الطوائف الدينية، كاشفًا ما لحق بهم من أذى (الكتّاب الوثنيون) نتيجة قمع الأباطرة المسيحيين للوثنية.

> شبّه السفسطائيون أطلال الديانة الوثنية بالمعجزة الرهيبة والمذهلة التي أغرقت الأرض في الظلام واستعادت الهيمنة القديمة للفوضى والعتمة. وتحدثوا بأسلوب مهيب يبعث على الشفقة عن المعابد التي تحوَّلت إلى قبورٍ، والأماكن المقدَّسة المزيَّنة بتماثيل الآلهة التي لوّثتها الآثار التي تُخلّد ذكرى الشهداء المسيحيين.

(1) المصدر نفسه، ص 524.

يُعتبر هذا الأمر نموذجيًا بالنسبة لجيبون ولموقفه الساخر، وقد لا نجد صعوبة في فهم الجزء الأخير من الشاهد، وخاصة اللفظ القوي «لُوّثت» على أنّه عيّنة من الأسلوب القديم الحرّ وغير المباشر: الكلمة كما وردت على لسان السفسطائيين. غير أنه، في موضع آخر، يبدو وكأنه يمهد لتعليقه بهذه الملاحظة الجافة: «بدون إقرار بخبث السفسطائي، من الطبيعي أن نشاركه تفاجئه بثورة كان شاهدًا عليها، ثورة أعلت من شأن ضحايا القانون الروماني المغمورين وارتقت بهم إلى مرتبة حماة الإمبراطورية الرومانية السماويين اللامرئيين»[1]. وإذا ما ترفّعنا عن تلك الأحداث الكارثية، فستذوق كقراء مستنيرين بعبثية ذلك كلّه «من دون غضب ولا حماسة».

مثّلت الحضارة المهذبة مرحلة من مراحل صراع خطير متوقع مع المسيحية مفتوح على كل الاحتمالات، وهو ما دفع البعض إلى التوفيق بين الموقفين، وفيما اختار البعض الآخر المواجهة وسلك نهج نقد «التهذيب». استنفر آخرون كل الوسائل التي تعضّد رفضهم للأرثوذكسية المسيحية. بيد أن التهذيب لا يُمثّل في حد ذاته خلفية تساعد على تفسير الاعتراضات الأكثر راديكالية. ولكنه قد يساعدنا فقط على فهم موقف النخبة المشككة على غرار جيبون وهيوم، لا موقف تلك التي كانت ردّة فعلها أكثر راديكالية. يتعلق الأمر، إذن، باتجاه مزدوج، فالمواقف الأكثر راديكالية سياسيًا أقل استيعابًا للأنظمة القائمة من مواقف فولتير وجيبون التنويرية، ولكنها عادة ما ساهمت بشكل كبير في تشكيل النزعة الإنسانية الحصرية المتطرفة التي قد تمتد أحيانًا إلى المادية، كما يمكن القول كذلك إن النزعة الإنسانية الحصرية استطاعت فرض نفسها كبديل حقيقي لعموم الناس.

[3]

حاولتُ خلال الصفحات السابقة الكشف عن حيثيات ظهور النزعة الإنسانية الحصرية، غير أن هذا لا يكفي لتفسير ظهورها الواقعي، ما يعني أن وجودها على الساحة كان بمنزلة بديل حقيقي.

لنحاول تتبّع الخطوط العريضة لتحليلي هذا، لتحديد ما تبقّى مما ينبغي علينا بيانه على أحسن وجه. لقد تحدّثت عن التحوّل الأنثروبومركزي رباعي الأوجه خلال القرن الثامن

(1) المصدر نفسه، المجلد 3، ص 90.

عشر، وهو تحوُّل أدمجته مع مفهوم «العناية الإلهية». ويمكن أن نعتبر أن التحوُّلين الأولين كانا مصدر التحوّلين اللاحقين.

أما الأول فقد اختزل الخطة الإلهية للبشر في سعيهم لتحقيق النظام الإلهي في الحياة من حيث هو مهيّأ من أجل تحقيق سعادتهم ورفاههم. وبالتحديد من أجل تحقيق نظام المنفعة المتبادلة الذي خلقه الله من أجلنا، بمعنى أن هناك دعوة أخرى للإنسان فيما وراء الازدهار الإنساني ذبلت في مناخ «الألوهية».

يندرج هذا التحوُّل ضمن سياق تاريخي عميق للثقافة الأوروبية وهو الإصلاح الديني في أوسع معانيه. وأعني بذلك محاولة النخبة تغيير المجتمع والحياة وممارسات عامة الناس لتتوافق مع المعايير العليا للنخب ذاتها، أنا لا أدّعي امتلاك تفسير لذلك ولكن أقدّمه كما لو كان واقعًا، إذ منذ الإصلاح الهيلدبراندي (الغريغوري) الكبير the great Hildebrandine Reform خلال القرن الحادي عشر برزت محاولات للرفع من مستوى ممارسات العامة. وقد تعلق الأمر في البداية بالإصلاحات الدينية من أجل الرفع من مستوى هيئة الكنيسة بأكملها، ثم مستوى غير المتدينين إلى درجة عالية من حياة الإيمان والتقوى التي تُعرف من خلال أفضل الممارسات الرهبانية والكهنوتية، ويُعتبر الهدف الذي حدَّده مجلس لاتران الرابع سنة 1215 وهو فرض الاعتراف والتبرئة وتناول القربان المقدَّس، ولو مرة واحدة سنويًا على كل الناس غير المتدينين، مثالًا على صعود هذه المعايير المطلوبة كونيًا.

سُمّي الإصلاح الهيلدبراندي بـ«السياسة الأوغسطينية» وهو لفظ أطلقه آركيار Arquillière عليه، وقد اعتبر أن هذا الإصلاح لم يكن وفيًا لأفكار القديس أوغسطينوس[1]. شعر أوغسطينوس بالفجوة بين مدينة الله ومدينة الأرض حتى أن المحاولة التي قامت بها السلطة التعليمية ثم السياسية لتحقيق مجتمع أكثر انسجامًا مع المدينة السماوية كانت غاية في الخطورة بالنسبة إليه[2]. وبطبيعة الحال اعتبر الباباوات المصلحون أنه من المستحيل أن يعمّ العدل الكامل في هذا العالم لأن ذلك يفترض تأدية واجبنا تجاه الله وإيلائه كل ما يستحق، وذلك في توافق مع أوغسطينوس، بينما واقع الحال يؤكد أن الخطأة في تزايد مستمر حتى نهاية العالم. وفي مقابل ذلك، يمكن تصوُّر نظام حكم يُخضع فيه الأشخاص

---

(1) H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique* (Paris: Vrin, 1934).

(2) كانت تلك وجهة نظر فرانسيس أوكلاي Francis Oakley، انظر مؤلفه: *Kingship* (Oxford: Blackwell, 2006), pp. 91, 98-99.

وفق مقتضيات العدل الكامل. وإذا كانت السلطة الملكية تتبع حقًا هؤلاء الذين يتحدثون عن أوامر أولئك الذين يتحدثون باسم سلطة إرادة الله (التراتبية الكنسية) فإنه بالإمكان إقامة نظام يحكم فيه الأخيار بينما يُفرض على الأشرار الامتثال[1].

نشأت فكرة عالم الآن وهنا، ببطء عبر مراحل وعلى امتداد قرون وفي بلدان مختلفة، من دون توافقات مع أيّ مبدأ بديل. فالوعد بعودة المسيح، يجب أن يكون الله هو الكل في الكل، يمكن أن يتحقق في الهنا وإن بشكل محدود بحسب ما يفترضه القيد. ومن هنا بدأت ديناميكية الإصلاح تتّجه صوب السواد الأعظم من المؤمنين لتكوينهم للاقتراب أكثر من الأقلية المسيحية المخلصة، وقد كان فوكو على حق عندما اعتبر أن قرار مجلس لاتران 1215 بفرض الاعتراف مرّة في السنة على اللائكيين حلقة من حلقات مشروع التغيير.

بطبيعة الحال، لم تُأتِ هذه الإصلاحات أُكلها كما كان متوقعًا، لكن اللافت للانتباه هو المستوى الذي بلغته النخب الكنسية، تلك التي بَذَلَتْ كل ما أوتيت من جهد للحفاظ على مكانتها بعد فترات من التسيّب والفساد. فحتى البابا غريغور السابع اعترته فترة من التراخي قبل أن يرد الفعل. وكذلك فعلت محاولات الإصلاح المتعاقبة من خلال فرض مجموعة من الضوابط على رجال الكنيسة واللائكيين على حد السواء أو من خلال حركات المبشرين الذين يدعون الناس لاعتناق المسيحية والتحلي بالمسؤولية ومواجهة الدينونة الفردية.

إن ما اعتبرناه الإصلاح الديني الكبير THE Reformation يجب أن يتنزل، بمعنى ما، في هذا السياق، فهو عبارة عن ردّة فعل على فترة من التراخي الصادم والفساد في المستويات الكنسية العليا، لكن الكنيسة الكاثوليكية التي كانت هي ذاتها هدفًا لهذا الإصلاح على امتداد قرون، كانت مسرحًا لمحاولات الإصلاح قبل أن تصبح مقيَّدة تحت تأثير الفرق المنشقة عنها أو الانفصال بين شقي العالم المسيحي، ثم خضعت بعد ذلك لإصلاح آخر أشمل وأكبر لم تشهده بقية الفروع الأخرى للمسيحية، وشغلت هذه المحاولات واسعة النطاق والعميقة حيزًا زمنيًا مهمًا من الألفية الثانية من العصر المسيحي ولا تزال متواصلة إلى اليوم بحيث يستطيع المرء الجزم بأن الإصلاح والصحوة الجديدة وإعادة التنظيم والتفاني والانضباط المتجددين، جزء لا يتجزأ من منزلة الثقافة الكنسية المنبثقة عن العالم

(1) يحيل آركيار Arquillière في كتابه الأوغسطينية السياسية *L'Augustinisme politique* ص 142 على إيزيدور دي سيفيّا Isidore of Seville : «فيما عدا ذلك، ليست هذه السلطات ضرورية، داخل الكنيسة، ما لم تكن قادرة على فرض ما لم يقدر الكهنة على فرضه بواسطة الوعظ عبر قوة الانضباط».

المسيحي الغربي، ومرة أخرى لا أدّعي أني أفهم السبب وراء ذلك، ولكن يبدو لي أن هذا هو السبب الأكثر وضوحًا وأهمية وراء التغيير[1].

في بدايات القرن السادس عشر (1500) تقريبًا، بدأت هذه الحركة تتّجه صوب منحى جديد بهدف أكثر طموحًا: تغيير الممارسات والعادات، ليس فقط الدينية وإنما المدنية كذلك، وشملت جميع السكان، وذلك عبر غرس روح النظام والانضباط والإنتاجية، وعلى هذا الأساس بدأت حركة الإصلاح الديني تنخرط في محاولات التمدن، فقد أصبح «التمدن» المصطلح الرئيس في ذلك العصر، ولم يكن ذلك هيّنًا، فقد فُرض انحراف على ديناميكية الإصلاح الديني حتى أن زعماء حركات الإصلاح الديني أنفسهم اعتبروا أن الإيمان والتقوى يؤديان إلى حياة أكثر نظامًا وانضباطًا، فثمة ما يدعو من زاوية نظر ثيولوجية إلى التمدّن[2].

مع طول مدة الإصلاح، كان لا بد أن يحصل انحراف ما، أو أقل من ذلك مفارقة مفزعة. لأن ما كان يُنظر إليه على أنه علامة تقوى غير ممنونة وأصبح جديرًا بأن نسعى إليه، تسلل إلى جوهر التقوى إلى حد التماهي معها تدريجيًا. عن هذا الاستثمار الهائل في الإصلاح وبالتالي في الانضباط، أُلهِمَ المسيحيين اللاتينيين وحتى قبل اللاتيتيين إحساسًا جديدًا بالتفوُّق الأخلاقي على أصحاب العقائد الأخرى أو حتى على بعض الكنائس المسيحية الأخرى، كما أدى هذا المجهود الهائل إلى حجب أساسيات الإيمان، واستبدل المبدأ الذي بمقتضاه يرجع كل شيء إلى الله كغاية أساسية، بشيء ثانوي، وفي ذلك إعلان عن أولى وجوه التحوُّل الأنثروبومركزي.

أما الثاني فتتمة لما سبقه. عندما يتراجع الهدف المنشود، قد يُخيّل إلينا أننا نستطيع بلوغه من دون سند خارجي، وعندئذ تفقد النعمة جدواها. ومن ثم بدأت النزعة الإنسانية الحصرية تلوح في الأفق وأصبحت الأرضية مواتية لظهورها، ولكن حتى تظهر فعلًا، نحن في حاجة إلى أكثر من مجرد تحوُّل سلبي تفقد بموجبه النعمة جدواها، وهو ما جعل رواد الإصلاح في القرن السادس عشر مثل كالفن وزملائه يُقرون أن فقدان النعمة لجدواها

---

(1) John O'Malley, *Trent and All That* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), يصف تفاقم الإصلاح التي لا تتوقف أبدًا، وخاصة في الفصل الأول.

(2) يعطي مارسيل غوشاي أيضًا أهمية قصوى لهذه المسيرة الطويلة للإصلاح، التي تمتد من أواخر العصور الوسطى إلى بداية العصر الحديث، التي نزعت السحر عن العالم رغم أني قد لا أتفق معه. انظر *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985), pp. 221-231.

سبَّب الفوضى والعنف والأخطار التي باتت تهدد المجتمع ولا دواء لهذه الآفات إلا قوة روحية فائقة قادرة على استعادة النظام. (قد نضيف ما فكّر فيه عامل برازيلي هذه الأيام عندما التحق بكنيسة العنصرة للإقلاع عن شرب الخمر، أو ما فكر فيه مراهق أميركي من أصل أفريقي يعيش في حي أقلية سوداء عندما التحق بأمة الإسلام للإقلاع عن تعاطي المخدرات).

نحن بحاجة لتحرك إيجابي، بعد هذا التغيير السلبي، تصبح من خلاله الموارد الأخلاقية والروحية محايثة على نحو خالص. وذاك في صميم انهمامنا الرئيس في قصتنا. فما الذي قد يترتب على ذلك؟ وكما جاء في صياغة هذا السؤال، وفقًا للصيغة التي طُرح بها في المقدمة: علينا أن نتبيَّن كيف أصبح بإمكان تجربة الامتلاء الأخلاقي تحديد موطن إلهامنا وقدرتنا الأخلاقية العليا من دون الرجوع إلى الله ولكن ضمن حدود القوى الإنسانية الداخلية الحصرية.

مع ذلك، ضمن السياق الذي نحن بصدده، لم تستطع أيّ تجربة من هذا القبيل أن تُنجز المهمة. فقد عرفنا صياغات متعددة للامتلاء بحسب مرجعية إنسانية حصرية، مثلما ذكر ذلك نيتشه في حديثه عن الرجوع الأبدي في ملاحظاته الأخيرة من كتابه إرادة القوة، حيث نشعر أننا نعيش لحظة مليئة بالإلهام إلا أن خلفية تمثله إلحادية على نحو صارم[1]. لكن لم تكن تلك الصيغة الأولى للنزعة الإنسانية الحصرية، لأن السياق الذي نشأت فيه تميّزه فكرة نظام المنفعة المتبادلة بأهمية قصوى، وهي أهمية أخلاقية في المقام الأول، ولأجل ذلك يتعيّن علينا السعي لتحقيقه مهما يكن من أمر ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا. إنّ تحديد الامتلاء الأخلاقي، وأسمى مصادر الأخلاق، يتطابق مع تلك المهمة التي تستوجب شيئًا

(1) «هذا العالم: فضاء عملاق من القوة، لا أول له ولا آخر [...] بحر من القوى، تتدفق وتندفع بسرعة، تتغيّر على نحو أبدي، تعود على نحو أبدي، مع تعاقب الأعوام وانتظامها الهائل، أشكاله في مد وجزر؛ من أبسطها إلى أكثرها تعقيدًا، من أشدّها، وأكثرها صرامة، وأشدّها برودة إلى أشدها سخونة، وأكثرها اضطرابًا، وأكثر تناقضًا، ثم يعود أدراجه إلى البسيط من المعقد ومن لعبة التناقضات إلى فرحة الوفاق، ليثبت وجوده دائمًا في تعاقب دوراته وأعوامه وانتظامها، يبارك نفسه بوصفه ما يجب أن يعود على نحو أبدي، كأنه لا يعرف لا شبع، ولا اشمئزاز ولا سأم: ذلك عالمي الديونيزي يُخلق ويُهدم على نحو أبدي، هذا العالم الملغز من المتع المزدوجة، عالم «ما وراء الخير والشر»، بدون هدف، ما لم يكن ابتهاج الدائرة ذاتها هدفًا؛ بدون إرادة، إلا ما كان من دائرة تمتلك إرادة المضي في طريقها القديم دائمًا حول نفسها وحول نفسها فقط ـ هل تريدون اسمًا لهذا العالم؟ هل تريدون حلًّا لجميع طلاسمه؟ هل تعلمون أنكم، بني البشر، أكثر أسراره غموضًا، والأشد جسارة؟ ـ هذا العالم هو عالم إرادة القوة ـ ولا شيء غير ذلك! وأنتم أيضًا إرادة القوة ـ ولا شيء غير ذلك».

The Will to Power, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), para. 1067.

يُلهمنا القوة لتحقيق تلك الفكرة على أرض الواقع، وذلك بإيجاد بديل وظيفي للحب الإلهي المسيحي أو خيرية الرواقيين الجدد.

هذا يعني أنه ليس علينا الثقة فحسب في قدرتنا الحقيقية على إعادة تنظيم وتشكيل حياتنا من جديد، وإنما أيضًا في الدافع الذي يكمن وراء الاضطلاع بتحقيق المنفعة للجميع، ويجب أن يكون موطن هذه القدرة الأخلاقية السامية منبعًا للخيرية والتطلع للعدل الكوني. مثل الانهمام بالخيرية والكونية السمة المميزة للنزعة الإنسانية الحصرية خلال القرن الثامن عشر أو ربما ما جعلها تنقلب إلى نزعة إنسانية حصرية، وللمنفعية أو لنظرية كانط أو لنظريات حقوق الإنسان التنويرية، ولنظرية التوزيع القائمة على السعادة الإنسانية العامة والرفاه. كما بيَّن بنتام في مقولته الشهيرة: «هل غفلت في صفحة من بين صفحاتي هذه عن ذكر محبَّة الإنسانية؟ عيِّنها، إذن، ثم عليك بيدي هذه فاقطعها أولًا»[1].

في الواقع يتعيَّن إنشاء/ اكتشاف هذه المصادر الأخلاقية. إن من شأن قصة الطرح العادية أن تقنعنا بأنه ما إن تتوارى المعتقدات الدينية والميتافزيقية البالية حتى تحل محلها الدوافع الأخلاقية الإنسانية الحصرية، إلا أن هذا لم يحصل، وربما، في الظاهر، تكمن القدرات الأخلاقية السامية في «الطبيعة البشرية»، وقد اقترنت هذه الفكرة طيلة قرون بالنزعة الإنسانية غير الحصرية، لا سيما النظريات الأخلاقية التي ورثناها عن أسلافنا، وهي نظريات متاحة بالفعل.

ولكن كما بيَّنا سابقًا تختلف النزعة الإنسانية الحديثة عن أخلاقيات الطبيعة البشرية القديمة وطابعها الخالص، فالازدهار الإنساني لا يعود بالضرورة للمبدأ الأسمى الذي فرض على الإنسان الإجلال والحب والاعتراف. وهذا ما يُميِّزها، تحديدًا، عن أفلاطون أو الرواقيين الجدد على سبيل المثال، ومن ناحية أخرى عبَّرت فلسفة أبيقور ولوكراس، في تقديري، عن هذا المعنى الخالص بشكل أصيل (لأجل ذلك اعتبرت مرجعًا وحيدًا لعدد من المفكِّرين في العصر الحديث على غرار هيوم). وإذا ما قارنَّا بينهما، يبرز خلافان واضحان.

يتمثل الاختلاف الأول في أن التمثل الحديث للازدهار الإنساني يتضمن موقف الناشط

(1) ورد في
Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983), p. 276 (*Sources of the Self*, p. 331).

في ميدان الطبيعة والمجتمع الإنساني على السواء. وكلا الميدانين في حاجة لإعادة التنظيم على ضوء العقل الأداتي حتى يتوافق مع الغايات الإنسانية، فالنظريات التي تُعنى بالمجتمع الإنساني تناولته من زاوية أداتية، مدَّعية أن دورها هو حماية الحياة والملكية على سبيل المثال. وهذا مفهوم من الناحية الوظيفية. ولأجل ذلك تمثل إعادة التنظيم النشيطة كما يمثل العقل الأداتي أحد العناصر الأساسية لهذه المقاربة.

أما الاختلاف الثاني فيتمثل في أن النزعة الإنسانية الجديدة تستمد كونيتها من جذورها المسيحية إن لم نقل من الرواقية بوصفها مدرسة تحمل أفكارًا حديثة كان لها أثر كبير خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، حتى إننا نطلق عليها عادة اسم «الرواقية الجديدة». إن ما أردت قوله من خلال ذلك، هو أن إعادة ترتيب الأشياء وتنظيمها فيه خير للجميع. وبطبيعة الحال، وقع انتهاك هذا «المبدأ» في إطار الأحداث بطرق شتى اعتبارًا للقيود الثقافية في ذلك العصر، سواء تلك المرتبطة بالطبقة أو المولد أو العرق أو الطائفة. ولكن مع ذلك بقي المبدأ مهمًا باعتبار أن هذه الانتهاكات والاستبعادات كانت في ذلك الزمن وليدة الضغط، وهي إذن مبررة، وإن فشلت في أن تفرض نفسها.

علاوة على ذلك، تفترض النزعة الإنسانية الجديدة أن علينا أن نفعل من أجل خير الإنسانية قاطبة استجابة لميل طبيعي خاص فينا يدفعنا إلى ذلك، وعليه فسيكولوجيا أخلاق النزعة الإنسانية الجديدة تختلف جذريًا عن مثيلاتها عند القدامى. فحسب هؤلاء تربطنا بـ(بعض) الآخرين علاقات صداقة أو المواطنة المشتركة باعتبار وحدة المصير. ولذلك تنجم الرغبة في التأثير عن الاعتراف بهذه الغايات المشتركة، وحسب أرسطو حتى العدالة التوزيعية لا معنى لها إلّا في إطار المشروع المشترك للمدينة (بوليس). وحدهم الرواقيون، بين القدامى، مثَّلوا استثناءً لهذا التركيز الضيّق على الخيرية. مع ذلك، حتى إن اقتنعوا حقًا بوجود تضامن عضوي بين الأجناس، فإن هذا التضامن يندرج، بمعنى ما، في الإطار ذاته: لقد أصبحنا جزءًا من الكوسموبوليس الذي يجمع الآلهة والناس.

وعلى خلاف ذلك، يتبوَّأ الحب الإلهي المسيحي منزلة الريادة، بحيث يقودنا إلى ما وراء الحدود الخاصة بكل شكل من أشكال التضامن الموجود قبلًا. لم تكن بين السامري الصالح وبين الشخص الذي ساعده أيّة علاقة بأي شكل من الأشكال، وهذا جزء من انهمام هذه القصة. وبطبيعة الحال، عند تجاوز حدود المجتمع، فإن هذا البرّ الفعال يمكن أن يندرج في سياق عبر-مجتمعي يجمع كل أبناء الله، هو أقرب إلى الكوسموبوليس الرواقي.

بيد أن أكثر ما ستتم بلورته هو مفهوم الإيثار، لم يكن الدافع وراء التحوُّل البراديغمي بعد الحب الإلهي والتجسُّد وخضوعه لموت المسيح، مجتمعًا معيّنًا أو تضامنًا موجودًا من قبل، وإنما كان هبة من الله.

تجد الخيرية الفعالة التي تتعالى على المجتمع صداها في سيكولوجيا أخلاق النزعة الإنسانية الحصرية الحديثة وفي الفكرة المتداولة التي تقول بأن الناس يمتلكون القدرة على الخيرية أو الإيثار وهي قابلة للتجلي ما لم تمنعها الظروف غير المواتية. حتى عند محاولة إعطاء تفسير طبيعي لذلك، على سبيل المثال، عبر نظرية التعاطف، فإن الفكرة تظل متعلقة بدافعية إنسانية قوامها السعي لما فيه خير الآخرين باعتبار كلنا بشر بمعزل عن الاعتراف بمصلحة معينة أو هدف مشترك.

وبعبارة أخرى عرفت سيكولوجيا أخلاق النزعة الإنسانية الحديثة اتجاهًا جديدًا للخيرية يختلف عن منظومة العلاقات الموجودة قبلًا، فنطاقه من حيث المبدأ كوني، ويتمثل في الأثر التاريخي للحب الإلهي. أو بعبارة أخرى، إنه نتاج التحوُّل الثاني للقول بالمحايثة الذي تحدثت عنه سابقًا والذي لم يعد يعزو النظام في حياتنا الفردية والجماعية إلى الله ولا إلى النعمة. ولا يمكننا، مع ذلك، النظر إلى هذا التحوُّل فقط من زاوية سلبية. لم يقتصر الأمر على استبعاد الله فحسب، بل عُزي إلى البشر، هذه القوة الفائقة على الخيرية أو الغيرية (الإيثار)، وكأننا إزاء إقصاء للمسيحية باسم عودة حقيقية إلى نزعة إنسانية حصرية ما قبل-حديثة مثل تلك التي كان يتبناها لوكراس. وكذلك حاول بعض المفكرين، على غرار هيوم، ممن ساروا في هذا الاتجاه. وعليه فالإشارة الرئيسة التي أطلقتها النزعة الإنسانية الحصرية تمثلت في التأكيد على جعل القدرة على الخيرية محايثة، وهذا أبعد ما يكون عن العودة إلى الحكمة القديمة. وهو ما ذكّر به نيتشه مرارًا. كما أن هيوم نفسه قد أضاف إلى نظريته مفهومًا حديثًا للتعاطف.

تمّ التأكيد على حيثيات التجديد الذي طرأ على النزعات الإنسانية الحديثة مقارنة بالقديمة، وذلك بالاعتماد على أشكال الإيمان المسيحي المنبثقة عنها: إعادة التنظيم الفعالة، العقلانية الأداتية، الكونية، الخيرية. لكن، بطبيعة الحال، كان هدفها أيضًا رفض الطموح المسيحي لتجاوز الازدهار الإنساني، ومن ثم وحده العطاء الذاتي الذي يقود إلى الازدهار العام مُعترف به في الزمن الحاضر باعتباره عقلانيًا وطبيعيًا، على أن يبقى ضمن الحدود المعقولة. وفيما عدا ذلك ليس إلا غلوًا أو «حماسة». وهذا ما لمسناه في

ازدراء هيوم أو جيبون لتقاليد الزهد المسيحية والرهبنة والتبشير والنبوة والوعظ العاطفي للوسيليين (Wesleyans)، وعليه يتعيَّن على وارثي الحب الإلهي المسيحي الالتزام الصارم بمقتضيات التدبير ومقتضيات العقل الأداتي أو ربما مقتضيات الذوق السليم أيضًا.

ومع ذلك، هناك شيء رائع في المحافظة على حب إلهي مماثل، لأننا، في اعتقادي، يمكن أن نتعلم من ذلك أمرين مهمين عن هذا التحوُّل، وبالتالي عن أنفسنا.

يعود الأمر الأول، على الأرجح، إلى أنه لا يمكن تحقيق هذا التحوُّل للنزعة الإنسانية الحصرية على أسس أخرى. هب أن هذا التحوُّل بُني على الثقة المنبثقة عن النظم الفاعلة في الحياة وفي المجتمع والتي بدأت على الأقل تقترب أكثر من المثل الأعلى للمنفعة المتبادلة، رغم أن الحب الإلهي والخيرية قد اندمجا في هذا الأنموذج المثالي على ثلاثة مستويات. البرّ جزء من المثل الأعلى للسلوك الشخصي، وينبغي على النظام الاجتماعي الجيد أن يفرض رعاية كافة أعضاء المجتمع، كما ينبغي أن تتضمن نوازع الشخص الصالح الداخلية ميلًا للبرّ، فالدافع الكامن وراء التحوُّل يتمثَّل في الاعتراف بأن القدرة على خلق هذا النظام كامنة بشكل كليّ فينا، ولما كان هذا النظام قائمًا في جزء منه على الحب الإلهي أو الخيرية، كان معنى ذلك أن تلك القدرة كامنة فينا.

تطلب الانخراط في تصوُّر لوكراسي خالص قطيعة شاملة مع الديناميكية الكاملة للمجتمع والخلقية، وهي قطيعة لم يلتزم بها أي عمل تحضيري ولكنها ستبدأ في البروز، بطبيعة الحال، مع تنامي فكرة عدم الإيمان التي شهدتها ثقافتنا المعاصرة، مثلها في ذلك مثل عديد الممكنات الأخرى.

يقودنا الأمر الثاني إلى تناول المسألة من زاوية أخرى، لقد برهنت، إلى حد هذه اللحظة، على أن هذا التحوُّل الوحيد الممكن ـ أعني أنه حدث استثنائي وليس مجرد حدث هامشي ـ وليس تحولًا بالمعنى اللوكراسي الخالص. وما دام ذلك ممكنًا فلا يمكن استبعاده. لكن الخلفية التي قام عليها كانت سلبية. لقد أشرت إلى أن نزع السحر عن العالم ساعد هذا النظام على التحقق، ففي عالم الأرواح والقوى الخارقة لا يمكن تصوُّر كَونٍ بدون الله البتة. ولكن على المدى القصير ساهمت تأثيرات نزع السحر عن العالم والنتائج المترتبة عن ارتفاع وتيرة المطالبة بتغيير أنفسنا وتغيير المجتمع في تفعيل دور النعمة الإلهية حتى أصبحت ضرورية أكثر من ذي قبل. ومع بعض النجاح وتحوُّل عملية

التنظيم إلى عملية روتينية أصبح الفضاء مفتوحًا على عالم بدون الله.

لكن حتى وإن أخذنا تلك العناصر بعين الاعتبار، فما كان لهذا التحوُّل أن يحدث. لذا كان لا بد أيضًا من توفر حد أدنى من الإيجابية، أي أن الناس استطاعوا بطرق مختلفة الاقتناع بأن تلك القوة تكمن فينا، وأن الدافعية للفعل وفق مقتضيات الخير والعدل الكونيين منابعها إنسانية حصرية.

من البديهي أن تكون مكانتهم الاجتماعية هي منبع فخرهم. وليس الإحساس بالفخر هو الذي يعتبره التبشير المسيحي سلبيًا، ولكن تلك القوة الإيجابية الكامنة في صميم الأخلاقيات الأرستقراطية الحربية، هذا الإحساس بالكرامة الذي يحفزنا للارتقاء إلى مستوى متطلبات وضعنا. وقد سُمي هذا الدافع في فرنسا خلال القرن الثامن عشر «النبل». وهو ما نلمسه في شخصيات كورناي، من ذلك مثلًا ما جاء على لسان كليوباترا في مسرحية بومباي *Pompée*:

يتمتع الأمراء بكل ذلك بحكم سمو المولد

روحهم التي تسري في دمهم تستولي على الانطباعات

تلك التي تنزل أدنى من فضيلتهم ترتب الانفعالات.

يُخضع نبلهم كل شيء لطموحهم للمجد[1].

إن الدافع الرئيس للتحكم في تلك الانفعالات هو بالتحديد الإحساس بسمو مولدهم والمجد الذي يتوافق، وحده، مع مكانتهم الاجتماعية.

كما رأينا ذلك سابقًا مع ديكارت، أمكن الرجوع إلى الصيغة المنقحة لهذه الأخلاقيات. وقد أشرت (الفصل 2 الفقرة 4) إلى أن ديكارت يعتبر النبل «مفتاح كل الفضائل الأخرى وعلاج عام لكل اضطرابات الانفعالات». وهذه المرتبة الرفيعة التي ينبغي الإعلاء من شأنها، في الزمن الحاضر، ليست طبقة اجتماعية معينة بقدر ما هي المرتبة الإنسانية بما تعنيه العبارة من معنى، منظورًا للإنسان كفاعل يحتكم إلى العقل الذي يفرض علينا الالتزام بمقتضيات فك الارتباط العقلاني.

(1) Corneille, *Pompée*, II.i.370-373.

ترجمة منقحة عن

Pompey, trans. Katherine Philips (Dublin: Samuel Dancer, 1663).

إن أوجه التقارب بين أخلاقيات الشرف والمثل الأعلى للانضباط الذاتي المتحرِّر، الموروث عن الرواقية الجديدة بيّنة بما لا يرقى إليها شك. ولم يكن ديكارت الوحيد الذي اهتدى إليها، لقد أشرت سابقًا إلى توازٍ بين مقتضيات الانضباط ومثيلاتها بالنسبة للتدريب الحربي في المسافة التي تفرضها ضمن بعض العلاقات الحميمة.

بيَّن مونتسكيو أن «فخر الأرواح النبيلة الذي ينبع من الرضا الداخلي الذي تتركه الفضيلة» إحساس لا يليق إلا «بالعظماء»، «لا شيء يمنع الروح العظيمة من أن تظهر بتمامها: إنها تشعر بكرامة كينونتها»[1]. بيد أن، هذا الإحساس بالرضا الداخلي تغيَّر لاحقًا تحت تأثير فلسفة اللذة حيث اعتبر أحد أهم أنواع اللذة: كما أكد على ذلك ماريفو Marivaux «أجل الملذات الحسيّة، إنه الاسم الذي أطلقه على شهادات الإطراء عند العودة إلى الذات بعد كل عمل فاضل» ويتفق معه ديدرو Diderot الذي يرى أن «النعيم الذي توفره الفضيلة، نعيم دائم وأن الملذات التي تنبثق عنه هي لذات الإحساس»[2].

لا ريب في أن هذا الدافع ينسجم بالضرورة مع الأخلاق الباطنية للإنسان ولا يستطيع أحد التشكيك فيما إذا كانت أخلاقيات المحارب القديمة مستقلة ولا علاقة لها بتصورات لا تعترف بالله أو آلهة أخرى، ولأجل ذلك ينبغي اعتبارها ذات نزعة إنسانية حصرية. ولأجل ذلك أيضًا، اعتبرت محاولة نيتشه لاحقًا قلب القيم السائدة عبر إحياء الأخلاقيات الأرستقراطية من جديد، حصرية بلا شك. لكن المشكلة تكمن في أن أخلاقيات الخيرية الكونية الجديدة تحتاج إلى أمر آخر غير اعتبار الذات. وهو ما ألحّ عليه مونتسكيو في مدرسة الشرف:

> ما يُبدى لنا من فضائل يتعلق دائمًا بما على الإنسان من واجب نحو الآخرين أقل مما عليه نحو نفسه: إن هذه الفضائل لا تقوم على كون ما يدعونا نحو أبناء وطننا بمقدار ما يُميّزنا منهم. ويُحكم على أفعال الناس بملاحتها لا بصلاحها، وبعظمتها لا بعدالتها، وباعتبارها خارقة للعادة لا بمعقوليتها[3].

(1) *Mes Pensées*, 1131-1132,
ورد في
La Réhabilitation de la Nature humaine, p. 252.

(2) ورد في المصدر نفسه، ص 382-383.

(3) *De l'Esprit des Lois*, IV.2.
ترجمة منقحة عن

إن مونتسكيو يتحدث هنا، بطبيعة الحال، عن الأخلاقيات الأصيلة لـ«الرجل الشريف» وليس عن الخليط الهجين من الأخلاقيات الذي استعاده ديكارت، والذي يُفترض أن ينشّط الفاعل بما تقتضيه الخيرية العقلانية المنضبطة. ومن الواضح، رغم ذلك، أنه ينبغي الاضطلاع بهذه المسألة في جزء منها.

وإذا كان الرفع من شأن كرامتي بوصفي كائنًا عقلانيًا يعني الفعل المطابق للخيرية والعدل الكونيين، فلأنه يفترض، بمقتضى العقلانية، نزوعًا إلى ذلك، ويُحدِّد الفاعل العقلاني بما هو كذلك، لا يمكن تجنبه. ثم إن الإحساس بالفخر لا يمكن أن يعوِّض تمامًا الخيرية الكونية، فهو لا يكون إلا ثانويًا بالنسبة إليها، ويعطيني مبررًا للرفع من شأنها حتى إن كانت في أدنى مستوياتها، ولكن لا معنى له في غياب تام لهذه الخيرية. أو أن المسألة لا تعدو أن تكون، على الأقل، إلا أخلاقيات مغايرة لا تكون فيها الخيرية من مقومات اكتمال كرامتي، كما هو الشأن بالنسبة للإنسان الأرقى عند نيتشه، على سبيل المثال.

يُشير إلى ذلك مونتسكيو، مرة أخرى، بشكل مثالي عندما يقول:

> لا شيء أقرب للعناية الإلهية من هذه الخيرية العامة وهذه القدرة العظيمة على إشاعة الحب بين جميع البشر، ولا شيء أقرب إلى غريزة البهائم، إلا هذه الحدود التي يفرضها القلب عندما لا يتأثر إلا بمصلحته الخاصة أو بما يدور حوله [1].

ما كانت تحتاجه النزعة الإنسانية الحصرية وينبغي لها أن تجده بشتى الوسائل هو منابع ذاتية للخيرية. تمرّ إحداها عبر الإحساس القوي بقدرات العقل الأداتي المتحرر، غير الشخصي والمحايد، منظورًا إليه كشرط كاف لتحقيق الخيرية الكونية. ومن هنا بالذات تتبيَّن كيف أن النزعة الإنسانية الحصرية تجد جذورها في الرواقية الجديدة، وبطبيعة الحال، باستثناء ما فقدته فكرة العناية الإلهية من الأشياء التي صمَّمها الله مسبغ النعم، وما على الإنسان الحكيم إلا القبول والتأييد. أما الآن فالمضي قدمًا في فكرة تحرُّر العقل ذاته عبر تحريرنا من ضيق وجهة نظرنا الخاصة وتمكيننا من نظرة الكل، يتطلب ضرورة أن

= *The Spirit of the Laws*, trans./ed. Anne M. Cohler, Basia Carolyn Miller, and Harold Samuel Stone (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp. 31 f.

(1) *Mes Pensées*, 1285,
ورد في
Mercier, *La Réhabilitation de la Nature humaine*, pp. 249_250.

يُحيي فينا الرغبة في خدمة هذا الكل. ولذا سيكون المشاهد المحايد أكثر خيرية عندما يلاحظ ما يمكن أن تبلغه السعادة العظمى، فيسعى لإشاعته بين بني البشر.

ربما يعكس هذا المفهوم أوهامًا خطيرة لكنه يندرج بدون شك ضمن تجربة أخلاقية مؤثرة جدًا في العالم الحديث، عبر تخليصنا من كومة من الرغبات الشخصية المشوشة والمربكة من الحسد والطمع، كما يُحرِّر فينا فك الارتباط نزوعًا نحو الخيرية الكونية. وقد أعلن عن هذه الفكرة، في الزمن الحاضر، برتراند رسل Bertrand Russell، ففي كتابه ماهية الدين *The Essence of Religion* يُميِّز بين طبيعتين لبني البشر، الأولى «خاصة، متناهية ومتقوقعة على ذاتها والأخرى كونية ولا متناهية ومحايدة»، أما الأنا «اللامتناهية» فـ«تشع بالحياد»:

> حيث «تبدو لها العصور الغابرة والمناطق النائية واقعية شأنها في ذلك شأن الزمن الحاضر والأقرب عهدًا، عن طريق التفكير تسمو فوق الحياة الحسّية عبر سعيها لما هو عام ومتاح أمام جميع البشر. وعن طريق الرغبة والإرادة تهدف ببساطة إلى الخير من دون أن تأخذ بعين الاعتبار ما إذا كان في صالحي أو في صالحك. وعن طريق الإحساس تمنح الحب للجميع وليس فقط لأولئك الذين لا تعنيهم سوى غايات الأنا. وعلى خلاف الأنا المتناهية، فهي محايدة، وحيادها يؤدي إلى الحقيقة في التفكير والعدالة في الفعل والحب الكونيّ في الإحساس»[1].

ثمة طريقة أخرى لتأكيد الطابع المحايث للقوة الأخلاقية وذلك من خلال الإحساس بصفاء وكونية الإرادة وبقوة باطنية نقف أمامها إجلالًا، كما يقول بذلك كانط. وذلك في علاقة ضيّقة بالعقل المتحرّر كما وصفته، إلا إذا لم يكن مصدر الخيرية امتدادًا للأشياء المختبرة. إن القدرة على الفعل وفق قانون كوني تثير فينا انطباعًا غير محدود بالإعجاب والتقدير، وحين يتحدث كانط عن هذه القدرة يستحضر: «السماء المرصّعة بالنجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في باطني»[2]. وهذا ما يُلهمنا القدرة على الارتقاء إلى مستوى متطلبات العدل والخيرية.

كما توجد طريقة ثالثة لتمثل فكرة المحايثة وذلك من خلال الإحساس بالتعاطف

---

(1) Quoted in Ronald Clark, *Bertrand Russell* (London: Cape, 1975), p. 190 (*Sources of the Self*, pp. 407-408).

(2) *Kritik der Praktischen Vernunft*, Berlin Academy Edition (Berlin: de Gruyter, 1968), V, 161.

الكوني الذي لن يتطوَّر إلى فضيلة إلا إذا تهيأت له الظروف المناسبة. فمصدر الحب لا يكمن في العقل المحايد أو في قدرتنا الرهيبة على الفعل وفق مبادئ كونية، بل يكمن في عمق تكويننا الوجداني الذي قُمع ودُمر وشُوِّه، لما حاق به من ظروف مشينة، استطاعت أن تُغيِّر من طبيعته، ما انفكّت تتنامى عبر التاريخ. ومن ثم تصبح مهمتنا تنقية هذا المصدر مما علق به من شوائب عبر الزمن. وفي هذا السياق يُعتبر روسو، من خلال مفهومه عن «الشفقة»، أحد أبرز المفكرين الملهمين لهذا التيار[1].

ظهرت بُعيد ذلك بقليل وجهة نظر جديدة قال بها فيورباخ، وتُقر بأن كل القدرات التي نعزوها لله ليست، في الحقيقة، سوى إمكانات بشرية، فهذا الكنز الثري من الإلهام الأخلاقي يكمن في أن نكتشفه من جديد في أعماق ذواتنا.

ما هو جديد هنا ليس التفسيرات النظرية لمنابع الأخلاق فقط، ولكن أيضًا هذه الأنماط الجديدة من التجربة الأخلاقية. ويمكن أن يقودنا هذا إلى الاعتقاد بأن الإحساس، معنى القوة الأخلاقية، يظل هو نفسه قبل ذلك وبعده، ولكن كل ما في الأمر أنه فُسِّر بطرق مختلفة. تارة كحب إلهي، وطورًا كـ«قانون أخلاقي في باطني». وفي النهاية، فقد وضعت بعض وجهات النظر السابقة هذه المنابع، بمعنى ما، في أعماق ذواتنا، وذلك دأب الرواقية الجديدة، مثلًا، التي اعتبرت العقل بمنزلة ألق الله فينا. ألا نعثر على فكرة الألق ذاتها عند كانط ولكن في صيغة مغايرة؟

بدون شك، ثمّة ما يؤكد هذه الفكرة، فعلى سبيل المثال توجد، على نحو واضح، استمرارية بين التجربة الأخلاقية الكانطية وبين الرواقية والرواقية الجديدة التي استلهم منها كانط الكثير. إلا أنه من الخطأ تمامًا أن نعتقد أن الاختلاف يتعلق ببساطة بمسألة خلفية تفسيرية، بحيث أن كل من ليبسيوس وكانط يتقاسمان الإحساس نفسه بمعنى ما، وأن الاختلاف الوحيد يتعلق بما نعزوه لآليات السببية الكامنة، كمثل شخصين أصيبا بالتهاب في الحلق، يفترض كلاهما أسبابًا مغايرة لمرضه.

حين عبَّر برتراند رسل عن شعوره بالإلهام الأخلاقي في الاقتباس السابق، لم يُقدِّم

---

(1) لمزيد الاطلاع حول مسألة الشفقة انظر
Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, ed. Garnier-Flammarion (Paris, 1971), pp. 197_198, and *Émile*, ed. Classiques Garnier (Paris, 1964), p. 261.
انظر أيضًا، المصدر نفسه
«Conscience» by the *vicaire Savoyard*, pp. 354_355.

تفسيرًا سببيًا بقدر ما عبّر عن تجربة الارتقاء إلى مستوى أخلاقي رفيع وكوني. ينبغي أن تُفهم بهذا المعنى كجزء لا يتجزًأ من تلك التجربة. لأجل ذلك، رغم كل أوجه التشابه، فإن هذه التجربة تختلف بالضرورة عن تجربة كانطيٍّ يتأمل القانون الأخلاقي في باطنه أو تجربة مؤمن يستمع لأنشودة باخ Bach. وفي كل الحالات يقترن الإلهام بفهم معين لمأزق قد نتورَّط فيه بوصفنا بشرًا أو ينجم عنه. ولعله لأجل ذلك أيضًا يتجلّى هذا الإلهام عندما نجد أنفسنا متورطين في هذا المأزق تمامًا، أو عندما نشعر بالإرباك حين تفاجئنا حقيقته الصادمة.

هذا لا يعني أن الأمر يتعلق بمجرّد حقيقة غاشمة للتجربة غير قابلة للنقاش كما هو الحال عندما أقدِّم تفاصيل سيرة ذاتية حيث تستفزني هذه الفكرة أو تلك من دون أن أعلم لماذا. وفي الحقيقة ثمّة ما يُفسِّر ذلك، إلا أنه قد يكون خاطئًا. وفي النهاية، أزعم أني قادر على تحديد كل شيء متحوِّل، ولكن هذا الادعاء يمكن أن يفشل من أنحاء شتى. وبالمثل قد يلقى الإلهام بدوره، المصير نفسه، متى تسنّى لنا فهم الأشياء على نحو أفضل. إذن، ما كان يُلهمنا لم يعد له أيّ قيمة على نحو ما كان عليه في ما مضى، بل حتى يقينياتنا حول الواقع (مثل وجود الله) لم يعد لها أيّ أساس. ففي كل الحالات يكون مآل التجربة الفناء.

يبدو أننا انتهينا إلى تأويل هذه التجربة البدئية من جديد وليس تطليقها. مثلما حدث مع بيدي غريفثس Bede Griffiths، وهو ما أشرت إليه في المقدمة عندما يتحدَّث عن لحظة مميزة من الامتلاء حتى اقتنع في البداية بنوع من «عبادة الطبيعة» تحت تأثير مطالعاته لكتابات شعراء رومانسيين أمثال وردزوورث Wordsworth، شيلّي Shelley وكيتس Keats، ثم ما لبث أن أصبح راهبًا كاثوليكيًا، معتبرًا ذلك مرحلة من مراحل تحوُّله إلى السعي إلى الله. بيد أن هذا التأويل الجديد لا يتوافق مع التجربة البدئية لالتهاب الحلق الذي نستطيع أن نجد له الآن تفسيرًا آخر، لأن المعنى متأصل في التجربة وأحد مكوناتها. وهذا لا يعني أنه بإعادة تأويل التجربة لن يكون باستطاعتنا الإحساس بالأشياء بالطريقة ذاتها، ولكن يمكن للتغيير أن يجد في تلك التجربة معنى أكثر عمقًا وثراء لم نشعر به من قبل. فبمثل هذه الطريقة نضج بيدي Bede قياسًا لما عاشه في ما مضى منذ عشرات السنين، عندما كان تلميذًا في المدرسة.

إن ما اكتشفناه من دوافع أخلاقية جديدة يُشكِّل تجارب مختلطة وخطابات حول الواقع تتوافق مع أنماط جديدة من الحياة الأخلاقية عبر تأصيل مصادر الأخلاق فينا لتُشكِّل بذلك

صيغًا أخرى للنزعة الإنسانية الحصرية، وهذا بالتحديد ما واجهت قصص الطرح صعوبة في تفسيره.

حاولت آنفًا، بيان أن الأنماط الجديدة للحياة الأخلاقية تطورت مقارنة بالأخلاق الإنسانوية الموروثة عن العالم القديم. بيد أن قصص الطرح التقليدية لا تولي تلك الأنماط أهمية كبيرة. بمعنى أنه، إذا ما اضمحلت المعتقدات الدينية والميتافيزيقية، لا يتبقى لنا سوى الرغبات البشرية العادية وهذه ستكون أساس نزعتنا الإنسانية الحديثة. وذلك ما يتبقى لنا، إذا ما طُرحت الأساطير الخاطئة. وفي الصيغة الأشدّ راديكالية لهذه القصص تنقلب قيمة الرغبة العادية تمامًا، فإذا كانت قد أُدينت، في السابق، باسم السعادة الأبدية في العالم الآخر، فقد صارت الآن مطلوبة. كما صار إشباع الرغبة الجنسية مدعاة للحبور بعدما كان طريقًا للسعير. ولم يعد حبّ الذات خطيئة، بل أصبح أساس كل حياة إنسانية مقدّسة. وفي صميم قصص الطرح هذه، تخلّصنا من الإدانات الوهمية والمنحرفة حتى تستعيد الرغبة الإنسانية العادية تألقها بحكم طبيعتها من حيث هي رغبة فحسب.

مثّلت إعادة تأهيل الطبيعة البشرية انهمامًا رئيسًا بالنسبة إلى مفكري عصر التنوير، فقد تبيّن أن قصة هذا الانقلاب على ماضينا والتخلص منه هي كما تصوّرها عدد كبير من دعاتها، وكما تصوّروا أنفسهم، لكنها رغم ذلك تستبعد عنصرًا حاسمًا.

لقد فُهم هذا الانقلاب في عصر التنوير بطريقتين. وفي الحقيقة أستحضر هنا نموذجين مثاليين لأن غالبية المفكّرين في ذلك اتخذوا أحدهما سبيلًا، على أنه لكل منهم طريقته الخاصة في التفكير في محايثة الدافعية للعدل وللخيرية، مُحدثين بذلك ثورة على التصورات القديمة المسيحية والرواقية لتلك الدوافع. وتمثلت تلك الثورة في إعادة تأهيل الرغبة البشرية وحب الذات البدئيين والعاديين، اللذين مثلا سابقًا عائقًا أمام العدالة والخيرية الكونيين. واعتُبرا منذ ذلك الحين فصاعدًا كقوة بريئة أو كقوة إيجابية من أجل الخير.

1. تفترض استراتيجية «التبرئة» أن تكون الدافعية الإنسانية محايدة، بوصفها شكلًا من أشكال حب الذات وقد تكون جيّدة أو سيّئة، وقد تكون موجهة عقلانيًا أو لا عقلانيًا. وإذا ما احتكمت إلى العقل، فستقود إلى العدالة والخدمة المتبادلة. وقد بلغت أكثر حالاتها تطرفًا مع هلفتيوس، على سبيل المثال، عندما صاغ هذا النموذج المثالي في صورته الأكثر

وضوحًا كما يلي: «يمثل الألم واللذة الجسدية المبدأ المتجاهل حتى الآن في كل الأفعال الإنسانية»[1]. وهنا تختفي مسألة طبيعة الدافعية الإنسانية نهائيًا. فما من شيء إلا ويخضع لما يقوده.

هناك شيء ما يشبه فكرة تجاوز مركزية الذات القذرة والحسية عبر استيعاب وجهة نظر أكثر امتدادًا وسموًا ونقاوة مما اكتسبته النزعات الإنسانية غير الحصرية التقليدية المستلهمة من القدامى. إنه التحوُّل من التصوُّرات ضيقة الأفق وغير العقلانية والظلامية للعالم إلى الأنوار وإلى العلم، فالعلم يتضمن، في حدّ ذاته، وجهة النظر الموضوعية بمعناها الكوني التي نتبناها حول الأشياء. وعندما ننظر إلى الحياة الإنسانية من وجهة نظر محايدة، أو إذا ما استخدمنا مصطلح العصر، من وجهة نظر «المشاهد المحايد»، كان معنى ذلك أن التفكير صار كونيًا ولم يعد ضيِّق الأفق. لكن هذا السمو يندرج ضمن سياق الفهم. أما الإرادة فتظل ثابتة.

يتّضح إذن، ضمن هذا الإطار، أنّ نوعية الإرادة لا علاقة لها بالأخلاق البتة. فما نحتاجه فقط، من أجل أن نقوم بما يتعيّن علينا فعله، هو عقل متحرّر تمامًا.

2. تفترض الاستراتيجية «الإيجابية» أن تكون الدافعية الإنسانية البدئية وليست الفاسدة، متضمنة لنزوع طبيعي إلى التضامن مع الجميع. وفي هذا السياق، تتنزّل فكرة التعاطف التي كثر الاستشهاد بها خلال القرن الثامن عشر. وعرف هذا النموذج المثالي، أكثر صيغه تطرفًا في بعض الأشكال، النزعة البدائية: أفسد المتوحش النبيل وكُبتت ردود الأفعال المستقيمة والسليمة. وهو ما عبَّر عنه روسو إبّان نزعته البدائية (انظر تفصيله لردود فعل العفوية التي تتّصف بالشفقة في حالة الطبيعة، في المقالة الثانية)[2] رغم أنّ نظريته في مجملها أكثر تعقيدًا من ذلك بكثير.

ما هو بيّن هنا، هو غياب تأكيد، ولو بسيط، على أهمية التفكير في الرغبة البشرية العادية كما نفهمها ونعيشها عادة. ففي كل مرة ينشأ سياق معيَّن تظهر ضمنه هذه الرغبة بريئة ومفيدة. أما الأول، فيُظهر الرغبة بريئة لأنها تسلك في ثنايا النظام الخيّر مهتدية بالعقل المتحرر. وإذا لم تكن منصاعة على هذا النحو، فبداهة ستبدو فظيعة في نظر كل

(1) *De l'Homme*, II.vi, pp. 146-147 (*Sources of the Self*, p. 328).

(2) Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*.

شخص ملتزم بهذا النظام. كما هو الحال بالنسبة لأنصار التنوير، وفي سياق هذه الإرادة الكونية النزيهة والمحايدة والموجهة في اتجاه الخير، والتي يُفترض أنها منبثقة عن العقل المتحرر، تستعيد الطبيعة، فيما يبدو، براءتها. لكن قد يبدو من السابق لأوانه القول بأن الأمر يتعلق ببساطة باكتشاف ما هو موجود أصلًا، كما تبدو الأشياء ضمن الصورة الذي بلورها هلفتيوس، ولكن تجربة الشهوة والجشع والغضب وبقية الخطايا السبع القاتلة، تختلف كليًا قبل تبني تلك الصورة التي تظل مختلفة بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن تلك الصورة غير قابلة للتصديق. يتعلق الأمر برؤية تنشأ ضمن نمط حياتنا الأخلاقية الأول (برتراند رسل) الذي أشرنا إليه أعلاه ـ وهو النقطة المركزية ـ الذي يمكن له، في الحقيقة، أن يحفز بعض الأشخاص على فعل الخير. إننا، إذن، إزاء تطور جديد شهده ذلك العصر.

يظهر ذلك جليًا في الاستراتيجية الثانية، وذلك ينطوي على نظرة جديدة تمامًا لإمكانية مزعومة للرغبة العادية وقدرتها على التوافق بشكل عفوي مع نوع من الحب الإلهي (شفقة وتعاطف) وهذه القدرة جزء من ماهيتها، لكنها مكبوتة أو مفقودة وينبغي استعادتها. وهنا أيضًا لا يتعلق الأمر ببساطة بإثبات رغبة عادية على نحو ما هي عليه في منأى عن الإدانات الدينية، فهذه الرغبة المفعمة بالحب الإلهي تنتمي لنمط جديد من أنماط الحياة الأخلاقية، وهو النمط الثالث الذي أشرت إليه منذ حين (روسو).

لأجل ذلك لا يمكن اعتبار النزعة الإنسانية فقط كشيء انتهينا إليه عنوة بمجرد اضمحلال الأساطير القديمة أو نسف نظام الكنيسة القديم «سيئ السمعة». فقد فتحت هذه النزعة إمكانيات جديدة للإنسان من قبيل إمكانية العيش في ظل أنماط الحياة الأخلاقية هذه، تلك التي صارت مصادرها محايثة على نحو جذري. إن قصة الطرح تمنعنا من أن نتفاجأ كما ينبغي أن يكون بهذا الإنجاز أو حتى بأن نعجب به، لأن الأمر يتعلق، في النهاية، بإنجاز من الإنجازات العظيمة التي عرفها التاريخ البشري عبر مسار تطوره، أيًا كانت وجهات نظرنا النهائية بشأن نطاقه وحدوده.

إنه لإنجاز بحق، لأننا نبلغ مستوى نكون فيه ملهمين أو متحفزين للخيرية من خلال وجهة نظر محايدة تجاه الأشياء، أو من خلال إحساس بالتعاطف، دفين في أعماقنا، وهذا يتطلب تكوينًا أو تمثلًا ينغرس فينا، وأحيانًا جهدًا نبذله من أجل تغيير أنفسنا. وهذا يشبه، في هذا المضمار، تحوّله عن طريق مصادر أخلاقية أخرى عظيمة في تقليدنا، سواء كان مثال الخير بالذات، أو الحب الإلهي، أو التاوو (Tao) أو أيضًا فتور الحماسة البشرية.

لا يمكن أن تُعطى لنا تلك الأشياء فقط عند الولادة مثل الخوف من الظلمة أو من السقوط أو كذلك رد الفعل تجاه ابتسامة الأبوين. متى توفرت هذه المصادر الجديدة، فهذا يعني أننا قطعنا خطوة في اتجاه لم يسبق له مثيل، وهذا أمر لا ينبغي أن نستهين به.

يمكن اعتبار فكرة رسل المتمثلة في الخيرية الكونية عبر فك الارتباط على ضوء تغيُّرات أخرى شبيهة حدثت في تاريخ الروحية الإنسانية. فقد برزت تحوُّلات أخرى من هذا القبيل حيث نشعر فجأة وكأننا مطالبون بتجاوز دوائر تضامننا الضيِّقة من أجل أن نحتضن أكثر عدد ممكن من الناس، بل الإنسانية قاطبة، بما يمليه علينا نزوعنا إلى فعل الخير. وكثيرة هي الأمثلة على ذلك خاصة في العهد الجديد وكذلك في دعوة النبي محمد لتجاوز القبيلة والعشيرة في سبيل تأسيس أمة جديدة، وفي الرواقية، وفي دعوة بوذا تجاوز تمايز الطبقات وأشكال تمييز أخرى في العبادات والطقوس. وغالبًا ما واجهت هذه التغييرات مقاومة ومعارضة من قبل البعض، في حين اعتبرها البعض الآخر، تفتح آفاقًا جديدة وتكرِّس مستوى عال من الطموح الروحي. إن الأمر يتعلق بشيء لا يحظى بالاتفاق بحيث يمكن للبشر أن يتفاعلوا معه بطرق مختلفة. ويمكن صياغة البديل الجديد الذي استحدثه رسل في شأن هذه المسألة في التالي: لأول مرة تُتاح لنا إمكانية الانفتاح على الكوني غير المؤسس، بمعنى ما، على التعالي. ورغم أن هذه الدعوة غير كافية لأنها تهمل عنصرًا مهمًا، فإن ما يجب علينا أن نعترف به هو أن الإحساس المحايث على نحو محض بالتضامن الكوني إنجاز مهم ومرحلة فارقة في التاريخ البشري[1].

أود الآن أن أعود إلى مسألة لم أعالجها أعلاه بالشكل الكافي: فيمَ يتمثل «المكون الأنطولوجي» في التصوُّر الحديث للنظام الأخلاقي؟ ناقشت في وقت سابق أن مفاهيم النظام الأخلاقي تحتوي على أكثر من مجرد تعريف للمعايير أو المُثل العليا، فهي توفر لنا أيضًا صورة عما يكون، في إرادة الله أو الكون أو إرادتنا الخاصة بما يجعل هذه المعايير مناسبة وقابلة للتحقق، وهذا أمر بديهي بالنسبة للتصورات السابقة ما قبل حديثة. ويمكن القول إن نظام الكوسموس الذي يميل إلى التحقق ذاتيًا ويتفاعل مع كل قطيعة كتفاعل مملكة الحيوان مع مقتل دونكن، ينطوي بداهة على «مكون أنطولوجي» حقيقي، ولكننا نميل، رغم ذلك، للاعتقاد بأنّ التحوُّل تجاه التعريفات التي تركز على الإنسان، وخاصة

(1) سأعود إلى مناقشة هذا النوع من التحوُّل في تاريخ البشرية في اتجاه فضاء جديد أكثر كونية ألهمنا شكلًا جديدًا للفعل الأخلاقي في الفصل 15 الفقرة 7.

تلك التي تتصوَّر أن النظام لا بوصفه متحققًا ذاتيًا، وإنما كشيء منشأ، أهمل ذلك المكون، واكتفى بتقديم مجموعة من المعايير.

لنا أن نتبيّن، الآن، فيمَ أخطأ هذا الرأي. ينطوي التصوُّر الحديث لنظام المنفعة المتبادلة بوصفه محور النزعات الإنسانية الحديثة المنبثقة عن عصر التنوير، على مكوِّن من هذا القبيل. ويكمن الاختلاف الوحيد في أن هذا المكون أصبح كامنًا في الذات الإنسانية. ذلك هو النظام المناسب لنا، وبمستطاعنا تحقيقه، لأننا، في ظل ظروف معينة تحديدًا، قادرون على الاضطلاع بالخيرية وبالعدل الكونيين. وحسب الصيغ المادية الأكثر راديكالية لا يمكن لهذا النظام أن يجد الحماية في صورة لطبيعة ذات «أنياب ومخالب دموية». وهكذا يبدو وكأن الأسرة البشرية يُحيط بها كون لا معنى له، بل عدائيّ أحيانًا، ولنا أن نتصوَّر ما قد تنطوي عليه رغبات البشر من نزعة تدميرية رهيبة. ومن خلال ذلك كله، تظل شروط التدريب والانضباط و«الحضارة» أو التنشئة الإيجابية وغير العقابية التي تحرِّر الدوافع إلى الخيرية الإيثارية، أو الرهبة من القانون الأخلاقي أو التعاطف الكوني، ضرورية لبناء هذا النظام.

بعبارة أخرى ما زلنا نثق في أن هذا النظام يُخاطب شيئًا ما في أعماق ذواتنا بحيث أن البناء وفق اتجاهه ليس كبناء القلاع الرملية. وعلى العكس من ذلك، يمكن أن يستقر ذاتيًا، ويدل تحققه على مدى اعتزازنا به. وبالتالي، فإن شروط الاستقرار هذه، حتى وإن لم يتحقّق هذا النظام إلا جزئيًا، تظل هي نفسها التي يجب أن نحققها ونطوّرها وننمّيها فينا. تلك هي دوافع الخيرية التي يُخاطبها النظام فينا، وتتوافق، إذن، مع المكوّن الأنطولوجي الذي ما زال سائدًا في التصوُّرات غير المؤمنة الحديثة[1].

لأجل ذلك يصعب التنصل من هذا المكون الأنطولوجي، وإن كان نيتشه قد فعل ذلك، وكذلك الفاشية من بعده. ومع ذلك كان لا بد من الذهاب بعيدًا جدًا على طول هذا المسار لتعقبه. وكان لا بد أيضًا من التنصل من كل المعايير والمُثل العليا الكونية. وعليه يصعب المحافظة على قيم هذا النظام بالتنصل تمامًا من مكوّنه الأنطولوجي. ذلك هو، فيما يبدو، شأن مع بعض المعاصرين الذين يستحضرون اسم نيتشه، والذين نسميهم أحيانًا «ما بعد

(1) أن تستمر نظرية عبر الزمن فذلك، حسب جون رولز في كتابه نظرية في العدالة، دليل على صحتها، ففي مجتمع تسود فيه العدالة على هذا النحو سيتنامى الالتزام بها بدل أن يتراجع. وسأفصّل القول في معيار الاستقرار الذاتي بشكل مستفيض في الفصل 17.

حداثيين» وهؤلاء يطالبون على سبيل المثال بالاعتراف الكوني بـ«الاختلافات»، وهذا يبيّن أن هؤلاء يبلورون صيغتهم الخاصة لتصوُّر الحداثة للقانون الأخلاقي. لماذا ندين أولئك الذين يفشلون في هذا الاعتراف إن لم يكن ذلك ممكنًا؟ وما الذي يجعل هذا الاعتراف ممكنًا؟ ماذا يُخاطب فينا؟

تتوافق الاستراتيجيتان اللتان أشرت إليهما آنفًا، واللتان تظهران أن الخيرية قدرة باطنية، مع المقاربتين الرئيستين حول منزلتها الأنطولوجية في طبيعتنا، ففي حين تعتبر الأولى الخيرية ثمرة للهروب من وجهة نظرنا الخاصة الضيّقة، ولن يتأتى ذلك لنا إلا بالتكوين والانضباط، تؤكد الثانية على أن الخيرية متجذرة في طبيعتنا العميقة كنزوع بدئي للتعاطف ثم قد يُفقد أو يُكبت. وأيًا كانت المقاربة التي قد نتبناها، فستسفر عن طرق مختلفة لتمثل الروايات التاريخية والشخصية لارتقائنا إلى الفضيلة أو سقوطنا في الرذيلة. ويلعب كل من الانضباط وضبط النفس العقلاني دورًا إيجابيًا بشكل كامل في المقاربة الأولى. ولكن غالبًا ما يُنظر إليهما على أنهما يحوّلاننا عن طبيعتنا البدئية والخيّرة بطبعها، في المقاربة الثانية، كما ذهب إلى ذلك روسو على سبيل المثال. ومن ناحية أخرى فإن فكرة طبيعة فطرية عميقة، هي أيضًا، كثيرًا ما انتقدت من قبل دعاة أخلاق الانضباط العقلاني الموروثة عن لوك وهلفتيوس.

هكذا إذن، نجد أنفسنا أمام قصتين من دون أن يعني ذلك استحالة التأليف بينهما. وقد حاولت، فعلًا، بعض النظريات الحديثة الثاقبة والمؤثرة التوفيق بينهما، وخير مثال على ذلك كانط: فطبيعتنا كنومان (كشيء في ذاته)، هي فعلًا، بمنزلة شيء فطري فينا. وتحتاج لتظهر إلى فترة طويلة من انضباط العقل. ولم تفعل المثالية الألمانية شيئًا سوى تطريز وتطوير الفكرة الكانطية، بل إن ماركس نفسه لم يخرج عن هذا التقليد. وضمن توجه مختلف إلى حد ما، حاول جون ستيوارت ميل John Stuart Mill التوفيق بين التقليدين.

أيًا كان الموقف من ذلك، يمثل اكتشاف/ تحديد المصادر الباطنية الإنسانية للخيرية الإنجاز الأعظم لحضارتنا وامتياز النزعات غير المؤمنة الحديثة. فما الذي جعل هذا التحوُّل العظيم ممكنًا؟ ذلك هو السؤال الذي واجهتُه في الصفحات السابقة. لقد حدثت الطفرة في اتجاه النزعة الإنسانية الحصرية، بداهة، عن طريق «الألوهية» التي تحدَّثتُ عنها أعلاه: التركيز أكثر فأكثر على نظام المنفعة المتبادلة أو حتى على «الحضارة» بوصفها تمثل أجندة الإنسانية، ثم التقدُّم النسبي ولكنه غير مسبوق في تحقيق ذلك النظام، وهذا

ما يتطلب الثقة في قدراتنا البشرية وتسخير الكون، للغايات الإنسانية، وإذا وفّر التقدّم «الشروط المادّية» الضرورية لتلك الطفرة فقد هيأت الألوهية إطارها.

تهيأت، في الحقيقة، شروط أخرى، من ذلك مثلًا، فك الارتباط وعلمنة الفضاء العمومي، ولكن لا بد أن نضيف شيئًا أيضًا على علاقة بالفهم الذاتي للفعالية. ومن الواضح أن التحوُّل نحو الباطن في الثقافة الحديثة قد هيَّأ للقول بتحايث المصادر الأخلاقية، وقد تناولت هذه المسألة بشكل مستفيض في مواضع أخرى[1]، ولكني سأكتفي هنا بذكر بعض النقاط الأكثر أهمية عن غيرها.

يبدو جليًا أنّ التحوُّل نحو الباطن في صورة العقل المتحرر أفرز مباشرة بعضًا من الأنماط الجديدة للحياة الأخلاقية. على الأقل في بدايتها (برتراند رسل). ومن البديهي أن يكون الفاعل المتحرِّر والمنضبط، القادر على إعادة تشكيل الذات، الذي اكتشف في نفسه قدرة رهيبة على التحكم، أحد الدعامات الحاسمة بالنسبة للنزعة الإنسانية الحديثة.

قد يساهم فك الارتباط، أيضًا، بشكل آخر. فقد كان التمشي الحاسم، الذي توخاه ديكارت مثلًا، يهدف إلى عزل الفاعل عن مجاله، وتوجيه اهتمامه نحو ذاته والإفصاح عما بداخلها في حد ذاتها من أجل التجرد من كل ما يحيط به، وهذا في صميم الاستراتيجية الديكارتية في الكوجيتو: في البداية، تمييز الأفكار التي توجد «في» داخلنا، ثم النظر فيما إذا كانت تتوافق مع ما يوجد «خارجنا».

على نحو متوازٍ، نستطيع أن نتعقب مسار تطور الفكرة التي تقول بأن طبيعة الأشياء «كامنة فيها»، وبصفة خاصة في مستوى تعارضها مع النظريات الفلسفية التقليدية[2]. ولما كان ذلك على علاقة بردَّة الفعل ضد فك الارتباط، فقد أدّى إلى التشديد من جديد على أهمية مشاعرنا باعتبارها أحاسيس داخلية. ففي القرن الثامن عشر ظهرت نظرية أخلاقية مؤثرة شددت على أهمية «الأحاسيس الأخلاقية» واعتبرت، لاحقًا، أن مصدر خلاصنا الأخلاقي يكمن فينا[3].

سمح كل ذلك بخلق المصادر الثقافية الضرورية للقول بتحايث المصادر الأخلاقية،

(1) *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

(2) انظر المصدر نفسه، الفصل 11.

(3) انظر المصدر نفسه، الفصلين 15، 20.

غير أن ذلك، فيما يبدو، ما زال يُثير مفارقة لأن التحوُّل إلى الباطن هو بدوره تحوُّل في الحياة الدينية بداهة، وهذا التحوُّل برمته، أملته دوافع دينية بالأساس.

لقد تركَّز التدين الشعبي القروسطي أساسًا، كما بيّنا ذلك سابقًا، حول الإخلاص في الأعمال من صيام ومشاركة في طقوس الصلاة الجماعية وحضور القدّاس... إلخ، وفي نهاية القرون الوسطى حدث تحوُّل كبير في اتجاه تقوى باطنية أكثر شددت على أهمية الوعي الذاتي بالله وبخيريته. وفي وقت لاحق بيّن إراسموس أن التقوى الحقيقية هي تقوى الروح وإخلاص النية، لا تقوى الممارسة الخارجية. ثم أعلنت حركة الإصلاح الديني الخلاص بواسطة الإيمان، حتى أصبحت مسألة نوعية الإيمان محورية في حياة عدد لا يحصى من المؤمنين.

خلال القرن السابع عشر طرح بايريل Bérulle وآخرون في فرنسا، مسألة «الثيومركزية»، حيث يتمّ التركيز أكثر على ملكاتي الداخلية، ألست أنا نفسي مركز وجودي أم أني متمحور حول الله؟ هناك عديد من الحركات التي عُنيت بهذه المسألة شبيهة بتلك التي نجدها في الثقافة الناشئة عن النزعة الإنسانية، وبالتوازي مع التشديد على أهمية الأحاسيس الأخلاقية تطورت أشكال من تقوى الإحساس: النزعة التقووية والنزعة الميثودية (النزعة المنهجية)، ومن الجانب الكاثوليكي تقوى القلب المقدّس.

إن القصة التي تنكر على الدين القديم والثابت دوره في إماطة اللثام عن الإنسان الأبدي وفك أسره، خاطئة على جميع الصعد، فثمة إبداع من جديد وتجديد على جميع الصعد التي تتبادل التأثير بشكل دائم.

نستطيع هنا أن نحدد طبيعة المرحلة على قدر استطاعتنا، ولكننا لن نجد أبدًا تبريرًا إضافيًا لصعود النزعة الإنسانية الحصرية، وهذا معناه أنه يظل بحاجة إلى شروط أخرى تبرره، ككل الإنجازات الإنسانية العظيمة، يظل شيئًا ما تقاوم كل محاولة اختزاله ضمن شروطه الممكنة.

متى كان هذا الإنجاز ممكنًا فذلك دليل مهم حول حقيقة البشر وإن كان مفتوحًا على تأويلات مختلفة. لنا أن نعتبر، بطبيعة الحال، أن مصادرنا الأخلاقية توجد بداخلنا، ذلك أنّ تصورنا لهذه القوى، حسب فيورباخ، لم يكن أبدًا سوى وعي مغترب لإمكاناتنا البشرية الذاتية، وبالمقابل، لنا أن نعتبر أنّ هذا الإدراك المفترض ليس إلا وهمًا، وظلًّا ألقى به الفخر

والغرور البشريين. أو أننا نستطيع التأكيد، كما بيَّنتُ ذلك، على أنه ما من قراءة من بين هذه القراءات كانت مقنعة. فحسب تصوُّر فيورباخ لا يمكن أن نتبين حقيقة المأزق الذي شهدته النزعة الإنسانية الحصرية والمحايثة تمامًا في جميع وجوهه. وإذا كان ذلك يُعبِّر حقًّا عن انتصار الحقيقة وتبديد الخطأ، ينبغي أن يكون أكثر استقرارًا ذاتيًا وأكثر إقناعا للجميع. ولا تستطيع وجهة نظر الوهم المحض، من جانبها، تفسير الكيفية التي من خلالها تم تشجيع الأفراد على فعل الخير عبر هذه الصيغة أو تلك من صيغ النزعة الإنسانية المختلفة.

ولكن أيًا كان الحُكم النهائي، يُعتبر هذا التحوُّل إلى النزعة الإنسانية الحصرية أحد أهم معطيات هذه المسألة، وأحد أهم الأشياء التي يتعيَّن علينا أن نُعير لها وزنًا في توجيه ذواتنا في زمننا العلماني الحديث وبشأنه. فأنى لهذا أن يُساعدنا على فهم المأزق الذي تردَّينا فيه في الزمن الحاضر؟

[4]

هل يُساعدنا ذلك، فعلًا، على فهم الزمن الحاضر؟ قد نعترض على ذلك بأن الزمن الحاضر غير الزمن الماضي. فاليوم تُوجد أشكال عديدة من عدم الإيمان لم تكن في معظمها نتيجة للنزعة الإنسانية أو لعصر التنوير، بل كان بعضها معاديًا لعصر التنوير، في حين كان البعض الآخر مناهضًا للنزعة الإنسانية، فماذا عن النظريات المستلهمة من نيتشه التي تناهض النظام الحديث للفائدة المتبادلة في أصله وفصله؟

يمكن أن نُقسِّم الأطروحة التي أدافع عنها هنا إلى ثلاثة أجزاء. فقد بيَّنتُ أولًا، أن ما سمَّيته النزعة الإنسانية الحصرية ظهر في علاقة مع أخلاقيات الحرية والمنفعة المتبادلة، ومثّلت، في الواقع، بالنسبة لتلك الأخلاقيات مصادر بديلة. وأردتُ، ثانيًا، أن أقول إنها ما كان لها أن تنشأ بطريقة أخرى في ذلك العصر، ولكن أردتُ ثالثًا أن أُضيف أن هذا الأصل ما زال يُقرأ له حساب اليوم، وأن توسُّع دائرة المواقف غير المؤمنة المتاحة اليوم لا يزال يتحدَّد بشكل أو بآخر، من خلال هذه النقطة الأصلية في أخلاقيات النظام الخيِّر.

تُعتبر النقطة الأولى تقريبًا في مجملها مقبولة، فالتحوُّل الذي تحدَّثتُ عنه بدأ في الجزء الأخير من القرن السابع عشر، وتواصل على امتداد القرن الثامن عشر، ومن أهم العلامات الدّالة على ذلك ردَّة الفعل التي أعقبت العدول عن ميثاق نانت من قبل لويس الرابع عشر،

حيث أثار موجة عارمة من الاستياء في أوروبا المثقفة. بدا العنف المُسلط على حرية الضمير للعدد الكبير من الرعايا الفرنسيين المنظمين والموالين غير مبرَّر، بل اعتُبر عملًا وحشيًا، وقد عبَّر بايل Bayle عن هذا الشعور بالسخط الذي ألمّ بالكثيرين.

لم تكن ردَّة فعل من هذا القبيل ممكنة، في النصف الأول من القرن. يقينًا، كانت الغالبية العظمى مع التسامح حتى ذلك الحين. ولو أن ريشيليو Richelieu قد ألغى ذلك الميثاق إبان حصار لاروشال La Rochelle، لأثار استياء الكثيرين ولواجه انتقادًا واسعًا، ولأثار أيضًا السخط الطائفي أثناء المواجهات البروتستانتية الكاثوليكية. ما كان مفقودًا، هو الشعور بأنّ حرية الضمير هي القيمة التي يتعيّن تبنيها بغض النظر عن الانتماء الطائفي، وأن التعدِّي عليها انتكاسة إلى الوراء وسلوك غير متحضر. هذا الإحساس الجديد تعزَّز على امتداد القرن اللاحق، وبلغ ذروته في حملات فولتير الشهيرة، ولا سيما في حملة كالاس Calas.

عندما ننظر في طول المدَّة التي استغرقها حدث تغير العقليات والذي شجَّع على التقدم أكثر، نتبيَّن حقيقة تحوُّل فارق في مركز ثقل الحساسية الأخلاقية للنخبة الأوروبية الغربية، فقد صارت الحرية، وبالتحديد حرية المعتقد، تدريجيًا قيمة في حد ذاتها، وسمة جوهرية من سمات كل نظام سياسي مقبول.

نتحدث الآن عن حركة شبه جيولوجية من وجهة نظر المجتمع برمَّته، يصعب تفسيرها وقد لا يكون لها أيّ جدوى إذا اقتصر تركيزنا على فترات زمنية قصيرة، ولكن لا يمكن إنكارها، إذا أخذنا بعين الاعتبار القرن الذي أعقب 1685، أو بصورة أوضح القرن والنصف بعد 1650.

وبالتوازي مع الإصرار المتنامي على الحرية أو ما أعقبه، تركَّز الاهتمام أكثر على ما يمكن أن نسميه الرفاه، أو الازدهار والنمو الاقتصاديين، كما أن الإمكانيات التي وفَّرها هذا النمو باتت مفهومة أكثر فأكثر. وهو بطبيعة الحال، ما مثَّل في جزء منه حثًا للعديد من الحكومات من أجل خلق شرايين الجباية والاقتصاد الحربيين، لكن أوروبا المثقفة بدأت تهتم بالنمو في حد ذاته، وهذا ما جعل الإحساس بهذه الإمكانيات الجديدة ينتشر خاصة طيلة القرن الثامن عشر.

اتخذ التأكيد على الحرية والرفاه منحى أكثر راديكالية عند نهاية القرن الثامن عشر،

أعني أن المقترحات المطروحة والمتفحصة تشتمل على قطيعات راديكالية عديدة مقارنة بالممارسة الموجودة. وذلك ما نلاحظه خاصة من خلال مبدأ «دعه يعمل» Laissez-faire الاقتصادي الموروث عن الفيزيوقراطيين وآدم سميث، مبدأ اقترض إصلاحًا اتّسعت رقعته في فرنسا أكثر من إنكلترا. وتوسّعت هذه النزعة الراديكالية لتشمل إصلاح القوانين (بنتام Bentham، بكاريا Beccaria)، ثم الشأن السياسي في الربع الأخير من القرن الثامن عشر، ثم على امتداد عصر الثورات الكبرى. حيث تحوَّلت الفكرة الحديثة للقانون الأخلاقي من دور هرمينوطيقي صرف إلى دور إرشادي أكثر.

تلك هي مجمل التحوُّلات التي شهدها رأي عام النخب، وذلك بطبيعة الحال، بالتوازي مع ظهور رأي عام مُعترف به ومتسلح بقوة الشرعية، تلك التي أوّلتها على ضوء أخلاقيات الحرية والنظام الخيّر. ويبدو لي أننا نستطيع فهم هذه الحركة بكاملها على أنّها تعبير متواصل عن متطلبات تلك الأخلاقيات التي اقترنت بدعوة أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى لوضعها موضع التطبيق.

ضمن هذه الحركة بالذات ظهر مذهب العناية الإلهية في البداية، ثم الصيغ الأولى المؤثرة للنزعة الإنسانية الحصرية، وإذ لا يمكن أن ننكر أن الصدفة لعبت دورًا في تزامنهما، فإني أعتقد أن الترابط بينهما أوثق من ذلك بكثير، ففيمَ يتمثل؟

حتى أُلخّص ما توصلتُ إليه سابقًا، لا بد من الإقرار بأن النزعة الإنسانية الحصرية صارت متناسقة مع التحوُّلات الأنثروبومركزية التي أشرت إليها آنفًا. وقد شملت هذه التحوُّلات، أولًا، تحوُّل انهمام الأخلاق المركزي تجاه فرض نظام الانضباط في الحياة الخاصة والاجتماعية وضمان مستويات عالية من ضبط النفس وحسن السيرة للفرد، ومن السلام والازدهار للمجتمع. وقد بدأ عدد كبير من الأتقياء يولون أهمية كبيرة لهذا المشروع المُحكم. تتمثل الأهداف السامية الإنسانية، حتى في مجال الدين، في النزوع إلى تحقيق الخيرات الإنسانية المحضة. وعليه تُصبح هذه الغايات شأنًا إنسانيًا خالصًا من دون حاجة في ذلك لقوى خارجية.

لكن إذا كانت مساعدة الله للبشر تتجلّى في شكل تدخلات خارقة ورعائية، تبدو أقل أهمية من ذي قبل، فما زالت فكرة أن الإنسان لا يملك ناصية فعله بحسب غاياته من دون مساعدة الله في شكل نعمة، قائمة في صميم التقليد الديني. وهنا يكمن تحوُّل ثانٍ،

فاتحًا المجال أمام مصادر أخلاقية إنسانية داخلية محضة. وفي هذه اللحظة بالذات لم تعد الحاجة إلى مساعدة الله لتحقيق تلك الأهداف الأخلاقية/ الروحية السامية شيئًا مفروغًا منه ولا يمكن إنكاره، وموضوع تجربة محسوسة بالنسبة للأغلبية. ومن هنا أصبح بمستطاع الأفراد أن يشعروا بأن هناك دوافع إنسانية محضة توجههم، مثل الإحساس بالخيرية المحايدة أو التعاطف الإنساني المحض عند متابعتهم لمشروع محكم، وفي الوقت نفسه يغمرهم شعور بأنه لا شيء أرقى وأثمن من ذلك المشروع.

يبدو جليًا أنَّ هذين التحوُّلين قد ساعدا هذا المشروع على التحقق، وكان لا بد للغايات السامية إلا أن تهبط من جديد إلى عالم البشر، إن جاز التعبير، وأن تتوارى عن الأنظار تلك الغايات التي تتجاوز الازدهار الإنساني، حتى في نظر كثير من المتدينين، حتى تلتقي بها القوى الأخلاقية في منتصف الطريق وتخلق نوعًا من التوازن بين أهدافنا وبين قدراتنا الأخلاقية. أما التحوُّل الأنثروبومركزي الثالث الذي تحدَّثت عنه أعلاه، والمتمثل في تبديد الغموض، فيُظهر الحركة المزدوجة ذاتها في مجال على علاقة به. فمن ناحية ما يجب أن يُفهم الآن فيمَ يتعلق بالأهداف الإنسانية المحضة: علينا أن نتصوَّر الطريقة المثلى التي تنظِّم الحياة البشرية حتى نبلغ الكمال ونحصل على السعادة. وفي الوقت نفسه، يبدو أن قدراتنا المعرفية قد تطوَّرت بشكل كبير بفضل مناهج العلوم الحديثة، وبين هاتين الحركتين تقلَّص هامش الغموض وشارف على نهايته.

تتطلب ذلك أيضًا، بداهة، القطع مع كل تفكير في الآخرة ضمن المناخ الذي هيَّأه التحولان الأوليان ومن ثم اكتمل التحوُّل الرابع. كما ساد في تلك الفترة نزوع إلى تصوُّر ما ستكون عليه الحياة بعد الموت على أساس السلام والراحة ولقاء الأحبّة. فقد انعدم أفق التغيير بالنظر إلى ما آلت إليه حياتنا الدنيا بصفة خاصة.

انطلاقًا من هذه الحركة المزدوجة، بدأت النزعة الإنسانية الحصرية تفرض نفسها كخيار ممكن. وهو ما يُوحي بوجود دافع إيجابي لاحتضان هذه النزعة الإنسانية الجديدة، يعززه إحساس متزايد بالقوة البشرية وقوة الفاعل المتحرر والمكون المحايد للنظام الذي يُنشئ قانونه الخاص، أو القادر على استغلال مصادر باطنية عظيمة للخيرية والتعاطف التي تلهمه قوة الفعل من أجل الخير الكوني للإنسانية على مستوى لا سابق له. وبعبارة أخرى، استطاع هذا الفاعل المكتفي بذاته أن يقهر ويستبعد المخاوف الإنسانية القديمة من الأرواح الشريرة أو من عدم اختياره من قبل الله أو من قوى الطبيعة الغاشمة والمرعبة.

باختصار، استطاعت الهوية العازلة، القادرة على التحكم المنضبط والخيرية، أن تولّد معنى كرامتها وقدرتها الذاتيين، وقناعاتها الذاتية، وفي ذلك ميل نحو النزعة الإنسانية الحصرية.

ولكن هناك أيضًا دافع سلبي يمكن أن نلاحظه على امتداد عصر التنوير ويتمثل في السخط على الأرثوذكسية المسيحية أو حتى بغضها، وإن بدا ذلك أكثر حدّة في جهات دون أخرى، وكان أكثر حدة، خاصة في الدول الكاثوليكية أو حيث يكون تأثير «الألوهية» محدودًا بحيث لا يقوى على تلطيف حدّة التعارض بين الأنثروبومركزية والإيمان المسيحي. فطالما عبّر مؤيدو الأنوار عن سخطهم من الدين وعدائهم له، وهاجموا ظلاميته ولا معقوليته واتهموه بتبرير القمع والشقاء. كما كان يُنظر إلى افتراض غايات تتجاوز الازدهار الإنساني على أنّه نفي للحق في السعادة.

يعزى بُغض فكر عصر التنوير للمسيحية، بصفة خاصة، إلى النهج القضائي–الجزائي الذي ترجم عقيدة الخطيئة الأولى والكفارة على امتداد العصور الوسطى العليا وحركة الإصلاح الديني. واعتبر عدم بلوغ الكمال العقاب العادل للخطيئة الأولى، وأن خلاصنا من قبل المسيح هو بمنزلة قربان من أجل إصلاح تلك الخطيئة، أو دفع غرامة تعويضًا عنها إن جاز التعبير[1].

لم تكن هذه الرؤية في حدّ ذاتها محمودة من نواحي عديدة. ولكنها ارتبطت بعقيدتين مؤذيتين للغاية، تتمثل الأولى في الاعتقاد بنجاة أشخاص معينين فقط دون غيرهم. وتتمثل الثانية في الإيمان بالقضاء والقدر الذي يبدو كفرع عن الإيمان بقدرة الله المطلقة في سياق النموذج القضائي–الجزائي[2].

(1) Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983), chapter 8.

(2) انضم الألوهيون الأكثر راديكالية إلى استبعاد المسيحية ذات النزعة الأوغسطينية المتطرفة التي تلتقي بالإلحاد. كتب جيفرسون: «لا أستطيع أن أنضم إلى كالفن في دعوته إلى إلهه. فقد كان ملحدًا، وهذا أمر لا قِبَل لي به البتة. لقد كان دينه شيطانيًا. وإذا ما كان هناك شخص يدعو إلى إله زائف فهو كالفن. إن الكائن الذي يصفه في خمس نقاط ليس الإله الذي نعترف به ونعشقه، الخالق وسيّد الكون الخيّر. بل شيطان ماكر. كما يمكن التسامح مع من لا يؤمن بأي إله أكثر ممن يكفر به كما يفعل كالفن بهذه السمات الفظيعة». كما تبنّى توماس باين التوجه نفسه في كتاب *Age of Reason*: «أما في ما يخصّ منظومة الإيمان المسيحي، فتبدو لي كما لو كانت شكلًا من أشكال الإلحاد–نوع من الإنكار الديني لله، وهي قريبة من الإلحاد قرب الغسق من الظلام» ورد في
Michael Buckley, S.J., *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

في الحقيقة، بدأ الرأي، خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، يتحوّل ضد تلك العقائد، فمن ناحية، لاحظنا «تراجع الجحيم» وصعود النزعة الكونية. ومن ناحية ثانية، تنامي التبرم من لعنة القدر حتى داخل المجتمعات الكلفانية. ولم تكن التطوُّرات، بطبيعة الحال، بمعزل عما تعقبته أعلاه، أي تنامي الثقة في القدرة الإنسانية على فعل الخير. وقد أضافت تلك التطورات دافعًا آخر تمثَّل في التبرم من الصيغ الأرثوذكسية التي تؤدي إمّا إلى إيمان معدّل، وإما ضمن بعض الحالات، إلى القطع معه تمامًا.

هكذا إذن، كلّما زادت الثقة في القدرات الإنسانية، وخاصة قدرات العقل، أصبح من الصعب القبول بادعاءات الكنائس بتعزيز سلطتها باسم إيمان يقوم في جزء منه على جملة من الأسرار. ومن ثم استطاعت عقلانية حديثة قوامها العلم أن تثبت بطريقة أخرى أن إقلاع العلم يقتضي استبعاد الدين.

بيد أن ذلك يظل غير كاف لإدراك هذه الحركة السلبية في كليتها، فقد اتَّسعت دائرة العداء للمسيحية في ذلك العصر في أوساط النخب. فلا يتعلق الأمر فقط بالعقائد الخاصة بالنموذج القضائي ـ الجنائي ولا بالدحض العقلاني للأسرار.

لقد رأينا كيف اصطدمت الممارسة التاريخية المسيحية بأخلاق جديدة للخير الإنساني المحايث المحض: يسعى الكل إلى تحصيل شيء أبعد من ذلك، سواء تعلق الأمر بالرهبنة أو بحياة التأمل، أو سواء تعلق بالروحية الفرنسيسكانية أو بالعبادة الويسلية. وكل ما ينحرف بنا عن طريق المتع البشرية العادية والنشاط الإنتاجي، يبدو تهديدًا للحياة الطيبة ويدخل تحت طائلة «التعصب» و«الحماسة». لقد ميَّز هيوم الفضائل الحقيقية (الخصال النافعة للآخرين وللذات) عن الفضائل الرهبانية («التبتل، الصوم، التكفير عن الذنب، إماتة شهوات الجسد، إنكار الذات، التواضع، الصمت، العزلة») التي لا طائل من ورائها، بل إنها تنتقص من رفاهية الإنسان. وقد رُفضت من قبل «الرجال العقلانيين» لأنها لا تخدم أيّ غرض ولا تساهم في تنمية ثروة الفرد ولا في سعادته ولا تُعلي من شأنه في المجتمع، ولا تنفع لتسلية الآخرين ولا تُلبي متعة شخصية. إن «الظلامي المتحمّس، ذكاؤه كذكاء أرنب البرية، قد يُذكر بعد وفاته في عداد الموتى، ولكنه نادرًا ما يحظى بأيّ قيمة في حياته بين المقرَّبين منه وفي المجتمع، إلا من قبل البائسين أو الهاذين مثله»[1].

(1) David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, Section IX, para. 219; in David Hume, *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: The Clarendon Press, 1902), pp. 269–270.

يُحيل رفض جزء كبير من الممارسة التاريخية ضمنيًا إلى تبني النقد البروتستانتي التقليدي للكاثوليكية وإلى تجذيره عن طريق مذهب العناية الإلهية. لذا توجب على المسيحية أن تتماهى ببساطة مع ممارساتها «الحماسية»، أو مع إلهام معيّن يتجاوز الازدهار الإنساني كما يتحدد في النظام الأخلاقي الحديث حتى يتسنى لهذه النزعة الإنسانية الحديثة تحديد هويتها ذاتها باعتبارها معادية للمسيحية سواء ظلت «ألوهية» باهتة أو انقلبت إلى إلحاد صريح.

يعتبر البعض اليوم أنَّ تماهي المسيحية مع تلك الطموحات المتعالية أمر بديهي. حتى بدا هذا المنعرج كما لو كان لا مفرّ منه. إلا أنه كان يمكن أن تتّخذ سبيلًا آخر في ذلك العصر، من شأنه أن يقودنا إلى إيمان مسيحي متماهٍ مع هذه الصيغة المُطهرة، من تيندل إلى بالي Paley. وقد كان من بين المسائل الهرمينوطيقية المميزة التي اهتمت بها النخب التي تبنت الهوية الجديدة العازلة التي تتوافق مع أخلاقيات الانضباط والخيرية، معرفة ما إذا كان ذلك يُعزِّز أو يُضعف التزامنا بإيمان الأجداد.

لقد اتخذت ثلاثة مواقف في هذا الشأن. (1) من الناس مَن توافقوا مع الإيمان «الصحيح» المُصلح وفق مقتضيات الحضارة و«التهذيب». (2) ومنهم مَن اتّخذوا موقفًا معارضًا لهذا التوافق، مؤكدين على أن الإيمان يجب أن يحمل الفرد إلى ما وراء نمط العيش محكم التنظيم والمكتف بذاته، وأنه يتطلب أن تهب الذات نفسها وأن تتنازل عن استقلاليتها قليلًا. وهو ما تأكد خاصة في ردة فعل التيار الإنجيلي عند نهاية القرن، وحتى قبل ذلك في التيار الويسلي Wesleyanism. (3) ومنهم، أيضًا، مَن يتفقون مع هذا التحديد الأكثر صرامة للإيمان، ولكنهم يرفضونه للسبب ذاته، لأنه، حسب رأيهم، عدوّ التهذيب، بل في نهاية المطاف، قوة بربرية، وهو الموقف الذي تبنّاه إدوار جيبون Edward Gibbon على سبيل المثال.

= قد يكون هيوم شحذ وجهة نظره بأسلوب خطابي من خلال السؤال التالي: «هل استدعيت القديس فرانسيس للعشاء؟»، في الواقع، حتى عرّابه الكاردينال أوغولينو Cardinal Ugolino كان من حقه أن يسأل نفسه هذا السؤال. وعندما قبل القديس فرانسيس على مضض أن يتعشّى على طاولة الكاردينال برفقة زمرة من النبلاء والفرسان والإقطاعيين، غادر خلسة قبيل العشاء وتسوّل في الشوارع، وعندما عاد قدّم فتات الخبز وبعض الصدقات التي حصل عليها. وغني عن القول إن الكاردينال قد انتابه شعور عميق بالإهانة. ولم يكن هذا السلوك غريب الأطوار بدون مبرر، وبطبيعة الحال، يقترن ذلك كله بالموافقة البابوية على السمات الأكثر راديكالية وزهدًا لقانون الفرنسيسكان. ولكن، ربما كان يمكن له أن يفعل ذلك بأكثر لباقة»، انظر:
Adrian House, *Francis of Assisi* (London: Chatto, 2000), p. 244.

لا يجد أصحاب الموقف الأول صعوبة في التوفيق بين انخراطهم في الإيمان أو الحضارة في الآن ذاته، وكذلك بالنسبة للكثيرين من أنصار الموقف الثاني، ذلك أن إحساسهم بسمو المهمة لا يؤدي إلى دحض الحضارة (ذلك ما يعتبرونه صحيحًا)، ولنا أن نستحضر هنا كل الإنجيليين الذين بذلوا ما في وسعهم في سبيل تجذير التحديدات المتداولة للإصلاح والخيرية أثناء الحملات من أجل إلغاء الرق على سبيل المثال.

من ناحية أخرى، يشترك عادة المسيحيون ذوو الإحساس العميق بالسر، أولئك الذين أغواهم التيار الكاثوليكي للأسرار المقدَّسة، وذوو النزعة التقووية والمنهجية (الميثودية)، مع الملحدين في الإحساس بعدم تطابق إيمانهم مع الأخلاقيات المهيمنة.

وقد يتوقف ذلك، في جزء كبير منه، على الخبرة الشخصية والمزاج أو الانتماءات. يمكن للشخص المتجذر بعمق في الهوية العازلة أن يُطمئن قلبه تمامًا في ولائه المسيحي باعتباره أنغليكانيًا على سبيل المثال. ولكن قد يحدث أن يعتبر شخص ما، انتهى به الأمر إلى التماهي تمامًا مع هذه الهوية ولكنه شعر في مرحلة ما من حياته بأن يخلع عنه هذا الإيمان الأكثر تطلبًا، المسيحية عدوًا. وفي هذا الصدد، ليس غير ذي أهمية أن يكون لدى جيبون، الذي بذل قصارى جهده لبلورة وتحديد معنى مناهضة المسيحية خلال القرن الثامن عشر عندما كان في سن المراهقة، ميلًا إلى التحوُّل إلى المسيحية.

هكذا، لنا أن نقصي المسيحية نهائيًا بطرق شتى، لأنه من خلال التشجيع على الازدهار الإنساني المحض تصبح المسيحية عدوًا بدون منازع للخير الإنساني، وفي الوقت نفسه إنكارًا لكرامة الهوية العازلة المكتفية بذاتها.

هكذا يبدو واضحًا مما تقدَّم أن إقلاع النزعة الإنسانية الحصرية بدوافعها السلبية والإيجابية ارتبط بشدة بأخلاقيات الحرية والنظام الخيِّر التي هيَّأت، بفعل مركزيتها ونجاح مهمة الاضطلاع بها ولو نسبيًا، الأرضية الملائمة لهذا المنعطف الأنثروبومركزي الحاسم، وقد ساهمت القناعات الأخلاقية التي ترسَّخت بقوة، نتيجة نجاح ذلك التنظيم المُحكم، في التحفيز الإيجابي على تبني النزعة الإنسانية الجديدة، في حين ساهمت إخفاقات الدّين في علاقته بهذه الأخلاقيات في الغالب في التحفيز السلبي إزاء تلك الخطوة.

على هذا الأساس أعرض هنا تحليلًا يتناقض مع قصة الطرح ذائعة الصيت التي ترى في

تنامي عدم الإيمان نتاجًا بديهيًا لتقدُّم العلم والتقصّي العقلي، وهو ما يثير إشكالًا جوهريًا أودّ الرجوع إليه باختصار.

توجد طريقة أخرى لبسط وجهة نظري تجاه العلاقة التي تربط الإصلاح بما نسميه اليوم «Secularization» «العلمنة» بدءًا بهذا اللفظ في حد ذاته، حيث يشتق من الأصل اللاتيني سايكليوم «Seaculum» «علماني» ويعني الفترة الزمنية الطويلة، عصر. وفي اليونانية «Aion»، وتُترجم إلى «الدهر». وفي الآونة الأخيرة عُرف المصطلح في اللغات الحديثة تحت اسم Siglo، Siècle، القرن وهي دلالة على المدة المحددة بمئة عام، ولهذا سُميت بالإنكليزية «Century».

في المقابل تدلّ لفظة سايكليوم «saeculum» وصِفة «العلماني» في العالم المسيحي اللاتيني على مفردات متضادة، وفي الواقع هناك تناقضات متعددة على صلة بذلك. ففي مدلوله الزمني يحمل لفظ «العلماني» على معنى الزمن العادي أو الزمن الذي يُقاس بالعصور مقابل الزمن المتعالي والزمن الإلهي أو اللامتناهي والأبدي. ويختلف وضعنا المعيشي في الزمن العادي جذريًا في بعض وجوهه عمّا ستكون عليه أوضاعنا في زمن الأبدية، الزمن الإلهي الذي إليه معادنا جميعًا. كما تتميّز حياتنا الدنيا بسمتين أساسيتين لا تنتميان إلى الخطة الإلهية النهائية للبشر: العيش في كنف دول، أي في ظل السلطة السياسية، والقبول بالعيش في ظل أنظمة المِلكية وأنظمة أخرى كثيرة.

بهذا المعنى، فإن الزمني (سايكليوم) Saeculum يقاوم نمط العيش الذي سيسود في لحظة امتلاء وضعنا الذي نستعيده والمتحقق أصلًا حتى الآن. هذه الصورة العليا تتطابق مع ما سمّاها أوغسطينوس «مدينة الله» التي تشهد نوعًا من التوتر مع الزمني Saeculum لسبب بسيط، وهو اختلاف ظروف الحياة هنا وهناك. ويزداد هذا التوتر حدّة إلى حدّ التناقض كلما تمسّك الناس بوضعهم «العلماني» باعتباره وضعهم النهائي.

قد يمتد مصطلح «علماني» ليشمل شؤون هذا العالم، والشؤون «الدنيوية» في مقابل شؤون مدينة الله «الروحية». وانطلاقًا من ذلك قد يشمل كذلك الاهتمامات والأشخاص المنتمين لهذه الفضاءات المختلفة. من ذلك مثلًا أن مجلس اللوردات يتكوّن من «أعضاء دنيويين وأعضاء روحيين». (أساقفة ولوردات لائكيين). أما الهراطقة فقد «سُلّموا للذراع العلمانية» لمعاقبتهم. وبصفة عامة فقد تمسّك رجال الكنيسة والرهبان بالجانب «الروحي».

لكن يوجد أيضًا التمييز بين رجال الدين «العلمانيين» ورجال الدين «المتنظمين»، ويضم هذا الصنف الأخير الرهبان الذين اعتزلوا «العالم» بحسب ما تمليه قواعد الرهبنة. أما الصنف الثاني فيضم رجال الدين الأبرشيين الذين نذروا حياتهم خدمة لتابعيهم، وبالتالي يقيمون «داخل العالم».

يمكن أن نميِّز في الحياة الدينية في صورتها القروسطية البدئية بين فضاءين لكل منهما نشاطاته وشؤونه الرسمية الخاصة، ويتطابقان مع «مدينتين» تتعايشان معًا في التاريخ، مدينة الله ومدينة الأرض، ولكل منها قوانينها ومعاييرها الخاصّة. فعلى سبيل المثال، ليس من مشمولات السلطات «الروحية» إراقة الدماء ولهذا أوكل أمر الهراطقة إلى «الذراع العلمانية».

غيَّرت العملية التي أُسميها الإصلاح Reform شروط هذا التعايش إلى حد انتفاء هذه الثنائية تمامًا. ويحدث هذا في اتجاهات ثلاثة مترابطة في ما بينها بشكل وثيق، وقد أشرت إليها في الصفحات السابقة.

1. ظهر الاتجاه الأول مباشرة بعد الإصلاحات الغريغورية في القرن الحادي عشر، وهو عبارة عن محاولة لتشجيع جموع اللاائكيين الذين يعيشون في الزمني Saeculum لاعتماد نمط عيش أكثر كمالًا كالمسيحيين. وتشبه المعايير التي تُحدِّد هذه الحياة الأكثر اكتمالًا، في بعض وجوهها، تلك التي توجد بالفعل في الاهتمامات «الروحية» التي تُشدِّد على وجه الخصوص على التقوى الشخصية والانضباط الزاهد. وقد اعتُبر مجلس لاتران الرابع 1215 مرحلة فارقة لأنه فرض على جموع المؤمنين الاعتراف وتناول القربان المقدَّس مرَّة في السنة.

2. ظهر الاتجاه الثاني مع الإصلاح الديني البروتستانتي وهجومه المباشر ضد الثنائية في حد ذاتها. ولم يكتفِ هذا الاتجاه فقط برفض الفكرة القائلة بأسبقية وتفوق الاهتمامات «الروحية» للرهبان على مثيلاتها لدى اللاائكيين، ولكن برفض تلك المواهب لأنه لا طائل من ورائها أصلًا. فلا يمكن أن تكون مسيحيًا بأتمّ معنى الكلمة بالخروج من الزمني. ولا يعكس هذا الاعتكاف الزاهد سوى فخر روحي واعتقاد خاطئ في قدرتنا على الخلاص بمجهوداتنا الذاتية. أمّا الاهتمامات المسيحية المجدية، فتلك التي تكمن في الحياة العاديّة أو في الإنتاج أو إعادة الإنتاج في العالم. وتتمثل القضية الرئيسة في كيفية توظيف تلك

الاهتمامات. وهكذا ينصهر الفضاءان وتنتفي الأحكام الرهبانية، ولكن تصبح متطلبات الحياة الدنيوية العادية أكثر صرامة. لقد تم نقل بعض معايير الزهد من حياة الرهبنة إلى الحياة العلمانية، وفي هذا الصدد تحدَّث ماكس فيبر عن «زهد دنيوي-روحي»[1]، ومن البديهي أن هذا الاتجاه لا يزال قائمًا وساهم في مزيد من تكثيف الاتجاه الأوَّل.

3. دفعت جميع فروع الإصلاح نحو نزع السحر عن العالم وخاصة الإصلاح البروتستانتي في صيغته الأشد راديكالية وهو ما يسَّر بشكل كبير انصهار الفضاءين، فأهم ما ميَّز الفضاء «الروحي» هو مدى تعلق أفراده بالمقدَّس، الذي انحصر في بعض الأزمنة والأماكن والأفراد والأفعال وفي المناسبات والأعياد الدينية وفي الكنائس لدى رجال الدين وفي الأسرار المقدَّسة. وعندئذ يتنفي التمثل القائم على ثنائية المقدّس والدنيوي في حياتنا، ومن ثم، لا تعدو الحياة المسيحية أن تكون سوى نمطٍ معيَّن للإقامة في «العالم».

هذا معناه أنه يمكن لنا أن ندفع بالتحليل إلى أقصى مداه من دون أن نحقق الانقلاب الذي تحدَّثت عنه والذي أعلن من خلاله العالم العلماني، إذا جاز التعبير، استقلاليته عن المتطلبات «الروحية». هذا يعني أن المثل الأعلى للحياة المنقطعة عن الأسرار المقدَّسة لمسيحي في العالم لا تزال تُمثِّل، إلى حدّ كبير، مسألة إلهام عميق من دون أن تختزل في مدونة قواعد سلوك أو في منظمة أو في معايير انضباط مفصَّلة. وأكَّد واحد من فروع الإصلاح على أهمية النور الداخلي، وبطريقة مماثلة، ألهم هذا الكوايكرز Quakers منذ البدء.

ولكن لمَّا كانت الغاية القصوى للكنائس، ولاحقًا الدول بمعيّة الكنائس، تعبئة وتنظيم والمساهمة الفعلية في تحقيق هذه المستويات العالية من التطابق (ما كان يُنظر إليه) مع الحياة المسيحية، فإن هذه الأخيرة تصبح مقننة ومنظمة وفق مجموعة من المعايير. وعندئذ يُنظر إلى الإصلاح كما لو كان شأنًا أكثر جدية ولا يسمح بأيّ بدائل أخرى. فلم يعد هناك فضاء منفصل «للروحي» نستطيع أن نمارس فيه حياة العبادة خارج إطار الزمني كما يتنفي كذلك التناقض بين النظام والفوضى الذي يفترضه الكرنفال. وحده هذا النظام الصارم في الفكر والفعل ينبغي له أن يستغرق بشكل كلي الفضاءين الاجتماعي والشخصي.

(1) «Innerweltliche Askese», in *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), p. 119; translation by Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958), p. 151.

كيف حدثت القطيعة منذ البدء؟ يُعزى ذلك في الحقيقة، إلى المحاولة الجدّية للتعبير عما إذا كانت الحياة المسيحية، بوصفها مدونة قواعد سلوك في الزمني، تفتح إمكانية بلورة ضوابط تهدف بشكل رئيس إلى تجميع الخيرات الأساسية في الزمني: الحياة والازدهار والسلام والمنفعة المتبادلة. وبعبارة أخرى فهي تجعل ما سمّيته التحوُّل إلى الأنثروبومركزية ممكنًا. وما أن يتحقق ذلك التحوُّل حتى تحدث القطيعة أو تكاد. وليكتمل ذلك يجب الاعتراف أن هذه الخيرات «العلمانية» هي بالتحديد غاية تلك المدوّنة. وبسبب الانزعاج والاستياء من متطلبات الزهد التي تفترض الامتثالية المطلقة، هناك الكثيرون على استعداد لاتخاذ هذه الخطوة.

وعندما يحدث ذلك، يُصبح العالم الثنائي في المسيحية القروسطية المختزل أصلًا في العالم الروحي-العلماني، على الأقل في البلدان البروتستانتية، أقرب إلى التوحُّد. غير أن ذلك لا يمكن أن يكون بشكل كامل باعتبار أن الإحساس بالروحي ما زال قائمًا في مجتمعنا، على الأقل باعتباره مصدرًا للتقسيم. وأبعد من ذلك كله، كانت هناك محاولات معادية للدين لتعيين غرض أسمى من الحياة العلمانية ووفق مقتضيات المحايثة المحضة على غرار الشيوعية أو الفاشية.

يتعلق هذا في كثير منه بأطروحتي الأولى، ولكن ما عسانا نقول عن الادعاء الثاني الذي لا يمكن أن يكون شيئًا آخر غير الاعتقاد بأن أيتوس غير المؤمن يمكن أن يظهر في أيّ شكل آخر؟ يصعب إثبات هذا النوع من الادعاءات، بحسب طبيعه الأشياء، إلّا أنّها تبدو لي رغم ذلك معقولة في أغلبها. فهل لم يكن ممكنًا مواجهة القوة الهائلة للدين في حياة الإنسان في ذلك العصر، إلا باستخدام نمط من الأفكار الأخلاقية ساهم هو بدوره في تعزيزها؟ أعني باعتباره ظاهرة واسعة الانتشار. ويقينًا، لا يكون التحوُّل في الرأي ممكنًا، في الحقيقة، إلا بالنسبة لأشخاص استثنائيين، فقد تمكن بعضهم، على ما يبدو، من اتخاذ موقف محايد من الإيمان المسيحي ومن الالتزام بالنظام الخيّر الحديث على حد سواء، وتبنى صيغة متميزة من الطمأنينة الأبيقورية، مثل سانت إفريموند St. Evremond أو فونتونال Fontenelle، وقد اعتبر ذلك بديلًا فكريًا بديهيًا عن المسيحية، ولم يأتِ ذلك من عدم وإنما يجد هذا النموذج جذوره في العالم القديم. لكن لا يمكن أن نتخيّل أن ذلك يُعبِّر عن حركة جماهيرية، حتى بين المتعلمين، في مجتمع ما زالت المسيحية، ممتزجة أحيانًا بالرواقية الجديدة، حتى ذلك العهد، تحدِّد فيه ثابتات الحياة الروحية، وتهيمن عليه بشكل صريح.

هكذا، توجد قصة طرح، تحدَّثتُ عنها أعلاه، تُفسِّر التحوُّل من منطلقات معرفية أساسًا. فقد أصبحت ادعاءات المسيحية أقل مصداقية في عصر يشهد تقدمًا علميًا. ولم يبقَ للناس سوى القيم الإنسانية الحصرية، ولقد بيّنتُ سابقًا لماذا أَعتبر هذا غير كاف بالمرَّة. ولكن يمكننا أن نفهم لماذا يُعطي أولئك الذين ينخرطون اليوم في هذه القصة، بشكل استردادي، أهمية أكثر للمنشقين عن لوكراس في ذلك العصر، لا يستحقونها. وفي الواقع، فإن هؤلاء «الليبرتارين» «libertins» مفكّرون أحرار في المقام الأول، ولم يكن يهمهم النظام الخيّر بالدرجة الأولى، ولهذا السبب بالذات لم يكونوا مؤثرين في ذلك العصر. من أجل ذلك اقترح فونتونال استراتيجية التراجع كسبيل لتحصيل السعادة، فهل علينا أن نكون في الوضع الأدنى في هذا العالم، ولكن أيضًا هل يرفع من «شأننا» في العالم كلّ ما نقوم به من أجل تغيير الواقع.

> أليس هذا الشأن متوقفًا أكثر على الحظّ. فهل يريد الجندي الذي يتراجع إلى الخندق أن يكون عملاقًا حتى يحتمي من طلقات بندقية قديمة؟ من أراد أن يحيا سعيدًا عليه أن ينسحب ويتراجع ما استطاع إلى ذلك سبيلًا. وعليه أن يتحلّى بخصلتين: لا يُغيّر وضعه إلّا قليلًا، ولا يحافظ عليه إلا قليلا [1].

لا يمكن أن تكون هذه فلسفة من أجل إعادة بناء العالم البتة.

وجّه هذا التحوُّل، على ما يبدو، إلى حدود الفترة القليلة الماضية، صفعة قاصمة للمعركة ضد عدم الإيمان على ضوء قصة الطرح المهيمنة وحوارات حول الدين الطبيعي لهيوم *Dialogues Concerning Natural Religion* حيث عرض هذا الأخير حججه لتفنيد المعجزات. ولكن أطروحتي تتمثَّل في أنه لولا هذه التصورات الأخلاقية الجديدة التي تحدَّث عنها سابقًا لما كان لها أثر يُذكر. يستطيع الأساقفة أن يخلدوا إلى النوم في مضاجعهم بسلام إذا كان عليهم أن يواجهوا الشكاك المتأثرين بلوكراس فقط. ثم بعد ذلك استطاعت بعض أنماط عدم الإيمان أن تظهر ولكنها احتاجت للنزعة الإنسانية للنظام الخيّر حتى تشقّ طريقها.

---

(1) ورد في
Mercier, *La Réhabilitation de la Nature humaine*, p. 59.
عرف التقليد الأبيقوري توليفًا مع الرواقية، وهو ما أكسبه أهمية نضالية خاصة مع مونتيوس على سبيل المثال، وقد اندرجت هذه الطريقة في تيار التنوير. انظر، مرسيي، المصدر نفسه، ص 345_346.

ومن أجل مقاربة تلك المسألة بطريقة مغايرة نسبيًا، يجب الإقرار في ذلك العصر بوجود نمط من عدم الإيمان في صفوف أقلية من النخبة وجدت في القدامى نموذجًا احتذت به في مناهضة المسيحية. ومن بين تلك النخبة نجد مفكرين بارزين، منهم من أتينا على ذكرهم وآخرين لم نذكرهم، مثل شافتيسبري وجيبون. لكن نظرتهم غالبًا ما تشكلت انطلاقًا من قيمة الخيرية الحديثة الموروثة عن المسيحية، ويعتبر شافتيسبري خير مثال على ذلك، وحينما لا يشع عنصر الحداثة بنوره إلا قليلًا، يكون تأثيره لا محالة محدودًا، ناهيك عن أن فولتير هو الذي سيملأ العالم نُورًا وليس جيبون. ولكن فولتير، رغم نقاط التشابه، كان مناصرًا شرسًا لأخلاقيات الحرية والمنفعة المتبادلة، في حين اعتبر جيبون أن أعظم فترات التاريخ هي تلك التي عشناها أثناء «غشية أشبه بالموت عرفها الاستبداد المستنير» على حدّ تعبير ليسلي ستيفان Leslie Stephen[1].

يقودني هذا إلى ادعائي الثالث: ما زال عدم الإيمان المعاصر منشدّ لهذا الأصل، وما افترضه هنا يُعبِّر عن أطروحة أخرى حول تاريخية خياراتنا المعاصرة وحول ترسُّب الماضي في الحاضر. تطرقت بإيجاز لهذه النقطة في بداية الجزء الأول عندما بيّنت أن فهمنا لذواتنا بوصفنا علمانيين هو فهم تاريخي (وغالبًا ما يكون ضبابيًا بشكل رهيب) وصلنا إليه بعد تعقبنا وتجاوزنا الأنماط السابقة من الإيمان. ولهذا السبب لا يزال الله نقطة مرجعية حتى بالنسبة لغير المؤمنين الأكثر اطمئنانًا، لأنه يساعد على تحديد الإغراء الذي يتعيَّن التغلب عليه من أجل بلوغ أعلى مراتب العقلانية بما تقتضيه من إمعان في النظر. ولهذا السبب وُصف عصرنا بعصر «نزع السحر عن العالم»، وينبغي أن يفهم الجميع، بعد قرون، أنه لم يعد أيّ مكان للسحرة في حياتنا الاجتماعية.

قد نتخيَّل مجتمعًا يعيش فيه الأفراد بدون مرجعية إلهية وغير واعين بخطورة هذا الفعل السلبي، كأن نعيش، مثلًا، في مجتمعات نفتقد فيها لجنرال Strategos أو لكاهن أكبر يقودنا من دون أن نعي ذلك (باستثناء طلبة التاريخ القديم)، وربما يتطلّع ملحد إلى مجتمع لا يؤمن بالله تمامًا، فإنه سيكون مختلفًا تمامًا لا محالة عن مجتمعنا هذا، وذلك بقطع النظر عما إذا كان سيوجد أم لا.

لكن ثمة أسباب جدّية للشك في إمكانية وجوده. وبطبيعة الحال يمكن أن يوجد مجتمع

(1) Leslie Stephen, *History of English Thought in the 18th Century*, Vol. 1, pp. 447-448.

لا يعني معنى عدم الاعتقاد في إله إبراهيم، ونجد ذلك لدى عدد كبير من الناس في أيامنا هذه. غير أن المشكلة المثيرة للاهتمام تكمن في معرفة ما إذا كان يمكن أن يكون لعدم الإيمان معنى في انتفاء وجهة نظر دينية، وما إذا كان غياب الدين يمكن أن يحمل اسمًا آخر غير عدم الإيمان. وإذا كان كذلك، فسيكون لا محالة مختلفًا تمامًا عن عالمنا الحاضر. يُفهم عدم الإيمان اليوم بالنسبة لعدد كبير من غير المؤمنين المعاصرين على أنه تحقق للعقلانية. ولن يتأتى لنا ذلك من دون وعي تاريخي مستمر، فهذه الوضعية لا يمكن التعبير عنها فقط في صيغة المضارع وإنما هي تحتاج إلى أن يُعبَّر عنها أيضًا في صيغة الماضي التام: وضعية «بعد التغلب» على لا عقلانية الإيمان. إن هذا الوعي في صيغة الماضي التام هو الذي يكمن وراء نزع السحر عن العالم عن طريق غير المؤمنين اليوم، لأنه من الصعب تخيُّل عالم يمكن أن يغيب فيه ذلك الوعي.

وبالمثل، تظل الأهمية التأسيسية للنزعة الإنسانية الحصرية في مجالات الحرية والانضباط والنظام الخيّر متأصلة في عالمنا الحاضر. وعديدة هي أنماط عدم الإيمان ـ وكذلك أنماط إيمان كثيرة ـ التي تُفهم على أنها للتغلب على لا عقلانية الإيمان ودحض لها. ويمكن أن نعتبر التيار النيتشوي برمته مثالًا على ذلك، إذ يربط بين الإيمان المسيحي والنظام الخيّر، ومن ثم يُقدِّم نفسه كتيار معادٍ لهما معًا.

هكذا، يُعتبر مشروع الحرية والنظام الخيّر محوريًا للغاية في حضارتنا حيث تُعرِّف كل المواقف نفسها في علاقة به، إما كأنماط تؤكده عبر تأويله كالماركسية وبعض الفروع الأخرى من التنوير، أو عبر نقده من أجل فسح المجال أمام أشياء أخرى، كما فعل ذلك سليلو الثورة الرومانسية بمختلف تصوراتهم.

ولهذا فالسرد التاريخي لصعود عدم الإيمان لم يرتبط فقط بماض لا علاقة له بالموضوع، أو هو خيار إضافي لهواة التاريخ. إن جميع القضايا الراهنة حول العلمانية والإيمان، تتأثر بدلًا من ذلك، بوجهة نظر تاريخية مزدوجة أو بماضٍ ثنائي الأبعاد. فمن ناحية يتحدَّد عدم الإيمان كما تتحدَّد النزعة الإنسانية الحصرية أيضًا في علاقة بأنماط قديمة من الإيمان على صلة في الآن نفسه بالتوحيد الأرثوذكسي والتمثلات السحرية للعالم، ويظل هذا التحديد غير منفصل عن عدم الإيمان اليوم. ومن ناحية أخرى تتحدَّد أنماط عدم الإيمان التي ظهرت لاحقًا، فضلًا عن أن محاولات إعادة تحديد الإيمان وإحيائه، هي بدورها تتحدَّد في علاقة بالنزعة الإنسانية في نسختها الأولى، الرائدة في مجالات الحرية والانضباط والنظام.

الفصل السابع

النظام غير الشخصي

[1]

بعدما تناولت بالتحليل الوجه الأول من مفهومي لـ«الألوهية»، المتمثل في التحوُّل الأنثروبومركزي في غايات الوجود البشري. أتحوَّلُ الآن إلى وجهها الثاني، وهو إحدى سماتها الرئيسة كما يُعرِّف هذا المصطلح تقليديًا.

تتمثَّل تلك السمة الحاسمة في الانزياح بتمثُّل الله وعلاقته بالعالم بعيدًا عن المفاهيم المسيحية الأرثوذكسية لله كمتفاعل مع البشر ومتدخِّل في تاريخ البشرية نحو الله كمهندس الكون، يعمل وفق قوانين ثابتة على البشر أن يلتزموا بها، أو أن يتحمَّلوا العواقب. ومن منظور أوسع، يمكن اعتبار هذا الانزياح حركة ضمن مسار متصل يعرض للكائن الأسمى - الإله - باعتباره يمتلك قدرات مماثلة لتلك التي تمتلكها القوى الفاعلة والأشخاص، يُوظفها باستمرار في علاقته بنا، نحو تصوُّر ينظر لهذا الكائن الأسمى فقط باعتباره يرتبط بنا عبر نظام محكم القوانين أبدعه هو ذاته، وتنتهي بتصوُّر لمنزلة الإنسان في قبضة كون غير مبال وإله غير مبال هو أيضًا أو غير موجود. بهذا المعنى تكون الألوهية قد قطعت نصف الطريق نحو الإلحاد بمفهومه المعاصر.

وحسب وجهة نظر مُجمع عليها في عصر التنوير ومنذئذ، فإن ما يدعم حركة الانزياح طوال هذا المسار المتصل - حتى تقطع أشواطًا أو تبلغ مداها - هو العقل عينه. وهكذا نتبيَّن أن بعض ملامح التصوُّر القديم لم تصمد أمام الدحض بعد كشف لا عقلانيتها، فينتهي بنا الأمر إلى تبني ما تبقى منها، أكانت ضربًا من الألوهية أم روح-العالم أو قوة كونية أو إلحاد أجوف. لكل صيغة معيّنة منتهاها، ففولتير يختلف عن مؤيدي المادية العلمية في عصرنا. ولكن مهما كان منتهى الصيغة فإنه يُنظر إليها كحقيقة أو جوهر الواقع

الكامن الذي يلف الإبداع أو المعتقدات الخرافية التي لطالما حفّتها. إننا هنا بصدد قصة الطرح التقليدية.

تلك القصة هي التي سأضعها على المحك، لا لكونها لا تتضمن قسطًا مهمًا من الحقيقة بل لكونها مبحثًا فضفاضًا وغير متداول وينطوي على عديد من العوامل يتعيّن علينا فصل المقال فيها. فلنحاول تعقب أهم اتجاهاتها ونُميِّز بينها.

يتمثل أول تلك الاتجاهات في نزع السحر عن العالم الذي أدى إلى تهاوي تلك النظرة إلى الكوسموس بما هو مجمع الأرواح والقوى السببية الغيبية، وهو ما يفتح الباب أمام تنامي صورة للكون تحكمه قوانين سببية كونية، إن لم تكن في الواقع ناجمة عنها. ويقطع التصوُّر ما بعد غاليلي لهذه القوانين، الذي لا يُعير أي مكانة للغائية، تمامًا مع فكرة القوى السببية المجسمة، مثلًا في قطع أثرية أو أماكن مقدَّسة. لقد كان العقل العلمي هو المحفِّز لنزع السحر عن العالم والمستفيد منه في آن. لقد قاد تطوُّر هذا العقل الإنسان إلى أن يَسِمَ عقائد الإيمان والطقوس التقليدية بالخرافات.

وتعلق اتجاه آخر بظهور موقف جديد من التاريخ. فقد اعتبر برنارد وليامز Bernard Williams أن الاختلاف بين هيرودوت Herodotus وثسوديدس Thucydides في التأريخ القديم بمنزلة خطوة في اتجاه إلحاح الناس على طلب تفسير الأحداث «الأسطورية» الغابرة كما تُفسِّر الأحداث التي جدَّت بالأمس القريب[1]. يمكن أن أتستر على ذلك بالقول إن هذا الطلب بلغ حد رفض النظر في أحداث «أسطورية» وقعت في زمن أعلى وعلى مستوى عالٍ غير محدد من الوجود حيث الآلهة والأبطال، مثلًا، وحيث يكون الزمن متجانسًا.

لقد ظهر شيء من هذا القبيل تقريبًا في القرن الثامن عشر يُمكن ملاحظته من خلال المحاولات المتنوعة للبحث في أصول الثقافة أو اللغة الإنسانية[2]، عوضًا عن تلك النظريات الثابتة من القرن الماضي كتلك الموروثة عن توماس هوبس أو جون لوك والتي

---

(1) Bernard Williams, *Truth and Truthfulness* (Princeton: Princeton University Press, 2002), chapter 7.

(2) انظر، مثلًا

Étienne B. de Condillac, *Essai sur l'origine des Connaissances humaines* (Paris: Vrin, 2002); Lord Monboddo, *Of the Origin and Progress of Language* (Edinburgh, 1786); J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (Reclam, 1966), English translation: *Essay on the Origin of Language* (Chicago: University of Chicago Press, 1966).

تقارب اللغة من حيث وظائفها (تنظيم أفكارنا، التواصل) وتُسلِّم بأنها ظهرت في وقت ما لتؤدي هذا الدور، وأن ثمّة حاجة ماسة لتقديم صورة نفسية واجتماعية-واقعية لكيفية هذا النشوء، ولردم بعض الهوة بين ما يُفترض أنه أصل اللغة والثقافة والمقاربات الحديثة في ذلك. وإن بدت لنا هذه المقاربات اليوم بسيطة وقبلية فهي التي حشرت نفسها في هذا الإطار لتكون موضع النقد الذي وجّهه لها المفكرون لاحقًا.

لكن هذا النهج التاريخي الجديد تجلّى أيضًا في نقد الكتاب المقدّس الذي عرف بداياته في القرن السابع عشر. فقد بدأت التأويلات التوراتية تُقيِّم تقييمًا معقولًا، وأصبح الشك في محدودية فهم من صاغ الكتاب في تلك العصور مباحًا... إلخ. ومن بين الحملات الأولى التي شُنَّت في هذا المجال (والتي كانت بمنزلة الفضيحة) تلك التي قادها سبينوزا في كتابه رسالة في اللاهوت والسياسة *Tractatus Theologico-politicus*[1].

لقد استفاد هذا الاتجاه شأنه شأن سابقه من العلوم الطبيعية، ويتفقان في التشكيك في بعض الأحداث الإعجازية في قصص الكتاب المقدّس. ولا يُخفى على أحد أن هيوم فعل هذا عندما تساءل عما يكون أكثر معقولية، أن نقبل بأن حدثًا استثنائيًا قد وقع فعلًا أم أن نطعن في مصداقية ونزاهة الشهود الذين نقلوه. ويطرح بوضوح (ما يمكن أن نسميه) مبدأ وليامز في تجانس الزمن كخلفية غير معلنة لحججه (كما يجب عليه أن يفعله لمواجهة المدافعين عن فكرة وجود «عصر المعجزات» رغم أنها من الماضي).

يمكن للمرء أن يقول انطلاقًا من بعض المقاربات، إن «العلوم، الطبيعية والتاريخية، تكفي لتفسير الانزلاق نحو الألوهية؛ ومنح بعض المسلمات حول العلم والمادية، حتى الانزلاق نحو الإلحاد المعاصر. ولكن (إذا تركنا هذا الادعاء الأخير جانبًا لوهلة) فإن هذا يبدو لي غير ملائم بشكل واضح. ثم إن نبذ «الخرافة» وتحدّي التأويل التوراتي لا يصدّ الباب أمام تصوُّر الله كمحاور للبشر ومتدخِّل في التاريخ. يمكن للناس أن يستشعروا أنهم كانوا في حوار مع الله، و/ أو أن الله يناديهم، و/ أو أن الله يعزرهم ويعززهم، إما كأفراد، أو كجماعات. إن أي مقاربة للأشياء متوافقة مع العلوم الطبيعية وأفضل تأريخ، لا يمكن إلا أن تُفنِّد قصص الكتاب المقدّس حول النبي إبراهيم أو النبي موسى، تنتهي إلى قراءة ضيّقة واختزالية جدًا لمتطلبات هذه العلوم، والأمر سيّان في ما يتعلق بمنح الله النصر

(1) Baruch Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus*, trans. S. Shirley (Leiden: Brill, 1989).

لإسرائيل على أعدائها. إن رد الألوهية إلى هذه الشروط هو الوقوع ضمنيًا في مصادرة على المطلوب.

أشار تريفور-روبر Trevor-Roper، في مقدمته لكتاب جيبون، إلى المؤرخين الفلاسفة الذين حفّزوه لتبني هذا الشكل من التجانس الذي ذكرته أعلاه، ليس فقط تجانس الزمن، ولكن أيضًا التجانس الذي يرد جميع المؤسسات العلمانية والمقدسة إلى المبادئ التفسيرية نفسها، وحسب عبارة تريفور-روبير فإن جيبون في كتابه «تاريخ الفلسفة»، لم يحد عن أسلافه، إذ جازف عندما «تعامل مع تاريخ الكنيسة بروح علمانية، لنرى الكنيسة لا بوصفها مستودعًا للحقيقة (أو الخطأ)، ولكن كمجتمع بشري يخضع للقوانين الاجتماعية نفسها كما المجتمعات الأخرى»[1].

إن ما يُفهم هنا من ادعاء تريفور-روبر نيابة عن جيبون، يتوقف على وجاهة عبارة «القوانين الاجتماعية نفسها». فعندما لا يُشير جيبون إلى التعصُّب والخرافة، يميل إلى تفسير الممارسات الكنسية من حيث دوافعها من سلطة وهيبة وتنافس. وبذلك يمكن أن ندّعي بأن جيبون انتهك مبدأ تريفور-روبر في التجانس، ذلك أنه يُقدِّم في بعض الأحيان تفسيرًا غير موضوعي لممارسات الحكام والفاعلين العلمانيين. ولكننا نقترب أكثر إلى النقطة الأساسية التي أُريد معالجتها هنا، إذا تساءلنا عما إذا كان استبعاد جيبون الأفعال والانفعالات الإنسانية من مقاربته بداعي أن علاقة الفاعل بالله بما هي مصدر الإلهام والقوة، وردود الفعل من غضب وضغينة، وما إلى ذلك. لا أحد من الذين يعتقدون أن هذه يمكن أن تظهر في الفعل الإنساني، يريد لها أن تكون حكرًا على الكهنة أو الزعماء «الدينيين». فالمسألة تتعلق بما إذا كنا نعطيهم أي وضع في «القوانين الاجتماعية» بصفة عامة. (الاقتباس يُشير إلى أنني لا أريد أن أُسلِّم بالتحيُّز إلى المبادئ الكونية المجردة المضمَّن في تعبير تريفور-روبر).

بطبيعة الحال، تريفور روبير محق في القول بأن جيبون يتعامل مع التاريخ الكنسي كما لو أنه ليس مهمًا البتة أن تكون هذه المذاهب الدينية موضع السؤال على صواب أو على خطأ. ورغم أنه لا يُصرِّح بزيف أي منها، إلا أنه يكتب كما لو أنه غير معني بما إذا كانت تنطوي على شيء من الحقيقة أم لا حتى يتسنى له تفسير ما حدث. ولكن هذا لا يُعيِّن

(1) H. R. Trevor-Roper, ed. *The Decline and Fall of the Fall of the Roman Empire*, by Edward Gibbon (New York: Twayne, 1963), p. x.

فقط نهاية لوضع استثنائي (غير مبررة)، يجمع كل المؤسسات في إطار ما يصطلح عليه «القوانين الاجتماعية نفسها». لا أحد يكتب التاريخ على هذا المنوال، أي بطريقة تأخذ بعين الاعتبار حقيقة بعض أو كل معتقدات الناس حول وضعهم. يكتب التاريخ ضمن فهم معين للوضع الإنساني، أين يصارع الناس مصيرهم، فإما الرقي أو التخلف أو بين هذا وذاك، ولكن بمقتضى فهمنا لشرط هذه الحركات، لا يمكن تفسيرها جميعًا بالطريقة نفسها.

إذا كان لنا أن نكتب مثل جيبون بعيدًا عن «سرديات التنوير» لنشأة المجتمع المهذب[1]، لا يمكننا التعامل مع لحظات الصعود والتقهقر على قدم المساواة. لا أقصد فقط معياريًا ـ فذاك أمر بديهي ـ ولكن أيضًا بشكل تفسيري. وعادة ما يتعيَّن علينا فهم لحظات الصعود كاستجابة في جزء منها للواقع كما نتصوره. ووفق قواعد التأريخ في عصر التنوير[2]، غالبًا ما تُفسَّر هذه اللحظات في جزء منها اعتبارًا لمساهمتها في «توسيع نطاق التفكير»، أو «تطوير الفلسفة». ويميل جيبون نفسه إلى الاعتقاد بأن بعض مظاهر التقدُّم البشري صلبة بما يكفي لمنع الارتداد للوراء. فحتى عندما تنتكس الحضارة، فإن الفنون الأكثر نفعًا وضرورة لا تموت: «يمكن اجتثاث العبقرية الخاصة والكدح العام، ولكن الأشجار الصلبة لا تموت وتتحدَّى العاصفة، وتمتد جذورها إلى ما لا نهاية له في التربة مهما تكن غير ملائمة [...] يمكن أن نخلص للقول بكل ثقة إن العالم تطوَّر وظل يتطوَّر من آلاف السنين، على صعيد الثروة الحقيقية، والسعادة، والمعرفة، وربما فضيلة الجنس البشري». وفي موضع آخر غير بعيد عن هذا المقطع يقول جيبون: «لا يمكننا تحديد سقف لطموحات البشرية على درب السعي إلى الكمال، ولكن يمكن أن نجزم بكل ثقة أن الشعوب لا تنتكس إلى بربريتها الأولى، إلا إذا تغيَّر وجه الطبيعة»[3].

ليس ثمة سرديات ذات معنى يمكنها التعامل مع جميع معتقدات البشر على أنها غير ذات معنى من وجهة نظر تفسيرية. وتتمثل الخطوة التي أقدم عليها جيبون في أنه يكتب

---

(1) أنا مدين في هذا للمناقشة الرائعة التي وردت في
J. G. A. Pocock's *Barbarism and Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
مقاربة مثيرة للاهتمام وردت في المجلد 2 الفصل 25، لـ «سردية عصر التنوير» «Enlightened narrative».

(2) E. g. ibid., pp. 84, 201.

(3) Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Penguin Books, 1994), Volume 3, pp. 515, 516.

التاريخ كما لو أنه يتعيّن إهمال مثل هذه المعطيات فعلًا عبر استثناء مسألة حقيقة أو زيف المعتقدات الدينية لأغراض تفسيرية. ولكن لا يمكن أن نقول بأنه يعالج المؤسسات التي تأخذ بعين الاعتبار تلك المعتقدات على قدم المساواة مع غيرها، على سبيل المثال، مؤسسات وممارسات الحضارة المهذبة، التي يُفسر صعودها، جزئيًا، بمدى صلاحيتها. وفي الواقع، لا يمكن استثناء المعتقدات الدينية نفسها ضمن هذه المقاربة. فحالما تزول السخرية الثقيلة ينكشف زيف عديد من الحالات.

يمثل تأويل تريفور-روبر جزءًا من قصة الطرح الحديثة المنبثقة عن عصر التنوير حيث بدأ الناس باستخدام العقل والعلم بدلًا من الدين والخرافة، ويعكس ما توصلوا إليه من استنتاجات، ببساطة، هذا التحوُّل الحميد في المنهج، وبمجرد أن نفسح المجال أمام الحقائق لتفصح عن نفسها حتى تنجلي استنتاجات جيبون آليًا. ولا يتعلق الأمر هنا، بطبيعة الحال، بحقائق موضوعية لا تقبل الشك، ولكن بجزء من الصورة الذاتية لعدم الإيمان في عصر التنوير. وقبل ذلك، الصور التي تم إنشاؤها في الحضارة المهذبة نفسها التي تَعتبر المنهج الفلسفي على طريقة ديكارت، أو أفضل من ذلك على طريقة لوك، الطريق الملكي إلى المعرفة. يبدو أن جيبون نفسه يعزو تملصه من الانضمام المبكر إلى روما إلى تأثيرات «الأداة الكونية» (إبستمولوجيا جون لوك) «على قناعاته الكاثوليكية»[1].

ثمّة شيء آخر يتدخّل في إنجازات رواد الألوهية في القرن الثامن عشر مثل جيبون (على سبيل الافتراض) عدا متطلبات العلوم (الطبيعية والإنسانية). إذ كان لديهم نفور عميق من الفعل (حسب زعمهم) الموحى من الله حتى إنهم يستخدمون كلمة (مشينة) للتعبير عن ذلك: «الحماسة». والسبب في ذلك يبدو واضحًا ظاهريًا. فالأشخاص الذين يُصطفون بوصفهم «متحمسين»، هم في كثير من الأحيان أولئك الذين يدعون في صخب وثقة في النفس بأنهم يتبعون الوحي الإلهي، وفي كثير من الأحيان ينخرطون في أفعال عدوانية تهدِّد النظام القائم. وبعبارة أخرى، هم أولئك الذين يُهددون نظام الفائدة المتبادلة. وبالتالي فهم يمثلون خطرًا يتعيَّن التصدي لهم أو احتوائهم ما لم يحدّ التصوُّف الديني، القائم على الطمأنينة والحب الإلهي، من أذيّتهم. فأن نفسر استبعاد جيبون لله (مقابل الإيمان بالله بعصبية وحماسة) كعامل في تاريخ البشرية، من خلال هذا النفور من هذه

(1) Pocock, *Barbarism and Religion*, Volume I, p. 75.

العناصر التدميرية فذلك يعني، مرة أخرى، التهرُّب من المشكلة. إذا كان أحد يقبل بفكرة أن الله يمكن أن يتدخل في تاريخ البشرية، بطريقة أقل صخبًا ووضوحًا (وأيضًا أكثر إلهامًا)، عندئذ لن تُحدِّد ردود فعلنا تجاه «المتحمسين» كيفية قراءة التاريخ الكنسي بشكل عام. ولدينا اليوم ظاهرة مماثلة حيث يُقيِّم «العلمانيون» الأميركيون تأثير الدين تبعًا لوجهات نظرهم السلبية (المبررة) لجيري فالويل Jerry Falwell وبات روبرتسون Pat Robertson. وإذا كان هذا النموذج «الديني» سلبيًا فلا يعني ذلك أنه نتيجة لاكتشافات تجريبية، ولكن نتيجة لبنية موجودة مسبقًا.

يمكنني تعميم هذه النقطة: لم يكن الانزلاق نحو الألوهية فقط نتيجة «العقل» و«العلم»، بل إنه يعكس نفورًا أخلاقيًا عميق الجذور للدين القديم الذي يعتبر الله فاعلًا في التاريخ. ومن السهل أن نتجاهل ذلك، إذ إن الكثير من الأمثلة عن فعالية الله التي يُقدمها الأرثوذكس تبدو (أو هي في الواقع كذلك) تافهة ومؤذية من الناحية الأخلاقية. تسعى المذاهب السائدة التي تقول بلعنة غالبية البشر والنعمة الإلهية بشكل حسابي إلى تقديم صورة عن الله كمستبد متعسِّف، يمارس هواياته بطريقة نزوية، ومنشغل أكثر بنقاط غامضة تتعلق بالشرف أكثر من انشغاله بخير مخلوقاته. لقد صوَّر العديد من القصص في العهد القديم الله على أنه يُحرِّض شعب إسرائيل على ارتكاب أشنع الأفعال، بما في ذلك الإبادة الجماعية. ولما كانت تلك القصص عن تدخل الله لا تُثير إشكالًا أخلاقيًا، فإنها غالبًا ما تلوث بالرغبات المخصوصة وغير المستنيرة لمن يُفترض أنهم مستفيدون منها. يُصلي الناس من أجل خيرهم ويعتقدون أنهم يتلقون أشياء ليست لصالحهم أصلًا، ناهيك عن أنها أقل فائدة من وجهة نظر أكثر عمومية. ويمكن من وجهة نظر فلسفية، على غرار وجهة نظر سبينوزا، أن يُكتب تاريخ الدين بطريقة تؤدي إلى المخاوف الشعبية والأوهام، وأن تُقدِّم صورة لا تليق بالله[1].

لكن بطبيعة الحال، ما لا يظهر في هذا النوع من الاتهام هو التدخلات (المزعومة) التي ذُكرت في السيرة الذاتية للقديسة تيريزا Santa Teresa أو كتابات جون ويسلي، ولا من باب أولى وأحرى في عدد لا يُحصى من الأفعال المجهولة والمذهلة والخبرات التي قد

(1) Spinoza, *Tractatus Theologico-politicus;*
انظر أيضًا
Yirmiahu Yovel, *Spinoza and Other Heretics,* Volume 1, *The Marrano of Reason* (Princeton: Princeton University Press, 1989), pp. 131-132.

يفهمها العامة على أنها تتعلق بالله. ويُفترض أن أولئك الذين يوافقون سبينوزا في تحليله إما لا يصدقون هذه المقاربات، أو هم يعيدون تفسيرها بطريقة ساذجة. ولكن ذلك هو جوهر الموضوع: مواقفهم لا تفرضها عليهم «الحقائق»، ولكنها تتدفق من شبكة تأويلية معينة.

والسؤال المثير للاهتمام هو: ما الذي يُولِّد هذه الشبكة ويُحفزها؟ لكن قبل أن أخوض في هذا الأمر، يبدو من الضروري توفُّر مقاربة تاريخية أعمق بشأن القضايا المثارة. إن ما لا تقبل به الألوهية، في صيغها المختلفة، هو تصوُّر الله كفاعل متدخّل في التاريخ. كان يمكن أن يكون فاعلًا برتبة المهندس الأصلي للكون، ولكن ليس كمسؤول عن تدخلات معينة لا تُحصى ولا تُعد، أكانت «إعجازية» أم لا، بما هي جزء من التقوى الشعبية والدين الأرثوذكسي (على الرغم من أنهما لا يتفقان في التفاصيل).

تبدو المسألة كما لو كانت تكرارًا لتصارع الكنيسة في الفترة البابوية، وتحديد وجهة النظر المسيحية باستخدام مصطلحات الفلسفة اليونانية، ولكن في الأثناء، مع محاولة تميز العقيدة المسيحية عن وجهات النظر المهيمنة التي ظلت حتى الآن تستخدم تلك المصطلحات. لقد كانت الفلسفة التي فرضت نفسها في البداية كتعبير عن كيريجما المسيحية (بمعنى فضفاض) أفلاطونية. وهذا ما أقدم عليه الفيلسوف فيلو Philo بالفعل عندما أعاد صياغة اليهودية وفق المصطلحات اليونانية، وفي القرن الثالث، وُظفت من قبل كليمون Clement وأوريجان Origen من أجل صياغة بعض العقائد المسيحية الأساسية. ثم، برزت في وقت لاحق، عقيدة مستحدثة نسميها «الأفلاطونية المحدثة»، ولكنها كانت تُعرف آنذاك «بالأفلاطونية»، وكانت مصدرًا رئيسًا ملهمًا لأوغسطينوس.

كان جميع المفكرين في تلك الفترة المبكرة على علم بأن اللغة اليونانية تعرض بعض مواطن قوة العقيدة المسيحية لخطر التحريف اعتبارًا لما اكتشفوه في المدارس. ولأجل ذلك بذلوا قصارى جهدهم للتصدي لهذه الواسطة على نحو ما هي عليه، وتطورها حتى تكتسب صيغة جديدة كي تكون قادرة على توصيف ما اعتبروه حقيقة الإيمان المسيحي. وبطبيعة الحال، كان جدلهم في ما بينهم حول من يقف وراء ذلك. ولم يلبث أن أُتهم أوريجان وكُتّاب آخرون لاحقًا، من قبل المفكرين، بأنه قدَّم تنازلات أكثر مما ينبغي.

أريد أن أنظر، في ما سيأتي، في بعض نقاط التوتر الرئيسة التي حدَّدت محاور التغيير الحاسمة.

(1) الجسد: فنحن لا نبلغ أسمى منزلة، حسب الأفلاطونيين، إلا بقدر تعالينا عن الجسد، فالمتجسِّد عائق. ويحتاج الجسد في هذه الحياة إلى الانصياع لجملة من الضوابط، في حين لا تُدرك الحقائق العليا إلا في ما وراء ذلك. ويُعتبر هذا الإصرار على التحرُّر من الجسد، بطبيعة الحال، موقفًا متطرفًا في العالم القديم. ولم تقتفِ بعض الفلسفات الأخرى أثر أفلاطون في ذلك (ثمة تأويلات أخرى لا ترى في أفلاطون متطرّفًا في موقفه هذا من الجسد)، لكن الثقافة الوثنية في العالم القديم، مع ذلك، تبنَّت فكرة تبعية الجسد للنفس وخضوعه لها: «يعتقد التصور الوثني للشخص أن النفس تتحكَّم في الجسد بذات السلطة المتيقظة، وإن كانت متسامحة في بعض الأحيان، التي يتحكَّم بها رجل حسن النسب في الغرباء عنه ومن هم أدنى منزلة منه: زوجته، عبيده، وسكان مدينته»[1].

يُشير بيتر براون Peter Brown، إلى أنه، في فلسطين زمن اليسوع، رغم وجود هذه الثنائية، إلا أنها ظلت ثانوية مقارنة مع ثنائية أخرى تركزت حول «القلب». ويُنظر إلى القلب، بهذا المعنى، على أنه مكمن الميول والمحبة والاهتمامات الأساسية والأكثر عمقًا. وهذه الثنائية ليست بين «القلب» وشيء آخر، بل بين أنواع أو اتجاهات مختلفة من القلوب. وكما جاء في صورة عن القلب في الكتاب المقدَّس، يمكن لقلب الإنسان أن يتحوَّل إلى حجر، لا يتزحزح ولو بدعوة من الله أو حتى استجابة لاحتياجات الجار، «مشدود إلى حالة من التمرد الصامت ضد مشيئة الله». وفي مقابل ذلك، لدينا وعد الله الأخروي، كما عبر عنه إزكيال Ezekiel قائلًا: «سأمنحكم قلبًا جديدًا، وسأبث فيكم روحًا جديدة وسأنتزع من أجسادكم قلب الحجر واستبدله بقلب من لحم»[2].

إن اتجاه القلب اتجاه الشخص ككل، نفسًا وجسدًا. ومثَّل ذلك، كما بيَّن براون، أساسًا لشكل مختلف تمامًا من الزهد في الرغبات الجسدية والجنسية لا سيما بالنسبة لطائفة الإسنس Essenes، وبصيغة أخرى لدى المسيحيين. فالامتناع عن ممارسة الجنس، على سبيل المثال، لم يكن مجرد وسيلة للتخلص من الرغبات المزعجة التي تحول دون

(1) Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988), p. 34.

(2) Ezekiel 36:6,
ورد في
Brown, *The Body and Society*, p. 35.
انظر أيضًا العهد الجديد «القاسية قلوبهم». وانظر أيضًا
Kallistos Ware, *The Kingdom of the Heart*, the John Main Lectures 2002, published by the World Community for Christian Meditation (London, 2002).

تسامي النفس. وقد مثَّل هذا النمط المستحدث من الزهد بدوره جزءًا من التوجُّه الجديد إلى الله، وسبيلًا جديدًا للانتماء إلى مملكته[1]. ومن ثم، واجهت الثنائية القديمة، بطبيعة الحال، صعوبة، لكنها ما انفكَّت تتسلل، على مرّ العصور، إلى المسيحية فكرًا وممارسة. لكن حدث تحوُّل جوهري في البراديغم، ومن ثم أصبحت القضية الأساسية من ذلك الحين تتعلق بطبيعة القلب (من لحم أم من حجر)، أو اتجاه اهتمامه («حُبَّان اثنان»، أوغسطينوس[*])، أو ما إذا كان واحدًا أو منقسمًا.

(2) فرضت عودة الجسم كذلك أهمية جديدة للتاريخ. ويتعلق الأمر هنا أيضًا بتصوُّر يهودي يسعى إلى تعبير يوناني. إن علاقة قلب الإنسان بالله قصة تأرجح مستمر بين النكوص والصعود ولا ينفصل هذا عن التاريخ البشري، إنها السرد الرئيس لهذا التاريخ الذي عرف صيغته الأكثر تطرفًا ـ لدى أفلوطين Plotinus على سبيل المثال ـ الصعود الأفلاطوني ينتهي في زمن متعال عن التاريخ، وللقصة اليهودية، ضمن بعض الصيغ، نهاية في التاريخ. ولما كانت الآخرة، في المسيحية، متعالية عن التاريخ، فإن فهمها للأبدية يختلف كثيرًا عن فهم الأفلاطونية لها. وكما بيّنتُ، سابقًا، فإن الآني والمستمر في آنيته، هو النقطة التي تتجمع فيها كل الأزمنة وليس نقطة خارج الزمن لا تتغيَّر.

إن القصة بتمامها، إذن، رهن بنهايتها وليس فقط بآخر مرحلة تبلغها. ومن هنا تأتي أهمية حياة القديسين من دون أن يعني ذلك أن الأمر يتعلق بمجرد أمثلة أو تحفيزًا للمؤمنين، إن هي إلا سبل يتَّبعها أناس مختلفون للالتقاء بالله، يتوحَّدون حولها وليس فقط حول مبتغاها. وهذه القصص هي قصص حول الخطيئة، ولكن الخطيئة هي أيضًا فرصة للرحمة وللتغيُّر، وعلى هذا النحو يمكن تناولها. لا تكتسب أيّ حادثة معناها النهائي إلا داخل الكل، و«الحكم» بشأنها يتمّ على ضوء وجهة نظر الكل، يُسجِّل الإنجيل إنكار القديس بطرس للمسيح ثلاث مرات، ولكنه أيضًا يُسجِّل نهاية الحادثة ببكائه المرير.

(3) تفترض أهمية التاريخ، الذي يندرج في الأبدية كقصة موحدة، أهمية هويات

---

(1) انظر

Brown, *The Body and Society*, passim.

من أجل تحليل ثاقب لهذا التغيير.

(*) «حُبَّان اثنان بنيا مدينتين: حُبّ الذات لدرجة احتقار الله، فكانت مدينة الأرض، وحُب الله لدرجة احتقار الذات، فكانت مدينة الله...».

Augustin, La cité de Dieu, Paris, Seuil, Vol.2, Liv XIV, p191.

الأفراد التي تبلورت في صلب هذه القصص. وهذا يتعارض أيضًا بشكل كبير مع أفلوطين: الانخراط في الأبدية يعني فقدان التفرّد. حتى مع أرسطو، يُنظر للتفرّد على أنه تجسُّد لنموذج تؤمّنه المادة بما هو تجسُّد للصورة. وعلى مستوى الصور، لا يوجد أفراد، وإنما فقط النموذج الأصلي. وحسب أرسطو، لا خلود إلا لعقلنا الفعال، ولكن هذا العقل لا يتميَّز عن عقل أي شخص آخر.

(4) هذا يعني أيضًا أن العرضي يحظى بأهمية جديدة. قد تؤثر الحوادث الناشئة عن حالة المادة، وكذلك تدفق الأحداث، فعلًا، على كيفية تجسُّد الصور، إيجابًا أو سلبًا، إلا أن الصور ذاتها لا تتأثر. وهذا ما يعتقد فيه أرسطو وكذلك أفلاطون. ولا يُؤثر العرضي على وجودنا في أسمى حالاته، عندما يُعتبر خارج الزمن، والأمر سيّان عند أفلوطين. لكن الآخرة في المسيحية تتكوَّن من مسارات وقصص تتشكَّل من خلال أحداث عرضية. وحين تنتهي قصة بشكل جيِّد في بعض الأحيان، فذلك يرجع إلى صرامة كتابتها منذ البداية. وهذا ما نسميه، في كثير من الأحيان، العناية الإلهية، حسب الرواقيين. يخلق الله الخطايا حتى يُشرِّع المغفرة.

ولكن ثمة نموذج آخر مختلف في الكتاب المقدَّس. فالعناية الإلهية هي قدرة الله على الردِّ على كل ما يرمي به الكون والفعالية الإنسانية، وكأن الله لاعب تنس ماهر، قادر دائمًا على ردّ الإرسال[1]. وورد هذا النموذج، على سبيل المثال، في العبارة الشهيرة في مقدمة عشية عيد الفصح Preface of Easter Vigil: «يا أيتها الخطيئة السعيدة» (O felix culpa)، وينطبق على خطيئة آدم. وهي سعيدة لأنها قادت إلى مغفرة من الله كردّ عليها. وتلك فيما يبدو القراءة البديهية لقصة السامري الصالح الرمزية التي يُفترض أن تجيب عن السؤال التالي: من يكون قريبي؟ الإجابة مفاجئة، في جزءٍ منها لأنها تأخذنا خارج شبكة العلاقات الاجتماعية التي ننتسب إليها، ثم يُقال لنا أن السامري أنقذ يهوديًا. لكنها تأخذنا أيضًا خارج نظام العلاقات القائمة حيث مجال الطارئ والعرضي: قريبي هو الشخص الذي لقيته ينزف على قارعة الطريق. وكان مروري من هناك وفي ذلك الوقت محض صدفة. ولكن يمكن لهذا الحادث أن يكون مناسبة لإعادة بناء شبكة من العلاقات الإنسانية قوامها الحب الإلهي. وما أتاه السامري إنما هو جزء من رد الله على إرسال مشوَّه سدَّده اللصوص في التاريخ.

(1) R. F. Capon, *An Offering of Uncles: The Priesthood of Adam and the Shape of the World* (New York: Sheed and Ward, 1967).

من أجل تبنّي هذا الفهم، يتعيّن على المرء، بطبيعة الحال، أن يتخلّى عن فكرة وجود خطة كلية أو بالأحرى التخلي، بداهة، عن فكرة أننا قادرون على تمثله. ولكن مع ذلك مثلت تلك الفكرة إغراءً هائلًا ولا سيما في العالم المسيحي اللاتيني، وخاصة في العصر الحديث. وكانت بمنزلة أصل تجاري بالنسبة لبعض اللاهوتيين، مثل كالفن Calvin ويانسن Janssen... الذين خلصوا إلى نتائج مثيرة للاشمئزاز حتى إن أهم دعاة الصورة الكلية Total Picture منذ ذلك الحين ملحدون، يديرون أمر الثيوديسا كما لو كانت ناديًا[1].

عندما يصبح الجسد، والقلب، والفرد محوريين تكون (5) العواطف محورية أيضًا. وفي ذلك اختلاف آخر مع الفكر الكلاسيكي. فأسمى حالاتنا، حسب أفلوطين، ويشكل مغاير بالنسبة للرواقيين، هي تلك الحالات الخالية من العواطف، وحتى بالنسبة لأرسطو، الذي أولى العاطفة مكانة ما في الحياة الطيّبة، فمن الواضح أنه لا مكان للعاطفة ضمن حياة التأمّل التي تقرّبنا من الذات الإلهية. ولكن العواطف هنا تمثل جزءًا من علاقتنا بالكائن الأسمى. وأحيل هنا على مارثا نوسباوم Martha Nussbaum في دراسة لها حول أوغسطينوس مثيرة للاهتمام:

> نسمع تنهُّد الشوق وآهات الأسى العميق. نسمع أغاني الحب تتألف في الكرب، عندما يجهد القلب المغني صاعدًا في الرغبة، عن جوع لا يمكن إشباعه، عن عطش مؤلم، عن ولع جسد محب يتّقد شوقًا لا يُوصف، عن ثغرة تتوق لاختراق، عن لهيب نار تستثير الجسد والنفس. كل هذه صور عن عشق شبقي عميق. وهذه الصور هي صور الحب المسيحي[2].

مثّل هذا أحد نقاط التوتر مع الفكر اليوناني حيث كان الصراع على أشدّه. لأنه كان ضروريًا، حسب المفهوم الثقافي والفلسفي لله، أن يكون الله متعاليًا عن العواطف، وأن يكون أباثيًا (يفتقد للعاطفة والشغف). وتكمن الصعوبة الأساسية في الربط بين يسوع فوق الصليب وهو يصرخ من شدة الألم، وبين الله الذي تكون إحدى سماته الجوهرية

---

(1) Martha Nussbaum, في مناقشتها المثيرة للاهتمام لأوغسطينوس Upheavals of Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 536-539, تُبيّن كيف يرى حياته تتغير عبر صدفة اللقاء، أي بمجرد أن يلتقي به شخص ما صدفة. انظر أيضًا Peter Brown, *Augustine of Hippo*, 1967 edition (Berkeley: University of California Press, 1967), p. 155.

(2) Nussbaum, *Upheavals of Thought*, p. 528.

الأباثيا (فقدان العاطفة والشغف). وقد مثّل ذلك أحد دوافع رفض الآريانيون التماهي بين المسيح والله. وقد كانت كل الصراعات التي تلت ذلك حول الثالوث القدسي Trinity والكرستولوجيا، محاولات لإيجاد حل لهذا التوتر.

الجسد والقلب والعاطفة والتاريخ، كل هذه لا تكتسب معنى إلا في سياق (6) الإيمان بأن الكائن الأرقى إنما هو كائن شخصي، لا فقط من حيث امتلاك الفعالية، ولكن أيضًا من خلال قدرته على الشراكة. والواقع أن تعاريف الثالوث القدسي لدى أثناسيوس Athanasius والآباء الكبادوك Cappadocian Fathers ركزت على فكرة كونونيا Koinonia أو التماهي مع الله. وهذا المعنى الجديد «للأقنوم» hypostasis ـ شخصية المسيح التي تجمع بين الطبيعة الإلهية والطبيعة الإنسانية معًا ـ الذي تم تطويره من قبل الكبادوك، بحيث لم يعد يعني «جوهرًا» وإنما «شخصًا»، ومثّل بذلك جزءًا من هذا اللاهوت الجديد. فقد كانت فكرة الشخص متلازمة مع مفهوم الشراكة، فالشخص هو الكائن الذي يُمكنه أن يتقاسم الشراكة.

كان يُراد لتدخل الله في التاريخ، وعلى وجه الخصوص في تجسيد المسيح، تحويلنا، من خلال تقاسم الشراكة، كما يُجسدها الله بالفعل في كينونته وفي حياته. وينتهي بنا هذا إلى «تأليهنا»[1]. وبهذا المعنى الجوهري، لن يكون هناك خلاص إذا تعاملنا مع الله ككائن غير شخصي، أو كمجرد خالق لنظام غير شخصي يتعيّن علينا اتباعه. فلن يتأتّى لنا، إن جاز التعبير، إلا بالتماهي مع الله بواسطة جماعة من الأشخاص هم في شراكة معه، أي الكنيسة.

تلك هي الفكرة الرئيسة التي تقف وراء جميع التعديلات الأخرى التي عرفها التصوُّر الوثني التي تعرَّضتُ لها للتو. وهذا واضح في الفكرة السابقة. فللعواطف مكانها الخاص في حب الله، حيث يُعيِّن الحب طبيعة الشراكة. ولكنه أيضًا يكمن وراء كل التغييرات الأخرى: الشراكة تدمج الأشخاص في هوياتهم الحقيقية، بوصفهم كائنات جسدية تحقق هوياتها من خلال تاريخها حيث يحضر العرضي. وعلى هذا النحو، فالمفهوم المركزي هو الشراكة، أو الحب، الذي يُحدِّد طبيعة الله وعلاقتنا به في آن.

(1) انظر
John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), chapter 1.

نشأت الحزمة المتكوّنة من 1 إلى 6، من صراع اللاهوت البابوي مع المثل العليا السابقة للنظام غير الشخصي، سواء أكانت تلك التي تُماهي بين الأسمى وبين المثال (مثال الخير بالذات)، أم المثال بالمعنى الأفلوطيني، أم الله، ولكن سمته الأساسية الأباثيا. وقد دُحضت هذه الحزمة في العصر الحديث، بتصوُّرات جديدة للنظام تمتد من شبح الألوهية إلى المادية الإلحادية الحديثة.

ولكن هذه التصوُّرات الجديدة تتضمَّن الجزء الأكبر من النقاط، 1-5، وتعطي صورة للنظام الإنساني، إما معيارية أو بوصفه نقطة نهاية للتطوُّر التاريخي، أو كليهما معًا، يتمثّلنا كفاعلين تاريخيين وأجساد في العالم المادي، ويتَّجه نحو أنماط من الحياة المشتركة تحترم شخصيتنا الفردية (في البداية كأحرار ولنا حقوق، ثم ظهرت، لاحقًا، صيغ أخرى أولت مكانة للهويات الفردية الأصلية). وظل حضور العواطف في الصيغ السابقة (الرواقية الجديدة، لوك) محدودًا إلا أنه سرعان ما تطوَّر دورها أكثر فأكثر في حقبة ما بعد روسو، وما بعد الرومانسية.

وبطبيعة الحال، فإنهم غالبًا ما يُدمجون بديلًا للعناية الإلهية في شكل نظرية للتقدّم، أو صورة من «قوانين التاريخ»، بما يُضيِّق مجال العرضي. ويمكن لأحداث عرضية عرقلة التقدم (التصادم مع نيزك على سبيل المثال)، ولكن غالبًا ما يُتصور الشكل النهائي للحضارة على نحو ضيِّق، حيث لم تكن الفكرة المركزية في المسيحية، التي تقول بأن المسار الذي نتبعه يمكن أن يساعد في تحديد الهدف، تحظى بمكانة كبيرة. وبطبيعة الحال، توجد فكرة أكثر قوة من العرضي لدى أولئك الذين يعترضون على فكرة النظام الحديثة، على سبيل المثال، لدى بعض «ما بعد الحداثيين»، إلا أن ذلك يتنزَّل في إطار رفضهم لفكرة أعلى حالة محتملة، وليس لأن العرضي يحظى بمنزلة متميزة بالنسبة إليهم.

وخلافًا لحزمة المسيحية، فإن العناصر من 1 إلى 5 - التي تناولتها - تم استبعادها عن سياق الشراكة. وهناك، بطبيعة الحال، بديل عن الحب الإلهي وهو الخيرية. ولكن يظل حضور الشراكة محدودًا أو معدومًا في الصورة: محدودًا حتى على المستوى الإنساني. هيمنة صور المذهب الذري للفعالية في الثقافة الحديثة تتعارض مع هذا، ولا وجود على الإطلاق لشراكة مع الله تكون بمنزلة علاقة تحويل.

وفي الحقيقة نادرًا ما تُذكر هذه الأخيرة حتى الآن، حتى عندما يتعلق الأمر بالاعتراض

عليها. أما الهجوم الرئيس ضد الأرثوذكسية الدينية فيتعلق بفعالية الله، الذي بيده مفاتيح كل شيء، القوة السببية الخارقة للنظام والمعجزات والعنايات الخاصة والأعمال الصالحة والعقاب، وما إلى ذلك. ومن هنا، كما رأينا أعلاه، فإن «دحض» الدين الأرثوذكسي بالكاد يُلاحظ عند أتباع لويولا Loyolas والقديسة تيريزا أو القديس فرانسوا دو سال St. François de Sales أو باعتباره فقط ادعاءات «حماسية» لأنماط خاصة من الوحي والأوامر الإلهية. إن الشبكة التي تعمل من خلالها الألوهية ومن حذا حذوها تمنع الشراكة بشكل كلي تقريبًا.

لذلك علينا أن نعود إلى السؤال أعلاه: ما الذي جعل هذه الشبكة قوية جدًا؟ لا أحد يستطيع أن يزعم أنه يمتلك الجواب النهائي، لكن يمكننا التعرُّف على بعض ملامح الوضع في القرن الثامن عشر، على الأقل بين النخب (الذين يمثلون اليوم قسمًا مهمًا من السكان)، الشيء الذي جعل فكرة الله كفاعل شخصي غير جذابة أو تمثل تهديدًا، وهو ما دفع الناس إلى انتهاج مسار الألوهية، أو حتى أكثر من ذلك. وإذا ما أخذنا المسألة من الناحية الإيجابية، يمكننا القول إن فكرة اتصالنا بالله من خلال النظام غير الشخصي أكثر جاذبية من وجهة النظر التقليدية، أو ربما أيضًا، إن الله لا يمثل شيئًا سوى الروح الساكنة في النظام غير الشخصي (وهي واحدة من الطرق التي تبناها سبينوزا، وقد كانت لها أهمية خاصة في أواخر القرن الثامن عشر في ألمانيا)، أو ربما أبعد من نظام غير شخصي بدون الله.

ويمكن أن نفهم بشكل أفضل هذا الانجذاب نحو القطب «غير الشخصي» من هذا المسار إذا ما أخذنا في الاعتبار أن حالة الإنسان أصبحت تُفهم أكثر وأكثر على أساس الأنظمة غير الشخصية، وأن هذه العملية تُدرك في إطار وعي تاريخي يرى في غير الشخصي بديلًا عن الأنماط السابقة الأكثر شخصية.

لقد بدا ذلك واضحًا، قبل كل شيء، في النظام الطبيعي الكوني على نحو ما بيّنتُ ذلك أعلاه، حيث ساهم نزع السحر عن العالم في فك لغز الكوسموس حيث تعكس مستوياته المختلفة أنماطًا عليا ودنيا من الوجود، وتلك تمييزات ذات أهمية ووجاهة لا يمكن إنكارهما بالنسبة للإنسان، وتتضمَّن علاوة على ذلك الأرواح والقوى السببية المهمة، تلك التي سخَّرت كل الأشياء لصالحنا في معانيها الإنسانية (القطع الأثرية المقدسة التي كانت تُستخدم كعلاج، على سبيل المثال). وبدلًا عنها تحكم الكون قوانين السببية، التي

لا تستجيب تمامًا للمعاني الإنسانية، حتى لو اعتقد أنها إنما صممت كذلك بصفة عامة وعلى المدى الطويل من أجل خيرنا. عندئذ بدا الكون في حد ذاته لا يستجيب، أو غير مبال، وكأنه آلة، حتى لو اعتقدنا أنه إنما صُمّم لفائدتنا.

تجدر الإشارة إلى أننا لم نصل بعد إلى النقطة التي يبدو فيها هذا العالم كما لو كان ليس فقط غير مبال، ولكن كما لو كان خبيثًا ووحشيًا، وهي صورة للطبيعة «ذات أنياب ومخالب حمراء» التي برزت خلال القرن التاسع عشر، ومثّلت تحديًا جديًا لاعتقاد مذهب العناية الإلهية في تصميم حميد. وهذا يطرح مجموعة أخرى من القضايا بشأن الإيمان المسيحي كان علينا أن ننتظر عصر داروين لكي تثيرها، لأنه لم يكن ممكنًا طرحها في القرن الثامن عشر.

لا أُفضّل العودة إلى الفكرة التي رفضتها سابقًا، والتي تُقر بأن وجاهة القانون غير الشخصي تدحض بطبعها الفكرة الأرثوذكسية التي تقول بأن الله بمنزلة شخص وفاعل. بيد أن وجهة نظري تُعتبر ضعيفة منطقيًا، وإن كانت تبدو هرمينوطيقيًا معقولة، باعتبار أن غلبة النظام غير الشخصي وغير المستجيب في الكون عُرف بأنه جاء بعد العصر الذي كان فيه الناس يعتقدون في جدوى الكوسموس، وبهذا يمكن أن نتبنى الفكرة القائلة بأننا قد دخلنا عصرًا جديدًا لم يعد فيه الدين القديم على ما كان عليه.

ستعزز هذه القراءة طبيعة المتخيلات الاجتماعية الحديثة التي تمثل المجتمع في بنيته المقولبة المهيمنة لا بوصفها شبكة من العلاقات الشخصية التي تتعلق بالسيادة والولاء، والملكية، وإنما بوصفها نظامًا فئويًا قوامه المساواة، يكون فيه للجميع الحق في النفاذ المباشر للمجتمع بالطريقة نفسها، ويتعيّن على هذا النظام ذاته أن يكون هو أيضًا مفهومًا بموضوعية، فضلًا عن كونه نتاج توحدنا. وعليه فالمجتمع الحديث وحدة من وحدات مماثلة، نتّحد فيها مع الآخرين بوصفنا مواطنين متساوين. وهذا يختلف تمامًا عن نسيج العلاقات الإقطاعية[1]. لقد بدأ الانتقال من هذه إلى تلك يتبلور في القرن الثامن عشر، وإن ببطء (وبصفة استعجاليه في بعض الأحيان) في المتخيَّل الاجتماعي للنخب. إذن، نلاحظ مرة أخرى ليس فقط انسجام الدين الأرثوذكسي مع النظام الملكي، وفق أنصار

(1) انظر الفصل الشهير حول هذا الانتقال في
Alexis de Tocqueville *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier Flammarion, 1981), Volume II, Part 2, chapter 2, pp. 125_127.

النظام الملكي في الترويج له، وإنما أيضًا وعي القوة الصاعدة بالتغيير بما يجعلها تبدو أكثر انسجامًا مع دين النظام غير الشخصي.

مرّة أخرى، لا توجد هنا علاقات تضمين ضيّقة، حتى أن الارتباط الهرمونيطيقي يمكن تعطيله بسهولة عبر الأدوار الأخرى التي يمكن للدين أن يقوم بها، فعلى سبيل المثال، كما في الحالة الأميركية، يمكن أن يُنظر إلى المجتمع الحديث باعتباره يخضع لخطة إلهية، بحيث يحضر الله في مؤسساتنا، التي تتبع أوامره. وبهذا المعنى، أيضًا، نحن موصولون بالله عبر النظام غير الشخصي ومؤسساتنا الاجتماعية، ولكن لا يزال بوسعنا أن نتصوّر إلهًا تربطنا به علاقة بحسب التصورات الأرثوذكسية. ومن المثير للاهتمام، في الحالة الأميركية، أن العديد من الشخصيات الرئيسة للجيل المؤسس تميل إلى الألوهية (واشنطن وجيفرسون)، وشهدت العقود الأولى للجمهورية الجديدة الثانية صحوة كبرى وطّدت العلاقة بين الأرثوذكسية الدينية والحرية الأميركية بشكل كبير.

لا يتعلق الأمر بعلاقة متينة بقدر ما يتعلق بتقارب يمكن أن يُغذي، في حال عدم وجود عوامل أخرى، لدى الناس الشعور بأن القراءة غير الشخصية للمسيحية، أو للألوهية، أو حتى لشيء لا علاقة له بالأرثوذكسية، هي الأقرب لروح العصر، وقد استحضر ديفيد مارتن David Martin هذه العلاقة بشكل آخر في ما لاحظه حول المشهد البريطاني في القرن الثامن عشر «إن رجال الدين المتحررين قاموا بنشر نسخة من إسحاق نيوتن من أجل النهوض بالفصل بين الخلق والخالق على نحو أكثر متانة بما يضمن أن تحكم العقلانية العوالم الطبيعية والاجتماعية على حد سواء»[1].

كلما فكّرنا في النتائج الإيتيقية لهذين النوعين من الاعتقاد، أصبح هذا التقارب أقوى. وتتجلّى الشراكة في قلب المسيحية الأرثوذكسية، في تجسُّد روح الله في المسيح من خلال العلاقة الشخصية التي تربطه بأتباعه، ومن ثم بالآخرين، إلى أن تبلغ في نهاية المطاف البشرية جمعاء من خلال الكنيسة. فالله يقيم علاقة جديدة معنا عن طريق حبِّه لنا، حب لا نقدر عليه إلا بمساعدة بعضنا بعضًا. (يوحنا 15: نحن نحب الله لأنه أحبّنا أولًا). ويمثل الحبّ الإلهي عصب الحياة في هذه العلاقة الجديدة، والتي لا يمكن أن تُفهم البتة كما لو كان مجرد مجموعة من القواعد، وإنما كامتداد لنوع

(1) David Martin, *Christian Language and Its Mutations* (Aldershot: Ashgate, 2002), p. 175.

معين من العلاقة ضمن شبكة لا تنفك تتوسَّع. وعلى هذا النحو فإن الكنيسة شبكة من العلاقات الاجتماعية بامتياز، حتى وإن كان شكلها لا مثيل له، ذلك أن العلاقات لا تحتاج إلى وساطة أيّ من الأشكال التاريخية للارتباط: القرابة، الولاء للقائد، أو ما إلى ذلك. إنها تتجاوز كل هذه الروابط، لا لتتحوَّل إلى مجتمع صارم قوامه التماثل بين أعضائه، مثل المواطنة، وإنما إلى شبكة من العلاقات المختلفة المرتبطة إلى الأبد بالحب الإلهي[1].

لقد فشلت الكنيسة، بطبيعة الحال، فشلًا يبعث على الأسى والذهول في الارتقاء إلى هذا النموذج. ولكن ذلك هو نوع المجتمع الذي تعيَّن عليها أن تكُونه.

على النقيض من ذلك، تتوحَّد المجتمعات الفئوية عبر شرائع، أو بالأحرى قوانين، ولكنها تنسجم مع مصادر الأخلاق المستوحاة من نمط المجتمع الفئوي أو المنبثقة عنه، لأن القانون سيكون مماثلًا لإحدى تلك الشرائع، سواء أكانت أوامرَ أم نواهي، كما نرى في تاريخ الأخلاق الحديثة التي تطوَّرت في أعقاب الفهم الغروتوني Grotian لمعضلة الوضع الإنساني[2]. لقد انقسمت الأخلاقيات الفلسفية السائدة اليوم، إلى تيارين رئيسين: المنفعية، وما-بعد-الكانطية، يعتبران أن الأخلاق هي ما يتعيَّن على الفاعل القيام به وفقًا لمعيار معيّن، ويُعاديان أخلاق الفضيلة أو الخير كتلك التي كان يقول بها أرسطو. أما حسب التصوُّر المسيحي، لا يمكن تفسير أسلوب الحياة الأسمى على ضوء تلك القواعد، وإنما هو متجذر في علاقة معينة بالله.

تتمثَّل جاذبية الحداثة اليوم في مجال أخلاقيات الشريعة، أو القانون، أو ما ينبغي فعله، في تصوُّر للفاعل بوصفه عنصرًا حرًا تمامًا، غير مُقيَّد بأيّ سلطة. وقد ارتبطت هذه الفكرة بأخلاقيات الحرية المُضمَّنة في مقاربة غروتيوس منذ البداية تقريبًا. في حين اعتبر لوك أن القانون مُقيِّد، ولكنه رغم ذلك هو الذي حرَّر العقل. أما بالنسبة إلى المنفعيين، فيقوم

---

(1) انظر

Ivan Illich, *The Corruption of Christianity*, publication of the Canadian Broadcasting Corporation in the series «Ideas», January 2000.

انظر أيضًا

The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich, as told to David Cayley (Toronto: Anansi, 2005). سأعود إلى مسألة «الفساد» هذه في الفصل الأخير.

(2) Jerry Schneewind, *The Invention of Autonomy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

القانون على ما يريده البشر في الواقع، وليس على المتطلبات التي تُفرض من الخارج. وحسب روسو وكانط، طبيعة القانون هي التي تفرض نفسها. وعلى النقيض من ذلك، تُركّز المسيحية الأرثوذكسية على نمط وجودنا السامي (كما هو الشأن بالنسبة لحريتنا، ولكن على أساس تصوُّر مغاير) كما ينشأ في صلب علاقة هي، علاوة على ذلك، غير متساوية، ولكنها تُمكننا من وجودنا ومعرفتنا بذواتنا.

هكذا، أيضًا، يمكن أن يُنظر إلى الحداثة، عصر الحرية، باعتبارها تعبيرًا عن انسجامنا التام مع القانون غير الشخصي، وليس مع الأهداف التي تترتّب على علاقتنا الشخصية. ويمكن لكل هذه الأشكال من النظام غير الشخصي: الطبيعي، والسياسي والأخلاقي، أن تتحالف في مواجهة الأرثوذكسية المسيحية وتَصوُّرها لله بوصفه فاعلًا شخصيًا. وفي الحقيقة، هناك فكرة معيَّنة عن الكرامة الإنسانية، من بين أفكار أخرى، طرحها كانط يبدو أنها لا تتوافق مع الإيمان المسيحي.

تعتقد الأرثوذكسية أن البشر بحاجة للخلاص كحاجة الأطفال للعلاج، ولما كانت الرحمة علاقة شخصية، فإنها تناهض سيادة الشريعة العليا. ومن ثم لا يبدو أن المسيحية تتوافق مع الكرامة الإنسانية.

يُعتبر هذا التستر (في ما أعتقد) أحد مظاهر قوة المسيحية الحديثة. وقد كانت الكرامة، لفترة طويلة اعتبارًا للفعالية المعنية هنا، متماهية مع الذكورة بالدرجة الأولى. رغم أنه من الصعب أن يتوافق دور الذكر الذي يُشرِّع لنفسه قانونه الخاص مع الإيمان المسيحي في مناطق عديدة من العالم المسيحي. وكثيرًا ما اصطبغت المسيحية في العصور الحديثة بنزعة نسوية، ذلك أن النساء أكثر تعبّدًا من الرجال، وأن العديد من أشكال التقوى أكثر جاذبية للنساء (مثل الإخلاص للقلب المقدّس)، وذلك في مقابل المسيحية ما قبل الحديثة، حيث كان للمحارب المسيحي دور بارز (ربما أيضًا أهم من دور، ولكن الأمر لا يتعلق هنا بالأحكام اللاهوتية)، وحيثما كانت الفعالية النسوية محدودة أكثر، كان هذا الدور (الذكوري) أكثر بروزًا، كما في جزء كبير من الإسلام المعاصر، وفي الأوساط المفتونة بالقتال والمولعة بالهيمنة من المجتمع الأميركي التي يُخاطبها الرئيس الأميركي بوش. إن النزعة النسوية التي بدأت تشق طريقها في العالم المسيحي الغربي راهنًا، عندما بدأ العديد من النساء يتطلع إلى ما كان يُنظر إليه على أنه نمط وجود «ذكوري»، إشارة مهمّة

على هذا التوتر العميق بين المعنى الحديث للنظام غير الشخصي والإيمان المسيحي[1].

تسعى كل الأنظمة الطبيعية والاجتماعية والأخلاقية إلى تعزيز هذا الانزلاق نحو النظام غير الشخصي، على أن هذا الانزلاق قد يُفهم أيضًا، من زاوية أخرى، كما لو كان صدى لفهمنا للذواتنا بوصفنا فاعلين عقلانيين متحررين. ففك الارتباط يتلازم دائمًا مع ما أُسميه «الموضعة»[2]. فأن نُموضِع مجالًا مُعطى، يعني أن نحرمه مما له من قوّة معيارية، أو على الأقل أن نُحيِّد ما له من معانٍ في حياتنا. وإذا ما أخذنا مجالًا من مجالات الوجود لا تزال فيه الأشياء هي التي تُحدِّد لنا المعاني وتضع لنا المعايير، واتّخذنا منه موقفًا جديدًا باعتباره محايدًا، من دون معنى ومن دون قوة معيارية، كان معنى ذلك أننا نُشيِّئه.

وعلى هذا النحو تُعتبر مَيكنة صورة العالم العلمية في القرن السابع عشر نوعًا من الموضعة. فقد كان يُنظر، قبل ذلك، إلى النظام الكوني باعتباره تجسيدًا للأفكار. وهنا نجد أنفسنا أمام غائية مزدوجة، من جهة تعتبر الأشياء التي تحيط بنا نسخًا للأفكار أو المثل. وهذا ما انبنت عليه نظرية «المتطابقات» في عصر النهضة، كتطابق صورة الملك بين رعيته، على سبيل المثال، مع صورة الأسد بين الحيوانات، والنسر بين الطيور، والدولفين بين الحيتان، وهكذا دواليك. وكل منهم يُجسِّد الفكرة أو المثال في مجاله الخاص.

ومن جهة ثانية، فإن النظام ذاته يكون كذلك لأنه يكشف عن كمالات معيَّنة، وحسب الصيغة الأفلاطونية، كل شيء ينتظم حسب مثال الخير بالذات. كما يفترض أن يكون تجليًّا للعقل أيضًا. والمثال الأفلاطوني حقيقة تتجلّى ذاتيًا. إن الأشياء إنما تكون على نحو ما هي عليه حتى تتطابق مع نموذج عقلاني يتجلّى ذاتيًا حيث ينقلب الواحد إلى كثرة، فلا يبقى ركنًا شاغرًا من الأركان الممكنة («مبدأ الامتلاء» حسب لوفجوي Lovejoy)، وما إلى ذلك. ويحدِّد هذا النظام التميّز على عدة مستويات: أولًا، يُظهر مثال كل شيء خير ذلك الشيء (بما في ذلك البشر، بطبيعة الحال). وثانيًا، يُظهر الكوسموس برمته

(1) إن التوتر الذي أتحدّث عنه هنا بين أنظمة غير شخصية والإيمان بإله شخصي هو جزء من تبرير الفكرة القائلة بأن الإيمان المسيحي يتوافق أكثر مع العصور الوسطى. غير أن هذا ليس سوى وهم فظيع. ولم يكن مصدر التوتر هذا موجودًا. ولكن نظرًا لأهمية مرجعية المحارب المسيحي التي يجب أن تكون واضحة، كانت هناك توترات أخرى. إن المعرفة الأكثر سطحية لتاريخ العصور الوسطى، والصراعات الكبرى بين البابوات والملوك تُبطل هذه الفكرة.

(2) انظر كتابي

Sources of the Self (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), pp. 159-164.

تراتبًا للموجودات، من الأسفل إلى الأعلى، وبالتالي يُحدِّد لكل شيء مرتبته. وثالثًا، يُظهر الكل خيره الخاص: الامتلاء والعقل، أو خيرية الخالق (حسب النسخة المسيحية).

إن تصوُّر النظام على هذا النحو، يجعل منه نظامًا «ذا معنى»، نظام ينطوي على «لغوس أنطولوجي». نظام يُحدِّد الغايات النموذجية للموجودات. وكبشر يتعيّن علينا التطابق مع مثالنا، ويجب أن يكون ذلك جزءًا من الكل الذي يشمل من بين أشياء أخرى كينونتنا «العاقلة»، أي القدرة على تمثل النظام الذي يتجلّى ذاتيًا. لا أحد بمستطاعه أن يتمثل هذا النظام إذا كان غير مبال به أو لا يعترف بقوته المعيارية. ألا إن اللامبالاة علامة دالة على عدم الفهم، والخطأ، ولأجل ذلك أُدين الأبيقوريون وغيرهم من الذريين بشدة من قبل تيار ما قبل الحداثة.

أدى الانتقال للمَيْكَنة إلى تحييد هذا المجال بأكمله. فلم يعد يضع لنا المعايير أو يُحدِّد المعاني الجوهرية للحياة. وبطبيعة الحال، مثّلت النتائج الأخلاقية جزءًا من قصة مَيْكَنة صورة العالم. وقد قامت ثورة الاسميين ضد الواقعية الأرسطية، التي تزعّمها مفكرون كبار مثل ويليام أوكام، على فكرة مفادها أن الأخلاق المؤسسة على التوجيه المفترض للطبيعة وضعت حدودًا لسيادة الله. لعبت التطورات التي شهدها هذا الخط الفكري الذي انتهجه أوكام، دورًا مهمًا في الثورة العلمية[1]. وأُسمِّي عملية الانتقال هذه بـ«الموضعة». ولكن أريد أيضًا أن أتحدث عنها بوصفها «فك ارتباط»، لأنها تفترض تراجعًا بمعنى ما. وقد أشرت أعلاه، بأنه لا يمكن ألا يُفهم الواقع، في إطار اللغوس الأنطولوجي، من دون تمثّل معناه أو قوته المعيارية، إذ يقتضي الفهم الصحيح للأشياء تمثُّل معانيها. في حين أن الموضعة تُحيِّد هذه المعاني أو ترمي بها عرض الحائط فقد فقدت أهميتها الحيوية في عملية تقصي الأشياء. إننا ننسحب في عملية التقصي هذه خارج فضاء معاني الأشياء، بوصفنا فاعلين، إذا جاز التعبير. وهذا التراجع هو ما أتحدَّث عنه بوصفه «فك ارتباط».

تفترض مَيْكَنة صورة العالم تراجعًا من هذا القبيل. بيد أن ديكارت يأخذنا في تَشيُّئه أبعد من ذلك بكثير عندما يدعونا إلى القطع تمامًا مع المعاني المتأصلة في وجودنا كفاعلين متجسدين حيث يعتقد الشخص العادي، بلا تفكير، أن اللون في الثوب، أو أن الحلاوة في

(1) انظر
Francis Oakley, «Christian Theology and the Newtonian Science», *Church History* 30 (1961), pp. 433_457.

الحلوى، وأنه يستطيع أن يُحدِّد موضع الألم في الضرس، أو الوخز في القدم. إلا أن ذلك لا يخلو من غموض وتداخل. إن العقل هو الموضع الأنطولوجي الحقيقي لهذه التجارب كافة، على الرغم من أنها ناشئة عن خصائص الشيء أو العضو المعنيين. والفهم الصحيح لما يحدث عندما نعيش مثل هذه التجارب هو ذاك الذي يصدر عن وجهة نظر شخص ثالث حيث نلاحظ حضور العلاقات السببية.

لا تفترض الموضعة الديكارتية تراجعًا فقط عن مجال المعاني الكوسمولوجية، بل وأيضًا عن الجسد. وأكثر من ذلك، عندما نتَّخذ موقفًا صارمًا لصالح تحاور داخلي وتحمُّل المسؤولية الشخصية لبناء جملة من المعارف الذاتية، فإن ديكارت يدعونا إلى القطع مع التقاليد والسلطة الاجتماعية ومع مجال التجربة المشتركة. وليس لنا أن نثق في ما تلقيناه من حقائق، وإنما علينا أن نبنيها بأنفسنا وفق عملية تفكير قوامها أفكار واضحة ومتميزة.

لقد شق هذا النموذج الفذ لفك الارتباط طريقه في التقليد الحديث بثبات، وصمدَ أمام محاولات الطعن فيه بحكم ما تميَّز به من متانة هائلة. ويعود ذلك في جزء منه إلى الدور الحاسم للعلم الطبيعي بوصفه نموذج المعرفة المتحررة الأكثر جاذبية وإثارة للإعجاب في الحضارة الحديثة. كما يعود في جزء منه أيضًا، كما سبق وأكدت على ذلك، إلى التناسب الوثيق بين فك الارتباط والأنا العازلة، وإلى الإحساس بالحرية المقترن به، والتحكّم، والمناعة، وبالتالي الكرامة. وإزاء ما حظي به موقف فك الارتباط من مكانة مرموقة بفضل نجاحات العلم الطبيعي، وما اقترن بذلك من إحساس بالتفوُّق الأخلاقي، كان من السهل علينا أن نستنتج (أحيانًا كثيرة على نحو ضمني وشبه واعٍ) أنه الموقف المناسب لجميع أنماط التقصي هذا (على ما أظن)، توسع غير شرعي لإحدى الاتجاهات القوية في ثقافتنا منذ القرن السابع عشر حتى الزمن الحاضر، ولا تزال المعركة مستمرة في حقل الإنسانيات والعلوم الإنسانية. ويجب ألا نتوقف أبدًا عند بيان أن المناهج «البعيدة عن التجربة» التي تُحاكي مناهج العلوم الطبيعية قد تُشوّه أو تفقد موضوعها إذا ما طُبقت على موضوعات علم النفس والسياسة واللغة والتأويل التاريخي، وما إلى ذلك.

وبداهة، ليس ثمة ما يُفيد في الحياة اليومية أن فك الارتباط ليس الطريق الخاطئ تمامًا لتطوير فهمنا للأشياء. إذا أردنا أن نفهم ما يريد أن يقول لنا شخص ما أثناء تبادل الحديث معه، أو أن نفهم ما يُحفِّز شخص ما أو مجموعة ما، وطريقة تمثُّل البعض للعالم، وأيّ

الأمور أشد أهمية بالنسبة إليهم، فستكون استراتيجية فك الارتباط عندئذ عديمة الجدوى. علينا أن نكون منفتحين على الشخص أو الحدث وأن نسمح لاستجاباتنا للمعنى أن تغمرنا، بمعنى أن نسمح لمشاعرنا بصفة عامة أن تغمرنا من حيث هي ترجمة لتلك الاستجابات. بيد أن مشاعرنا قد تتحوَّل، شأنها في ذلك شأن فهمنا للمعاني الإنسانية، إلى عوائق في تلك الحالات، وعندئذ نفشل في فهم بماذا يختلف الآخرون عنَّا. ولكن كما بيَّن غادامير Gadamer بشكل مستفيض، لا يمكن لنا تجاوز هذا الصعوبة عبر القطع مع مجال المعاني الإنسانية تمامًا، وعبر بذل الجهد في التعرُّف على الأشياء بواسطة لغة «العلوم الاجتماعية» الباهتة والمحايدة. لأن ذلك سيصدّ الباب، في نهاية المطاف، أمام تصوُّر جديد. وهكذا إذا أردنا أن نفهم الآخرين، وأن نتبين لماذا فشلوا في الاندماج في مجال معانينا المتعارف عليه، يتعيّن علينا فتحه وتعديله[1].

ولكن من الواضح في الحالات العادية أن نموذج فك الارتباط بما له من حظوة يمكن أن يطغى بسهولة على هذه التجربة اليومية. فالواقع يتطلب، إذا جاز التعبير، التطابق مع ما يستطيع هذا الموقف أن يعرف عنه. إننا إزاء قوة قبلية تدفع للتجانس (ربما يذكرنا هذا بكانط)، لها آثارها الضارة. أقول «ضارة»، لأننا نقرّ بضرورة تكيُّف المنهج والموقف مع طبيعة الواقع المعني، بينما في هذه الحالة، وإن عن غير قصد، يظهر الواقع قبلًا على حاجز المنهج، وما لا يتطابق معه فمآله متاهة اللاواقع المبهمة.

قد تكون هذه الحركة الضارة اقترنت بالتأثير الناجم عن توسُّع رقعة موقف فك الارتباط. وفي حين مثلت طبيعة الواقع الذي تدرسه العلوم الطبيعية، الدافع الحقيقي الذي يقف وراء التراجع عن المعاني الكوسمولوجية، فإن هذا التوسُّع حدث عندما بدأت الحظوة التي تمتَّع بها هذا الموقف، تفرض علينا ما يتعيّن علينا أن نعتبره واقعًا. ولنا أن نلاحظ أيضًا أن أولئك الذين يمارسون هذه «العلوم» التي ابتَنَتْ على ضوء هذا التوسُّع، يعتبرون أنها تستجيب لاعتبارات إبستيمولوجية بشكل كامل، بينما في الواقع (إذا لم أُجانب الصواب) يكمن جزء كبير من الدوافع في ما صاحب الموقف في حد ذاته من حظوة وإعجاب، مع إحساس بالحرية والنفوذ والتحكّم والمناعة والكرامة، لا يُقهر. وبعبارة أخرى، يتعلق الأمر

(1) انظر مناقشتي في

«Understanding the Other: A Gadamerian View on Conceptual Schemes», in Jeff Malpas et al., eds., *Gadamer's Century: Essays in Honour of Hans-Georg Gadamer* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002), pp. 279–297.

هنا باعتبارات أخلاقية (تلك التي لها علاقة بغايات الوجود، أو بكل ما يمثل شكلًا ساميًا من أشكال الوجود). وقد حُجب هذا البُعد من خلال وعي أيديولوجي مُعيَّن.

بالعودة إلى موضوعنا الأساس، علينا أن نستحضر جيبون وبراعة أسلوبه الوديع الذي سيُوسم لاحقًا بـ«البرود». وهكذا فكّ الارتباط بحكمة، ليسمح فقط للمعاني ذات العلاقة ببنية السرد لأن تظهر في سخرية حصيفة ووديعة. ويأتي افتتان المتبنين لهذا الموقف ببراعة هذا الأسلوب في جزء منه، على ما يبدو (إن كان هذا الأسلوب يستهوي الجميع على هذا النحو) من تميّزه الفائق عن «التعصب» الفاضح الذي طبع أسلوب العديد من الأشخاص، فهل لنا ألا نُعجب بهذا؟ وهل لنا ألا نشعر بأن هذا الموقف متفوِّق إبستيمولوجيًا؟

لا محالة، ثمّة توتر كبير بين موقف فك الارتباط الشامل هذا وبين المسيحية الأرثوذكسية وتأكيدها على فكرة الله كفعالية شخصية في علاقته بنا. وقد ترتّب عن هذه الفكرة اعتبار فهمنا للأشياء الناشئ عن انخراطنا في علاقة مع الله وشراكتنا معه ومع آخرين اجتباهم إليه، مختلف عن فهمنا لما هو خارج تلك العلاقة ومتفوّق عليه. وإذا استطاع تأثير العلم المتحرّر أن يبلغ مداه أقصى ما يمكن، فلأنه يُهدِّد هذه السمة الحاسمة التي تُميِّز فهم الإيمان.

يتضح من خلال فكّ الارتباط الشامل، أن هذه المسألة بيّنة بما فيه الكفاية. إن مجموع الأفعال التي يُفترض أنها أفعال الله مشكوك فيها إن لم تكن باطلة. وفي هذا الإطار، تُعتبر مسألة المعجزات أهم المسائل إثارة للجدل، وما كان لهيوم أن يناقشها إلا من موقف فكّ الارتباط. ويتعلق السؤال بمعرفة أيّ الفرضيات أكثر عرضة للسؤال، أتكون تلك المتعلقة بالاستثناء الذي طال بعض قوانين الطبيعة أو تلك المتعلقة بعدم الثقة التامة في سلسلة تحوُّل بعض الكائنات البشرية، نتيجة الخلط والسذاجة أو الاحتيال التقي؟ وإذا نظرنا إلى قصة الإنسان من زاوية فك الارتباط فالسؤال يتضمن جوابه في ذاته.

للنظر في المسألة ذاتها من زاوية أخرى من خلال معجزات الشفاء في قصص الإنجيل. وللنظر إليها من خلال زاوية نظر القديس فرانسوا دو سال. فمن وجهة النظر هذه، تبدو فكرة علاقة أوثق مع الله يمكن أن تحوِّلنا، أكثر صدقية ولا يمكن إنكارها، وعلى هذا النحو يمكن أن نقول إنها تحوِّلنا روحيًا. لا شك في ذلك، ولكن هل ثمة حدود تفصل بوضوح في هذا الميدان بين «الروحي» أو «السيكولوجي»، من جهة، و«الجسدي» من جهة أخرى؟ يعترف أطباء غير مؤمنين تمامًا بأن إرادة قوية للحياة أو إحساس داخلي

بالطمأنينة يمكن أن يؤثرا على مسار المرض إما بالشفاء أو بالنكوص. أين يمكن رسم الخط هنا على وجه الدقّة؟

إنما نريد أن نتبيَّن هنا أنه إذا كانت حجة هيوم تبدو مؤكدة ولا تقبل الدحض ضمن السياق الذي تتنزل فيه، فإن أركانها سرعان ما تهتز ضمن وجهة نظر المقابلة. إذ ليس بديهيًا تمامًا أن نحدد ما يكون «القانون الطبيعي» من جهة، وما يكون خرقه من جهة أخرى. وبطبيعة الحال، يتعلق الأمر أيضًا بمعرفة موقعنا من سلسلة التحوُّل، وإلى أي حد يمكن أن نحكم بأن الروابط الخاصة في تلك السلسلة جديرة بالثقة. وما أن نتخلى عن موقف فك الارتباط حتى تتوقف كل مقومات حجَّة هيوم عن لعب الدور الثابت والمُقنِع نفسه الذي أوكل إليها.

اقترن في تلك الحقبة بموقف فكّ الارتباط عامل آخر على غاية من الأهمية لم يعر له كل من هيوم وجيبون أي اهتمام. ولا يتعلق هذا العامل بالقديس فرانسوا دو سال، بقدر ما يتعلق بتصورهما لـ«الخرافة» بصفة عامة. وبعبارة أخرى، فإن تبريرهما للاعتقاد في تدخل الله لا يختلف في شيء عن المعتقدات الشعبية في العلاجات الإعجازية وقصص أخرى عن تدخل الله أو القديسين كما يتناقلها السذج. حتى لو تعامينا عن مظاهر التديُّن الشعبي التي لا تنفصل عن تصورهم للتفوُّق الذهني/ الإنساني، المشوب بالخوف، فإن هذه القصص والأساطير غير مُقنعة البتة. وإن حالهم سيكون أفضل لو أنهم استطاعوا أن يتّقوا الإله الشخصي كما يتّقون هذا الصنف أو ذاك من أوهامهم السلبية، «الخرافة» و«التعصب» و«الحماسة»، وأن يُصنفوا تمثلات القديس فرانسوا ضمن تلك الأوهام أو أن يتجاهلوا تمامًا.

ساعدت ظروف أوروبا آنذاك على سيطرة الخرافة على الدين الشعبي، وذلك بإقرار رجال الكنيسة أنفسهم، كما شهدت تلك الفترة ملاحقة الكنائس في كثير من الأحيان للهراطقة وغير المؤمنين واضطهادهم، ولم يكن هذا التشابه صعبًا لا سيما عندما يكون المرء غير معني بالتقوى الشخصية (قياسًا لما كان عليه في شبابه حيث كان معنيًا بذلك- أليست تلك حال جيبون؟).

لقد قلت أعلاه، أن الانزلاق الحديث نحو الألوهية ولاحقًا إلى الإلحاد، أدمج قدرًا كبيرًا من الحزمة الأصلية من التغييرات التي أحدثها آباء الكنيسة في الفلسفة التي توارثوها.

وأدمجت الألوهية الحديثة التغيُّرات الخمسة الأولى من قائمتي: الجسم والتاريخ ومنزلة الأفراد والعرضي والعواطف، باعتبارها أبعادًا جوهرية في تصوُّرنا للحياة البشرية، ولكنها استبعدتها تمامًا من علاقتنا مع الله. والحال أنه لا يمكن أن نفصل بين هذين المستويين بإحكام. لذلك يسعى موقف فكّ الارتباط إلى أن ينتزعنا من هذه المعضلات عندما يُبيِّن لنا ما هو الأسمى في حياتنا. وهكذا، تبيَّن أن الأخلاق، وأن القانون هو الذي يربطنا إذا غسق الإله. وعادة ما يجري اعتبار ذلك من تجليات العقل بعد تقصي الحقيقة أو من خلال بنية العقل نفسه. وكلما كان فكّ الارتباط جوهريًا بالنسبة للعقل، انحسر دور الجسد. ومن ثم نجد أنفسنا ندور في فلك موقفين ممكنين، إما أن علينا أن نأخذ بعين الاعتبار إحساسنا الفطري و«ردود أفعالنا الغريزية» في تحديد كل ما هو حق، وأن ننفي رغباتنا وعواطفنا، وقد عرف هذا الموقف صياغتها النموذجية في فلسفة كانط، وإما أن نتصدَّى للادعاءات المفرطة للعقل، ونؤسس الأخلاق على العواطف، كما ذهب إلى ذلك هيوم. ولكن لهذا السبب فقط تم تقويض هالة التعالي التي تُحيط عادة بهذه الأحاسيس، وتفسيرها على نحو طبيعي محض. فالإحساس الفطري لم يعد واسطة بيننا وبين ما نعتقد أنه محاط بهالة من التعالي، وذلك إما لأننا نعترف بشيء من هذا القبيل، وأننا نقدر أن العقل سبيلنا الوحيد في ذلك، وإما لأننا ننزع إلى رفض هذا النوع من التعالي تمامًا وإخضاعه للتفسير الطبيعي.

تلك هي الخطوة التي أُسميها «اجتثاث»، وسأعود إلى مناقشتها في الجزء الأخير. وطبعًا، تمَّت مكافحة هذه الخطوة بشكل صارم في الثقافة الحديثة. وتُعد التجربة الجمالية من بين أهم جبهات مقاومتها، حيث ما زال بإمكان الإحساس الفطري أن يُوفِّر لنا فرصًا للانفتاح على بعض الأشياء السامية.

لذلك، لنا أن نتبيَّن، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مجمل هذه العناصر مجتمعة، أي إطار فهم يمكن أن تكونه: يعززه حضور قوي للأنظمة غير الشخصية، الكونية والاجتماعية والأخلاقية، وتدعمه قوة موقف فض الاشتباك، وحظوته الأخلاقية، وتؤيده فكرة أيِّ بديل يمكن أن نأخذ به، اعتبارًا للصورة المهينة والمخيفة إلى حد ما للدين الشعبي في أذهان النخب، ولإحساس لا يتزعزع يمكن أن ينشأ عن نظام معيشنا المحايث وغير الشخصي الذي يقوم كشاشة بالنسبة لأولئك الذين يتَّبعونه، ولكل الظواهر التي تفشل في التطابق مع الإطار.

لم يبق أمامنا إلا عنصر واحد فقط حتى نُغلق الباب في هذه القضية، إن جاز التعبير. وما أن يتبنّى المرء هذا الموقف، حتى يترسَّخ في ذهنه، من خلال الوعي التاريخي المقولب الذي يتطوَّر في المجتمع المهذب والتجاري. أما من الناحية النظرية، فإنه يظهر في التفسيرات «التي تقول بتعاقب المراحل» «Stadials» التي نجدها في التنوير الأسكتلندي مع سميث وفيرغسون[1] على سبيل المثال، وكنت قد أشرت إلى ذلك في مقطع سابق. فبحسب هذه التفسيرات، مر المجتمع الإنساني بمراحل متعددة كمرحلة الصيد والجني ومرحلة الزراعة ثم التجارة. وعادة ما اعتُبر النظام الاقتصادي، لاحقًا، العامل الأساسي لتطوُّر تلك المراحل وتقدّمها، فالتقدُّم هو الغاية الأساسية من التطوُّر الإنساني بحيث يصبح من غير المعقول على المجتمع الإنساني، إذا بلغ مرحلة متقدمة، أن يرتدّ إلى مرحلة أدنى منها (على الرغم من أن هناك مجالًا لبعض التناقض، والندم على ما ضاع، وهذا، كما سنرى، متجذِّر بعمق في الثقافة الحديثة). وينطبق هذا بوضوح على المرحلة الحالية التي صرنا إليها مؤخرًا: المجتمع التجاري.

لقد وصفتُ تلك الحالة من خلال بعض النظريات المهمَّة، بيد أنه ثمة مقاربة أو اتجاه ذاع صيته، فَهِمَ التاريخ كنمو وتقدُّم انطلاقًا من بعض التغييرات البنيوية الكبرى: من ذلك مثلًا، استبدال الأرستقراطية الإقطاعية والمحاربة بنخبة تجارية كرَّست مجهوداتها في سبيل الإنتاج، وهو ما ترتَّب عنه استتباب الأمن والرخاء الاقتصادي، و«تهذيب» الأخلاق والقطع مع الفضاضة والغلظة، وما إلى ذلك. لقد كان من السهل أن نتبنَّى هذه الفكرة التي تقول بأنه إلى جانب المميزات الثقافية والممارسات المختلفة عبر العصور ـ جماعات الأقنان في النظام الإقطاعي، مقابل الشركات المساهمة والتدريب على فنون القتال مقابل التدريب على فنون الإدارة أو التجارة، والإصرار المُبالغ فيه على الشرف، مقابل الإحساس المتزايد بالمساواة والكرامة ـ ثمة أيضًا أنماط دين يجب تغييرها. ومن هنا يُصبح من السهل أن نستنتج أن الأرثوذكسية المسيحية التي تتحدَّد عبر الشراكة تنتمي إلى عصور قديمة وأن استمرارها على ذلك النحو لا معنى له اليوم.

لا يمكن الانتهاء إلى هذا الاستنتاج حول الوعي «بتعاقب المراحل» مباشرة، ولكن من الواضح أن ذلك صار ممكنًا، بل وأصبح عاملًا أساسيًا ظلت أهميته تتزايد أكثر وأكثر منذ

(1) Adam Smith, *The Wealth of Nations* (Oxford: Clarendon Press, 1976); Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1980), Parts V and VI.

القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا. وإذا كانت النزعة الأنثروبومركزية تنطوي، في تقديري، على موقف يتجاهل عدد كبير من الظواهر الدينية والإمكانيات، فإن التصوُّر الذي يدعونا إلى ضرورة تجاهلها لأنه ليس ثمة ما يبرر أن نأخذها بعين الاعتبار لأنها ظواهر «عفا عليها الزمن»، ولم يعد لها أي دور حاسم اليوم في تحقيق تعزيز هذا الموقف ضد كل تثوير خارجي مُحتمل. يندرج الانطباع العام السائد اليوم بتفوُّق تصوراتنا على معظم أنماط الفهم السابقة ضمن اعتبار حقبتنا أكثر تقدمًا من سابقاتها. وهذا واقع لا محالة بالنسبة إلينا لا باعتباره فقط حقيقة تخصّنا، ولكن بوصفه يعكس التقدّم الذي أحرزناه. إذ لا يمكن تصوُّر النكوص الذهني أو الادعاء بإمكانية الارتداد إلى الوراء.

هذا الوعي «بتعاقب المراحل»، إذا جاز التعبير، هو ما يمكن بلوغه في نهاية التحوُّل الأنثروبومركزي المطّرد الذي لا رجعة فيه.

لا مفرَّ من هذا الفهم الصارم للنظام غير الشخصي، الذي يُوحِّد المتخيَّل الاجتماعي والإبستيمية الإيتيقية، والوعي التاريخي، فقد أصبح (بمعنى ما) من أهم الأفكار الرئيسة في العصر الحديث وحتى عصرنا الحالي.

وهكذا يمكننا أن نتبيَّن عبر مختلف الطوائف، ولكن خاصة (على الأقل تلك التي تُنتقد على أنها أقل تشددًا) بين طوائف البروتستانت الناطقة بالإنكليزية، وأقل من ذلك في المجتمعات الناطقة بالألمانية أكثر من أي مكان آخر، تنامي اتجاه معيَّن بين النخب من دون أن يرقى إلى مستوى وجهة نظر تحفل بالإجماع، حتى بين النخب ذاتها، وقد كان هذا الاتجاه في كل المجتمعات التي عرفته، أبعد ما يكون عمَّا يُمثّل مركز ثقل دياناتها حتى أنه طالما أخفى وجوهها الأكثر راديكالية، ورغم ذلك فقد كان له دور مهم نظرًا لتجذره في أوساط النخب.

لقد بدأتُ بوصف الوجه الأول لهذا الاتجاه والمتمثل في «التحوُّل الأنثروبومركزي». ويتعلق الأمر قبل كل شيء بإعادة النظر في انحسار ما ارتآه لنا الله من المقاصد حيث أُدرجت ضمن نظام محايث يسمح بقدر معين من الازدهار الإنساني ويتّفق مع نظام الفائدة المتبادلة. وتحدثتُ إلى جانب ذلك عن تراجع أهمية النعمة في هذا المخطط، وانتفاء السر، وتراجع وجهات النظر القديمة التي تقول بأن تحوُّل بشري سيكون في نهاية المطاف على يدي الله، التي أحيتها فكرة آباء الكنيسة حول «التأليه». ومن ناحية

أخرى، يمكننا وصف هذا الاتجاه الجديد وفقًا لما جاء في الفقرات السابقة، وقد أصبح يُنظر لعلاقة الله بنا كعلاقة يتوسطها نظام غير شخصي ومحايث. وبوصفه نظامًا محايثًا، فإنه قائم ومستقل بذاته، وبصرف النظر عن مسألة نشأته يمكن فهم آلية اشتغاله انطلاقًا من مقوماته الذاتية، ففي مستوى أول يتعلق الأمر بنظام طبيعي وكون تطهَّرا من السحر، وتحرَّرا من التدخلات الإعجازية والعنايات الربانية الخاصة، ويعملان بموجب قوانين سببية كونية وغير مستجيبة. وعلى مستوى آخر، يتعلق الأمر بنظام اجتماعي صُمِّم لأجلنا يتعيّن علينا تمييزه عن طريق العقل وإقامته بواسطة الفعالية البناءة والانضباط. وأخيرًا، إن القانون الذي يُحدِّد هذا النظام، سواء تعلق بالقانون السياسي/ الدستوري، أو بالمعايير الأخلاقية، يمكن أن يُعلن عنه في قوانين عقلانية، ويمكن أن يُدرك في استقلال تام عن أيّ علاقة خصوصية بيننا وبين الله، ومن ثم في ما بيننا. وحدها العلاقات الإنسانية المنصوص عليها في القوانين هي التي تحظى بأهمية (مثل القانون الطبيعي، ومبدأ المنفعية، والأمر القطعي).

تتمحور هذه القوانين، بطبيعة الحال، حول الازدهار الإنساني المحض الذي أشرت إليه سابقًا بمناسبة الحديث عن التحوُّل الأنثروبومركزي. وذلك غير بعيد أيضًا عن الانتقال التدريجي إلى النظام غير الشخصي والمحايث، فالأمر يتعلق بوجوه مختلفة للحركة ذاتها. وقد نتج هذا التحوُّل أو الانتقال التدريجي عن التطوُّر الكبير الذي عرفته الحداثة في بداياتها، وعن تنامي أنماط جديدة من التنظيم الاجتماعي والانضباط ذات إنتاجية ونجاعة أداتية ساعدت في تعزيز السلام والتنمية الاقتصادية، وهي أنماط تخضع لمدوّنات سلوك ومعايير سياسية وأخلاقية غايتها الفائدة المتبادلة. ويضم هذا جزءًا كبيرًا مما نسميه عادة «الحداثة». والأطروحة التي أدافع عنها هنا هي: رغم أن المسيحية المُصلَّحة (وليس فقط الصيغ البروتستانتية) هي التي ساهمت بشكل كبير في هذا التطور، فإن تقدمها الباهر خلق مأزقًا -حيث يتعيّن علينا أن نعيش فعلًا في نظام محايث من القانون والأخلاق وفي كون يحكمه قانون الطبيعة - يمكن قراءته انطلاقًا من التحوُّل الأنثروبومركزي. وفي الحقيقة. وفي الواقع، في ظل غياب تمثُّل جيِّد لما يجري استبعاده، يمكن القول إن ذلك، يستدعي مثل هذه القراءة.

قد يُنظر إلى هذا التحوُّل (أو الانزياح) كقراءة وفهم للحداثة، إلا أن تلك القراءة ليست الوحيدة الممكنة كما تزعم بعض سرديات العلمنة وقصص الطرح، لأنها لا تخلو

من تعطيل لكل أبعاد الحياة والتجربة الدينية الممكنة أو استخفاف بها، ولكنها قد تكون قراءة معقولة متى كان هذا التعطيل مُبرَّرًا. وقد يكون هذا التعطيل طبيعيًا كما قد يكون قسريًا بحسب ما تُمليه الظروف (كأن يشهد أحدهم إعدام كالاس، على سبيل المثال، أو استخلاص العبرة من إلغاء مرسوم نانت، أو المشاركة في النضال ضد الرجعية الدينية، وما إلى ذلك). لا يمكن أن نُفسِّر الطريقة التي يلجأ إليها الناس بشكل تام أبدًا، ولكن يمكن فهمها فقط على نحو جزئي ضمن ظروف معيَّنة.

وقد شهد القرن الثامن عشر تطورًا آخر لهذا الانزلاق نحو النظام غير الشخصي وتواصل حتى القرن التاسع عشر حيث عرفت تلك الحقبة انزياحًا نحو عقيدة التوحيد بالتوازي والتقاطع مع الألوهية. وقد انتشر هذا الاتجاه الذي أتحدث عنه، شأنه في ذلك شأن الكثير من المعتقدات اللاهوتية، داخل الكنائس الأخرى أيضًا، إلا أن تلك المعتقدات التي تُحدِّد مذهب التوحيد هي التي تعكس هذا التحوُّل بشكل واضح.

وفي ضوء ذلك، يمكن أن يُنظر إلى عقيدة التوحيد، مثل الأريانية التي ألهمتها، على أنها محاولة للمحافظة على الصورة المركزية للمسيح، في الوقت الذي انهارت فيه العقائد الرئيسة المرتبطة بثيولوجيا الخلاص خلال تاريخ المسيحية. ولا تكمن أهمية المسيح في تدشينه لعلاقة جديدة معنا وفي ما بيننا بقدر ما تكمن في أنه استعاد أو حوَّل علاقتنا مع الله، فلا يكمن الخلاص في ذلك. وهذا يتوافق في الحقيقة مع ارتقائنا إلى مستوى المبادئ العقلانية للسلوك في القانون والأخلاق، ومع قدرتنا على الفعل في تطابق مع تلك المبادئ. فقد كان المسيح معلمًا ناصحًا وأسوة، وتكمن أهميته في أنه كان رائدًا مُلهمًا لما سيُسمى لاحقًا بعصر التنوير. ولأجل ذلك فهو لا يحتاج إلى أن يكون إلهيًا، وفي الواقع، من الأفضل ألا يكون كذلك، إذا كنا نريد الحفاظ على مفهوم النظام غير الشخصي القائم والمستقل بذاته الذي أنشأه الله بحكمته، سواء في الطبيعة أوفي المجتمع الإنساني. إن التجسد يطمس تخوم هذه الصورة.

بهذا المعنى، لم تكن عقيدة التوحيد مقتصرة على الموحّدين، وعليه ليس غريبًا أن يكون أعضاء هذه الطائفة من بين النخب الاجتماعية المنشقة، في كل من إنكلترا وأميركا، وأن تتضمَّن عددًا من المفكرين النخبويين غير المتجانسين ممن شاركوا في الإصلاح في صنوفه المتنوعة خلال القرن التاسع عشر في بريطانيا (أعقبها مباشرة الكوايكرز Quakers). وقد أورد مارتن Martin زعمًا مفاده أنه «رغم أن حجمهم لم يكن مهمًا البتة، إلا أن حضور

الموحدين في قاموس البيوغرافيا الوطنية *Dictionary of National Biography* كان أكثر من بقية الهيئات الأخرى»[1].

قد يكون جديرًا بالاهتمام في الأطروحة التي أُدافع عنها، التأكيد على أن عقيدة التوحيد تبنّاها بعض المشيخيين أو كالفينيون آخرون ممن كانت عقائدهم الرسمية التي ركزت على الكفارة تقع على طرفي نقيض مع وجهة النظر الجديدة هذه[2]. يبدو أن هذا التحوُّل القطبي قد حدث أساسًا في أوساط النخب التي تبنّت واستبطنت، بأكبر قدر من النجاح، الأيتوس الجديد المنضبط والعقلاني والمحدد بقانون.

لقد أدى إعطاء الأولوية للنظام غير الشخصي في القرن التاسع عشر، سواء عن طريق عقيدة التوحيد أو بعض الطرق الأخرى، إلى نسخة داجنة من المسيحية على المقاس حتى تتوافق مع متطلباتها. وقد وصف جورج تيريل George Tyrrell وهو قس وعالم كاثوليكي هذا المآل ببراعة، ومن المفارقات، أنه تمَّ إسكاته بدعوى «أنه حداثي» زمن البابوية المنغلقة على نفسها بإحكام، في عهد البابا بيوس العاشر Pius X، وقد اصطنع هذا الرأي من أجل العثور على:

> مُفكِّر أخلاقي في مُفكِّر ذي بصيرة ومُعلِّم في رسول؛ القرن التاسع عشر في القرن الأول، والطبيعي في الفائق للطبيعي. كان المسيح المثل الأعلى للرجل، وكان ملكوت السماوات المثل الأعلى للإنسانية، وكما طهَّر الافتراض العقلاني الإنجيل من العناصر الإعجازية الزائفة، طهَّر الافتراض الأخلاقي كل شيء ما عدا الأخلاق الحديثة. ذلك هو وحده جوهر المسيحية وماهيتها[3].

(1) Martin, *Christian Language and Its Mutations*, p. 173.

(2) انظر J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, on the slide out of orthodoxy among refugee Huguenots in Holland, e. g. Jean Leclerc and Jacques Bernard.

(3) George Tyrrell, *Christianity at the Cross-Roads* (1909), ورد في Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (New York and London: Doubleday, 2004), p. 140.

[2]

لنا أن نتبيَّن كيف أدَّى التحوُّل الأنثروبومركزي، وكذلك الانزلاق إلى النظام غير الشخصي كوجهين لهذه الحركة إلى وجه ثالث، مثل الدين المطهَّر، حيث يتجلَّى الله من خلال عظمة خلقه، ويفرض علينا متطلبات تجعل هذا الخلق ذاته يتجلَّى من خلال التمحيص العقلي، كما يجعل من كل أشكال العلاقة الشخصية بين الخالق والمخلوقات غير مفيدة من قبيل الإخلاص الشخصي والصلاة التوسلية، ومحاولات استرضاء الله وتشريكه في مصيرنا، وما شابه ذلك. ذلك هو الدين الذي يتأسس على الواقع لأنه يقوم على الطبيعة البشرية، أو على العقل وحده.

لا يحتاج هذا الدين إلى الوحي. وقلما نتصوَّر أن خالق مثل هذا النظام قد ينحدر إلى مثل هذا التواصل المشخص، كما لو كان طريقًا مختصرًا، وحده العقل الطاهر كفيل بأن يُبيِّن لنا كل ما نحتاج إلى معرفته.

وإذا ما أخذنا بعين الاعتبار نظرة متفائلة للقدرات البشرية الأصلية، يجب أن يكون ذلك هو دين البشرية الأول. وقد علق بالدين العديد من الشوائب المتراكمة بسبب انحطاط الفضيلة أو التنوير، وربما بمساعدة من القوى الشريرة المستفيدة من الظلام والجهل (غالبًا ما انتقدت بوصفها «كهنوتًا»). ومن ثم فإن الاختلافات بين الأديان التي أدَّت إلى تراكم مثل هذه الشوائب، لا تعدو أن تكون إلا زائفة، ولأجل ذلك ليس لنا إلا أن نعود إلى الحقيقة الأساسية المشتركة والبسيطة.

هذه الحقيقة مُتاحة لعقل هادئ ومحايد، إذن فالإيمان الحق هو الطريق الملكي إلى الدين الحق، ذلك أنه لا يمكننا الاهتداء إليه عن طريق علاقات تقوى يُفترض أن تسفر عن وجهات نظر حميمية قريبة من إرادة الله، ألا إن ذلك هو سبيل «التصوُّف» الذي يفتقد للشرعية بحسب وجهة النظر هذه. إن اللاهوت هو الوصف الصحيح، ولكن في غياب كل الأبعاد التي تُميِّز الخطبة الرسمية، كما ذهب إلى ذلك أنسالم Anselm[1].

مرة أخرى، انطلاقًا من افتراضات متفائلة بشأن الإنسانية، يعود السبب الرئيس لتخلينا قليلًا عن شرع الله، وهو ما يبعث على الأسى، إلى منهج الديانات الزائفة التي قادتنا ليس فقط إلى أفعال هجينة، مثل العبادة والأضحية، ولكن أيضًا إلى مواجهة

(1) Nicholas Lash, *Holiness, Speech and Silence* (Burlington, Vt.: Ashgate, 2004).

بعضنا البعض عبر بث الفتنة حيث يجب أن يسود التوافق. فإذا أردنا إشاعة السلام بين البشر وتحقيق الوفاق والتعاون المتبادل بينهم، علينا أولًا أن نخلص العالم من هذه الخرافات.

تحتاج هذه الحياة الدينية «المجتثة» فقط إلى اندماج أكثر ضمن سجّل عدم الإيمان الكامل حتى نتتهي إلى أطروحة لاماتري La Mettrie في مؤلفه الإنسان الآلة *L'Homme Machine*:

> إذا انتشر الإلحاد عمومًا، فسيدمّر كل فروع الدين، وسيقتلعها من جذورها، ولن تحدث حروب دينية مستقبلًا، ولن تُجنّد المزيد من الجيوش باسم الدين، يا لفظاعة هؤلاء الجنود! أفلا يمكن لهذه الطبيعة المتعفنة بسم مقدّس أن تستعيد حقوقها وطهارتها. إن الذين صمُّوا آذانهم عن كل صوت آخر، والأموات المستكينين لا يتّبعون إلا النصائح التلقائية التي تصدر عن ذواتهم، وحدها تلك النصائح... تقودنا إلى السعادة[1].

لنا أن نتبيّن هنا التحوُّل من الإيمان إلى الإلحاد، عبر توسُّط المرحلة التي أسميها «العناية الإلهية» التي مهّدت الطريق أمام عدم الإيمان في حضارتنا.

إن الانتقال إلى الألوهية لم يكن مجرّد تغيُّر في المعتقد، ولا حتى مجرّد تحوُّل في صلب ما نعتبره حتى وقتئذ حجاجًا عقليًا (كما في تكذيب هيوم للمعجزات). بل إنه يعكس حقًّا تحولًا كبيرًا في صلب فهمنا للمأزق الإبستيمولوجي. وكنت قد وصفت أحد وجوهه أعلاه عندما ناقشت مسألة التَشْيئة وفك الارتباط. إلا أنه يمكن أن يُنظر إلى هذا التحوُّل، من وجهة نظر مغايرة، على أنه تحوُّل في الأفق غيَّر بعمق ما يعنيه التفكير في الله، أو في «الدين».

تقتضي الفرضية الأساسية التي تقوم عليها وجهة نظر الألوهية، فصل مسألة الحقيقة الدينية عن حياة دينية قوامها ممارسة مشتركة تجمع بين الصلاة والإيمان والأمل. وكما رأينا ذلك مع باكلي Buckley في الفصل السابق، يجب أن نفهم أن الثيولوجيا القديمة وسعيها لـ«إثبات» وجود الله، تتنزل ضمن أفق الحياة المشتركة الشائعة في المسيحية. وهي

(1) La Mettrie, *L'Homme Machine,* ورد في McGrath, *Twilight of Atheism*, p. 33.

الفكرة نفسها التي يقول بها ستانلي هاورواس Hauerwas Stanley في محاضراته الأخيرة في جيفورد Gifford[1].

في أفق هذا المنعطف الجديد استبعدت الألوهية تمامًا قضايا مثل وجود الله وعلاقتنا به وما نحن مدينون له به، وما شابه ذلك. ولو كان علينا أن نبدأ بشكل مُغاير، فسيكون علينا أن نُبيِّن أولًا أن الله موجود، وأنه خيِّر، ثم طبيعة أوامره ووجوب احترامها. ذلك هو التصوُّر الجديد الذي نجده في الدفاع عن العقائد المسيحية الجديدة التي وصفها باكلي، إلا أن هذا الدفاع يبدو أنه بعد فوات الأوان قد فتح الباب أمام الإلحاد في الوقت نفسه الذي يعمل فيه على منعه. وإذا كان منع الإلحاد مبررًا، فإن فتح الباب أمامه احتاج إلى تغيُّر في وجهة النظر، إن كل من أولئك الذين اقترحوا هذه الحجج على أساس خيرية الكون وأولئك المعنيين بهذه الحجج يُفترض أن يكونوا خارج الأفق المسيحي السابق للعبادة والصلاة والأمل، على الأقل من أجل تأسيس الحجة. فالله ليس جوهريًا في إطار حياتهم، ولكنه كيان (وإن كان الأهم) الذي علينا أن نُفكِّر فيه خارج هذا الإطار.

فيمَ يتمثَّل هذا الإطار الجديد؟ ذلك ما سأجتهد في بيانه هنا: تُكوِّن الكائنات البشرية مجتمعات انطلاقًا من اعتبارات معيارية للنظام الأخلاقي الحديث وتحقق أغراضها باستخدام ما تقدمه لها الطبيعة بفضل المعرفة الدقيقة بهذه الطبيعة وبفضل الاختراعات التي سنسميها لاحقًا التكنولوجيا. وعلاوة على ذلك، يكتسب هؤلاء الناس معارف من خلال اكتشاف الأنظمة غير الشخصية بمساعدة العقل المتحرِّر. ومن هنا يأتي المأزق الإبستيمولوجي الذي تورَّط فيه الناس اليوم.

ذلك هو التحوُّل الهائل في الأفق الذي اقترن بانبعاث الحداثة، وقد اختُلِفَ في فهمه، ناهيك عن أن العلمانيين من أصحاب النزعة الإنسانية غالبًا ما أطَّروه في سياق ما أُسمِّيه قصة «الطرح»، حيث تتحطم الأوهام الدينية-الميتافيزيقية، ويكتشف البشر أن لا شيء يوحِّدهم في مجتمعات، سوى المبادئ المعيارية للنظام الأخلاقي الحديث، وهذا ينطبق أيضًا على ما ميَّز المأزق في صيغته الجديدة. أما بحسب المنعطف البلومبارجي

---

(1) Stanley Hauerwas, *With the Grain of the Universe* (Grand Rapids: Brazos Press, 2001), chapter 1.

انظر أيضًا

Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

Blumenbergian، فإن الأشخاص يكتشفون أنفسهم بمجرَّد أن يتَّخذوا موقف تأكيد الذات. وعلى ضوء الحجاج المذكور أعلاه الذي يُبيِّن ذلك بشكل واضح، لا يمكنني القبول بتفسير من هذا القبيل، لأنه يهمل تمامًا كل صيغ فهم الذات الجديدة التي تشكَّلت عبر تاريخنا.

وفي مقابل ذلك، يمكن أن نتبيَّن كيف تمَّ التخلي عن تصور توما الأكويني الثيولوجي، وكيف أن حجج إثبات وجود الله اتخذت مفهومًا مختلفًا تمامًا ضمن هذا الأفق الجديد. ولما كانت الإنشاءات الجديدة الراديكالية تميل بعدئذ إلى أن تبدو «طبيعية»، ومن ثم سوء فهم مدى راديكاليتها وجِدَّتها، فإن غالبية المفكرين الكبار ممن تبنَّوا هذا النمط الجديد من الحجاج وكذلك نحن بوصفنا خلفائهم، كثيرًا ما فشلنا في معرفة إلى أي مدى استطاعت أن «تُغيِّر في الموضوع». ونميل إلى الاعتقاد، على سبيل المثال، أن المحدثين يختلفون عن توما الأكويني حول صحة حجج إثبات وجود الله (ولأجل ذلك نعتبر أنه فشل فشلًا ذريعًا في إقناعهم)، ولكن لا يمكن أن نتصوَّر أن هذه الحجج قد فعلت شيئًا مختلفًا، إلى حدٍ ما، ضمن الأفق السابق.

من هنا تأتي أهمية الدراسات التي تُبيِّن كيف تمَّ تغيير الموضوع عبر خطوات متعاقبة شملت السكولاستيكية المتأخرة، دون سكوت Duns Scouts النزعة الاسمانية، النزعة الممكنية «Possibilisme»، أوكام Occam، كاجتان Cajetan وسواريز Suarez وديكارت، حيث تُواجه كل مرحلة القضايا ذاتها التي انتقدها السابقون، ولكن الأمر في الحقيقة يتعلق بتغيُّر كامل في الإطار واستبداله بآخر. ويُعتبر باكلي ممن اعترضوا على هذا التحريف اللاواعي لمنابع القرون الوسطى، شأنه في ذلك شأن هواراس Hauerwas وماكتاير MacIntyre وميلبانك Milbank وبيكستوك Pickstock وكير Kerr وبوريل Burrell[1]. وإذا لم أعد قادرًا على أن أعطيهم الحق هنا في ما ذهبوا إليه في هذا العمل، فإن القصة التي

---

(1) انظر مناقشتي في
Hauerwas, *With the Grain*, chapter 1,
وأيضًا
Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990); John Milbank, *Theology and Social Theory*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell, 2006); Catherine Pickstock, *After Writing* (Oxford: Blackwell, 1998); Fergus Kerr, *Aquinas* (Oxford: Blackwell, 2001); David Burrell, *Analogy and Philosophical Language* (New Haven: Yale University Press, 1973).

أسردها تتكامل، بمعنى ما، مع قصصهم. لقد سعيت إلى فهم بعض التغييرات في الممارسة الاجتماعية، وبالتالي في المتخيَّل الاجتماعي الذي قادهم إلى تغيير الأفق. (سأعود إلى هذا في خاتمة الكتاب: «قصص عديدة»).

في أثناء ذلك، لو ألقينا نظرة عابرة إلى الأمام، يمكننا أن نتبيَّن كيف أن هذا الإطار الجديد الذي بوَّأ هذا الكون الطبيعي منزلة مهمّة منظورًا إليه أساسًا ككون خير ومنظَّم، كان لا بدّ أن يكون مضطربًا بشدَّة جراء التطوُّرات الحاصلة في القرون المتعاقبة، وتُعتبر اكتشافات داروين أكثرها دراماتيكية، وصورة للطبيعة «ذات أنياب ومخالب حمراء». لا يزال النموذج المستحدث للإطار الكلاسيكي للحجاج الميتافيزيقي في أفق بدايات الحداثة، يحتوي على بشر موحدين في مجتمعات عن طريق (بحسب التصورات المعاصرة) النظام الأخلاقي الحديث، لكن هؤلاء البشر يقيمون اليوم في كون غير مبالٍ بل ومعادٍ. وعليه يتعيَّن على أيّ تصور ميتافيزيقي (من ناحية أخرى، بطبيعة الحال، فإن لهذا الموضوع العقلاني دور فعَّال في النظام الحديث بوصفه جزءًا لا يتجزأ في هذا الإطار) أن يتبلور انطلاقًا من الاعتبارات التي تكون في المتناول ضمن هذا الأفق. وسنرى في ما سيأتي ماذا يعني هذا بالنسبة للتفكير الميتافيزيقي والديني.

مثَّل تطوير النظام المنضبط العقلاني والأداتي للمنفعة المتبادلة منشأ هذا التحوُّل. هذا التحوُّل هو قلب وأصل «العلمنة» الحديثة حسب المعنى الثالث الذي استُخدم به هذا المصطلح: أي أن الأوضاع الجديدة يتعايش فيها الإيمان وعدمه بصعوبة، إذ غالبًا ما يدخلان في صراع بينهما في المجتمع المعاصر. لكن هذا المنشأ يلعب دورًا أكثر من مجرَّد إلقاء الضوء على هذا التحوُّل، إذ بإمكانه أن يُساعد أيضًا على تفسير جزءٍ من هذا الصراع. وفي ضوء ذلك، يمكننا أن نفهم بعض ردود الفعل ضد «الحداثة»، وأثرها الإيجابي والسلبي على حد سواء على الإيمان الحديث. وذلك ما يتعيَّن النظر فيه الآن.

الجزء الثالث

أثر النوفا

الفصل الثامن

مأزق الحداثة

ينتابنا إحساس بتلك المعضلات كلما تابعنا، على الأقل في نظرة عامة موجزة، حقيقة السجالات السائدة بين مختلف التيارات في تفردها وفي تقاطعها حول مسألة الإيمان وعدمه في القرنين الماضيين. وستكون هذه السجالات جزءًا من القصّة التي سأسردها هنا حيث سأسعى لإعطاء فكرة عن تطور العلمانية المعاصرة في معناها الثالث. أودّ أن أُشير منذ البداية إلى أن هذا التطوُّر قد مرّ بأطوار ثلاثة. الطور الأول، وقد فرغت منه الآن فقط، يتعلق ببيان كيف تبلورت نزعة إنسانية حصرية بديلة عن الإيمان المسيحي. أما الطور الثاني فيخصّ الفترة التي شهدت اختلافات شديدة التنوُّع. وقد أدّت الانتقادات المتعدّدة الموجهة إلى الديانة الأرثوذكسية والألوهية، والنزعة الإنسانية الناشئة فضلًا عن السجالات السائدة بينها، إلى إفراز مواقف جديدة عديدة، بما في ذلك أنماط عدم الإيمان التي انبثقت عن النزعة الإنسانية المتحررة ونظرية المنفعة المتبادلة. (نيتشه وأتباعه على سبيل المثال) وأمور أخرى كثيرة. وبالتالي فإن ما نعيشه اليوم من مأزق حقيقي يفترض خلق سلسلة من الوضعيات الممكنة قادرة على تخطي ما كان متاحًا من خيارات في أواخر القرن الثامن عشر بشكل واضح. كما هو الشأن بالنسبة لفكرة الثنائية في صيغتها الأصلية، مع السعي لتكريس بديل إنساني صلب وقابل للانطباق، حيث أمَدّت البشرية بشحنة هائلة من الطاقة الحيوية، أو بما يشبه أثر النوفا، تمخضت عنها خيارات روحية وأخلاقية شهدت تكاثرًا مطردًا إلى حدٍ يفوق الخيال أو ما وراء ذلك. ويمتد هذا الطور إلى الزمن الحاضر.

أما الطور الثالث فيتقاطع مع الطور الثاني وهو راهن نسبيًا. فقد امتدت ثقافة النوفا المتشظية لتشمل عموم الناس في المجتمعات كافة بعدما كانت حكرًا على النُخب فقط. وقد بلغ توسُّع هذه الثقافة أوجه في النصف الثاني من القرن العشرين. وبالتوازي مع تنامي ثقافة النوفا تلك وكجزء لا يتجزأ منها، نشأت في المجتمعات الغربية ثقافة معممة في

«الأصالة» أو في النزعة الفردانية التعبيرية التي تشجع الأفراد على التعويل على ذواتهم وتَخيُّر أسلوبهم الخاص في الحياة وعلى الاهتداء إلى الطريقة التي يرتؤونها في تحقيق أهدافهم الخاصة وعلى «الاعتناء بشؤونهم الخاصة». تجد إيتيقا الأصالة جذورها في الحقبة الرومانسية، لكنها لم تخترق الثقافة الشعبية تمامًا إلا في العقود الأخيرة، منذ الحرب العالمية الثانية، هذا إن لم يمتد ذلك الاختراق إلى حدود زماننا هذا.

وقد أعقب هذا التحوُّل تغيُّر واضح على صيغة العلمانية في معناها الثالث، وذلك أساسًا عبر تعديل منزلة الروحي في الحياة الإنسانية على الأقل كما عاشها الكثيرون. لقد أصاب العلاقة بين أَتباع مسار معنوي أو روحي والانتماء إلى جماعات أكبر من قبيل دولة أو كنيسة أو حتى طائفة، الفتور أكثر فأكثر حتى أصبح أثر النوفا أوسع نطاقًا. إننا نعيش الآن في سوبر نوفا روحي ونتّجه بخطى حثيثة نحو تعددية متزايدة على الصعيد الروحي.

[1]

أَبدأ من أثر النوفا. هل بوسعنا تحديد طبيعة المأزق الذي أعقب التحوُّل إلى الألوهية ومن ثم إلى النزعة الإنسانية الحصرية؟ أعني هنا، في المقام الأول، المأزق كما عاينته أعضاء النخبة بوصفهم وحدهم المعنيين من وراء هذه التحوُّلات التي شهدها القرن الثامن عشر؟

لقد نشأت إيتيقا الحرية والنظام في أحضان ثقافة بوَّأت الذات العازلة منزلة محورية. ويحمل هذا المصطلح، في الحقيقة، كما دأبت على استخدامه معنى مركبًا. فلهذه الظاهرة، إن جاز التعبير، وجه ذاتي وآخر موضوعي. فأن تكون ذاتًا عازلة وأن تغلق منافذ الحدود المسامية بين الداخل (الفكر) والخارج (الطبيعة، ما هو فيزيائي) يعني، في جزء منه، أنك تعيش في عالم نُزع عنه السحر. ولن يتأتى لنا ذلك إلا من خلال التحوُّلات التي أتينا على ذكرها في ما سلف: استبدال الكوسموس الذي تتحكَّم فيه الأرواح والقوى الغيبية بكونٍ تتفاعل ظواهره ميكانيكيًا، وكذلك غسق الأزمنة العليا وانحسار معنى من معاني أوجه التكامل بين تلك الأزمنة والزمن العادي يجد تعبيره في المهرجانات الطقسية الاحتفالية، على سبيل المثال.

بيد أن هذه التحوُّلات سرعان ما تعزَّزت وتكثَّفت بدورها بفضل ارتفاع وتيرة التغيُّرات التي شهدها مفهوم الذات والتعديلات التي طرأت على مفهوم الهوية مثل ظهور العقل المتحرِّر من كل ارتباط، والتحوُّلات الناجمة عن إعادة بناء الذات المنضبطة، بما فيها من تضييق وتكثيف لمجال الحميمة، فضلًا عن «عملية التمدّن» التي تحدث عنها نوربرت إيليا Elias.

وإذا كان هذان الوجهان للتطوُّر متوازيين بالنسبة لطبقة النخب، فإن الطبقات الأكثر شعبية قد تعاني من الأول ولن يتم إدماجها في الثاني. سيُنزع السحر عن عالمها عن طريق الإصلاح المُسقط من فوق عبر منع وتعطيل العادات والطقوس التي تحمل في طياتها معنى المقدَّس والزمن الأعلى والتكامل. سأعود لاحقًا إلى هذا المأزق الشائع لدى الناس العاديين. أما الآن، فأريد أن أحدِّد طبيعة الثقافة أو ظروف الإيمان بالنسبة لهذه الطبقات التي حملت التحوُّلات الألوهية-الإنسانية.

ماذا يمكن أن يحدث لهذه الهوية العازلة الأنتروبومركزية؟ تبدو إغراءاتها واضحة إلى حدّ ما على الأقل بالنسبة إلينا، وتتجلّى في الشعور بالقوة وبالاستطاعة، وفي قدرتنا الذاتية على تنظيم عالمنا وذواتنا وقد ارتبطت هذه القوة بالعقل والعلم، وكذلك في الشعور بأننا قطعنا أشواطًا كبيرة في المعرفة والفهم.

لكن يوجد في ما وراء القدرة والعقل أمر آخر قوي جدًا يشدّ من أزر هذه الإنثربومركزية، إنه شعور بالمناعة. فحين نعيش في عالم نُزع عنه السحر تكفّ الذات العازلة عن أن تكون مفتوحة، قابلة للاختراق من قبل عالم الأرواح والقوى التي تعبر حدود العقل بما يتنافى مع فكرة وجود حدود آمنة. فقد وقع التخلص مما علق بالذات المسامية من هواجس الخوف والقلق وحتى الارهاب. لن يتأتى لنا الشعور بتملّك ذواتنا وبعالم عقلي باطني آمن بقوة إلا إذا نزع السحر عن العالم، وحدث مُنعرج إنثربومركزي نكفّ فيه عن الاعتماد على الله كمرجع.

لقد كان للشعور بالقوّة وتملك عالمنا العقلي الذاتي ولمناعتنا إزاء الأرواح والقوى التي تعبر حدود العقل دور حاسم في تبديد المخاوف القديمة التي ظل بعضها راسخًا في نفوسنا، لا فقط بفعل التاريخ، ولا بفعل معتقدات الجماهير غير المستنيرة بعد، وإنما لأنها اكتسبت بعض المعقولية بشكل أو بآخر في طفولتنا. ويندرج كل ذلك ضمن

الشعور بالذات لدى أولئك الذين آمنوا بأهمية المنعرج الأنثروبومركزي وهذا ما تشهد عليه قناعاتهم بقوة.

لقد واكب ذلك أساسًا شعور بالفخر وبقيمة الذات أعظم من الوعي بقيمة ما أُنجز في مواجهة المخاوف غير المبررة وغير المعقولة حيث وقع التخلص منها. فجزء من الوعي الذاتي الذي أفرزته النزعة الأنثروبومركزية الحديثة يتمثل في الشعور بعظمة الإنجاز وبالمناعة ضد التردي من جديد في حالة الأسر التي كبّلتنا في العالم المسحور. وبهذا المعنى يكون للوعي الذاتي الحديث بُعد تاريخي حتى بالنسبة لأولئك الذين لا يعرفون شيئًا عن التاريخ وما أكثرهم اليوم للأسف. ويعرفون أن بعض الأشياء «حديثة» وأن ممارسات أخرى «متخلفة»، وأن هذه الفكرة «قروسطية» قطعًا وأن فكرة أخرى «تقدمية». وهكذا فإن معنى الوضع التاريخي يمكن أن يستوعب هيكل الحقيقة عاريًا في حدوده الدنيا.

ويتمثل الموقف الذي اتخذه هذا الوعي بشأن الماضي في «الاستعلاء المبالغ فيه على الأجيال السابقة» الذي تحدّث عنه إدوارد تومسون Edward Thompson[1]. وقد عرف تعبيرته الكلاسيكية في حقبة القرن الثامن عشر العظيمة حيث بلغ الوعي الإنثربومركزي أوجه في فكر التنوير. وأبرز مثال على ذلك جيبّون Gibbon. ويتجلّى الشعور بالمناعة وبأننا اتّخذنا مسافة من الماضي غير المعقول، في برودة الدم والثقة في النفس، وفي النبرة «الهادئة» التي تُروى بها التصرفات الوحشية والمزعجة للرهبان والأساقفة في بيزنطة. لقد سُنّت المناعة في أسلوب يتخذ مسافة أكثر حساسية من الأعمال العنيفة والمتطرفة لإله أسلافنا في نبرة ممزوجة بطرافة ساخرة. وهذه النبرة تنبهنا بأننا لم نعد ننتمي إلى ذلك العالم، وبأننا تجاوزناه.

هذه المسافة العازلة أصبحت جزءًا من المفهوم الأوروبي الحديث المعقّد لـ«الحضارة»، المتطوِّر عن مفهوم «المدنية» الذي ساد في عصر النهضة. وقد صار جزءًا حاسمًا من وعينا الذاتي المؤرخ الذي بمقتضاه نُميِّز أنفسنا عن ماضينا «البربري» وعن الشعوب الأخرى الأقل حظًا. وذلك بالإضافة إلى عوامل أخرى، مثل محو الأمية والتربية والتعليم والانضباط الشخصي وتطوير الفنون ذات المردودية العالية واللياقة وحسن تدبير

(1) E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth: Penguin Books, 1968), p. 13.

الحكم واحترام القانون، شكّلت مثلًا أعلى للمدنية[1] (أو ما يُعرف بالدولة المدنية). لقد أفرز هذا النوع الجديد من المناعة والمسافة العازلة مثلًا عليا للانضباط والتربية والتعليم واللياقة وحسن تدبير الحكم[2].

وإذا كان كل ذلك يُعيِّن الوجه الإيجابي من الهوية العازلة، فإن ذلك لا يعني أن ليس لها وجهًا ساليًا. فالهوية العازلة متجذرة بعمق في نظامنا الاجتماعي، وفي الزمن العلماني، وفي الاختصاصات المتحررة من كل ارتباط التي تبنيناها. إلا أن هذا التجذّر بقدر ما يضمن مناعتنا، بقدر ما يكون عائقًا أو حتى سجنًا يمنعنا من أن نرى ونحس بما يوجد وراء هذا العالم الإنساني المنظم ومشاريعه الأداتية والعقلانية. ومن ثم يطفو على السطح إحساس بأننا نفتقد شيئًا ما، وأننا معزولون عن شيء ما، وأننا نعيش خلف الشاشة.

لا أُشير فقط إلى كيفية تفاعل كثير من الناس ضدّ الألوهية أو حتى ضدّ النزعة الإنسانية، انطلاقًا من الشعور القوي بالله أو بالمتعالي: هذا النوع من ردّ الفعل نراه في صفوف

(1) John Hale, *The Civilization of Europe in the Renaissance* (New York: Atheneum, 1994), p. 360.

(2) للترجمة، أن هذا المعنى الإثنروبومركزي للحضارة طوّر قصته الخاصة بمعزل عن السلفيات الدينية. ويُعتبر تنامي هذا الوعي كثمرة من ثمار النهضة وهذا طبيعي باعتبار ما بلغته النزعة الإنسانية من نضج قياسًا لما كانت عليه في أواخر حقبة العصور الوسطى. أما الإصلاح فقد وقع تجاهله أو اعتباره مجرد مرحلة من مراحل ذلك المسار من خلال تشخيص أحادي لهجومه المتفرد والمتحرر على السلطة الكاثوليكية القروسطية وعلى المقدّس، بطريقة لا تخلو من مفارقة تاريخية، كشكل من الأنوار البدئية، إذ نضفي على عصر التأسيس خصائص البروتستانتية المتأخرة ذات الطابع الأنثروبومركزي أو «الليبرالي».

يمكن أن نروي قصة كهذه، حيث الحرية والعقل يزدهران بشكل متلاحق، بما يشبه قصة الانتصار المستمر والحتمي (Whig ويغ) للذات العازلة. ولا تخلو تلك القصة من بعض الصدق، لأن الميل الورع إلى النظام ينتهي إلى صيغة من الأنثروبومركزية. وكما هو الحال في مثل هذه المسائل، عادة ما يفتقد التسلسل الزمني إلى الترتيب. وفي ما يبدو هناك عديد المفكرين ممن ذاع صيتهم تقليديًا قد وضعوا، منذ وقت مبكر، أسس إتيقا تختلف في بنيتها عن المصادر اللاهوتية. وفي هذا الصدد يمكن أن أذكر على سبيل المثال، جوستوس ليبسوس Justus Lipsius، وكذلك روّاد ما نسميه «الرواقية الجديدة»، الذين اغترفوا بمصادر الفلسفة القديمة بشكل واضح (وقد ناقشت ذلك في الفصل 2). والمثير للانتباه أن ليبسوس كان يتأرجح بين الكاثوليك والبروتستانت، حتى أن ولاءه النهائي لا يزال يثير بعض الشك، وهو ما يعني على الأرجح أن هذه المسألة لم تكن تعنيه بشكل كبير. وهو بذلك يسبق موقف ليبنز Leibniz بقرن كامل.

ولكن قصة الانتصار المستمر والحتمي هذه تستبعد أمرًا أساسيًا. وهو أولًا، أن المحرك الرئيس لهذا الميل للبحث عن النظام ونزع السحر عن العالم كان دينيًا. لأنها لو استندت فقط إلى مفكرين استثنائيين مثل ليبسوس الذي قد يكون اعتمد بشكل كبير على الفلسفة القديمة، لاتخذ التحوّل وقتًا أطول، وربما ما كان ليحدث أصلًا. وقد كانت الحركات التي تقود الجماهير، المستنيرة والأمية نحو تيار نزع السحر عن العالم، دينية، كاثوليكية وبروتستانتية.

ثانيًا، نتيجة لذلك، ظهرت نزعة إنسانية جديدة تحمل علامة أصولها، كما ناقشت ذلك أعلاه، لم تكتفِ فقط بالانخراط في أهداف فعّالة وأداتيه للذات وللعالم، ولكن أيضًا في ما تتضمنه من منزلة محورية للكونية والغيرية.

ومع هذا كله، وعلى الرغم من أوجه القصور الحاسمة، يمكن أن نؤلف قصة حول التقدّم البطيء والتدريجي والخطي لنزع السحر عن العالم والنزعة الأنثروبومركزية.

الأتقياء وأتباع ويسلي Wesley، وفي وقت لاحق بين الإنجيليين. إني بصدد التفكير أكثر في مأزق أشمل يُواجهه العالم منزوع السحر، والشعور بأنه مسطّح وفارغ، والبحث في اتجاهات متعددة عن شيء ما داخل العالم أو وراءه. شيء يمكن أن يُعوِّض المعنى الذي قد يفتقده بفعل التعالي. وهذه السمة لا تخصّ ذلك الزمن، بل ما زالت قائمة حتى في الزمن الحاضر.

لا أزعم أن الجميع يشعر بهذا، لكن العديد من غير الموحدين ربما يشعرون بذلك. وجدير بالملاحظة، أولًا، أن هناك فئة متنامية من الناس لا تُبدي أيّ استعداد لقبول المسيحية الأرثوذكسية في حين لا تتوانى عن البحث عن مصادر روحية بديلة. ويُعتبر شافتيسبري Shaftesbury من الأوائل الذين كوّنوا هذه الفئة التي تضمّ الكثير من مفكري الرومانسية العظام (كانت علاقة بعضهم بالأرثوذكسية معقدة عادة، بما أن هناك من التحق بها مثل فريدريش شليغل Friedrich Schlegel فيما تخلى عنها البعض الآخر مثل لامارتين Lamartine وفيكتور هوغو). كما كانت هناك حلقة السيدة دي ستيل Mme de Staël في حقبة عملية الإحياء، وكارليل Carlyle وأرنولد Arnold، وما إلى ذلك.

أمام هذا التعارض بين الأرثوذكسية وعدم الإيمان، احتار عدد من الأشخاص ممن لم يرتضوا الانتماء إلى هذه الفئة أو تلك، وكان من بينهم مفكّرون مميّزون من ذوي الإحساس المرهف، فراحوا يبحثون عن طريق ثالث. كان لتلك الحيرة الشديدة التي استبدّت بأصحابها هؤلاء، الوقع الكبير في أثر النوفا مما وفّر مناخًا ملائمًا لإبداع طرق ثالثة أكثر فأكثر.

أعتقد أنّ هذا يُفسِّر المأزق ذاته المتمثل في وجود ذاتٍ عازلة، ضمن إيتيقا الحريّة والمنفعة المتبادلة مع ما يترتب عنه من تنامي مشاعر الاستياء من بعض السمات غير المقبولة في الأرثوذكسية مثل نزعتها الاستبدادية والتسلطية والقبول بوضع يفتقد لكل أسباب الرفاه، والإحساس بالذنب والخطيئة واللعنة وما إلى ذلك. هذا المأزق يعكس وضعًا غير مستقر روحيًا، فهو من جهة يدفعنا إلى عدم العودة إلى العقائد السابقة، لكن من جهة أخرى يوّلد فينا إحساسًا بالضيق وبالفراغ، والحاجة إلى المعنى (من بين أمور أخرى).

لا يعني هذا أيضًا أن يظل كل شخص متأرجحًا بين طريقين: فكثير من الناس، إن لم

يكن أغلبهم، انتهى بهم المطاف عند ترجيح حلّ من الحلول بما في ذلك تلك الأكثر تطرفًا، التسلط الأرثوذكسي والإلحاد المادي. إلا أن الوضع ظل في مجمله غير مستقر، ذلك أنه لم توجد حركة على المدى الطويل عُنيت بإيجاد حلّ مهما كان نوعه. حتى إن الأجيال المتعاقبة كانت في كل مرة تُعيد فتح القضايا بطرق جديدة في مشهد يُوحي بأن الأطفال يهجرون حلول آبائهم: لقد تفاعل جيل مع ثقافة جيبون Gibbon السامية في القرن الثامن عشر، حتى إن معظم متنسبيه تحوّلوا إلى إنجيليين، ثم خَلَف من بعدهم خَلْف تركوا نِحلة آبائهم بل وأنكروا الإيمان أصلًا، واستمر الحال على هذه الوتيرة على مرّ السنين. إلا أن وجهة نظر أولئك الذين كان يُمنّون النفس بأن يتعثر عدم الإيمان ويصيبه الوهن والفتور فيتراجع أملًا في العودة القوية للأرثوذكسية، ووجهة نظر أولئك الذين يعتقدون أن الأمر برمّته هو بمنزلة خطوة تاريخية نحو العقل والعلم، كان مآلهما الفشل. فقد ثبت مع مرور الزمن أنه على ما يبدو لا حلّ دائمًا.

ثانيًا، يمكننا أن نقرأ التذبذب داخل الهوية العازلة إذا ما اتّخذنا مسافة من المعرفة المتأرجحة وأمعنّا النظر في بعض سمات هذه الثقافة ككل. وإذا كان بإمكاننا التفاعل معها بشكل مختلف، إلا أن الجميع يمكن أن يتفهّم تزايد مظاهر الامتعاض من فقدان عالمنا منزوع السحر للمعنى، ومن شكوى الشباب بصفة خاصة، في هذا العالم، من غياب أهداف تستحق أن ينذرون حياتهم من أجلها، وما إلى ذلك. وفوق ذلك كلّه، فإن هذه الحقيقة تُثير الانتباه. ذلك أن هذه المشكلة ما كانت لتُفسَّر للناس في عصر لوثر. فما كان يُثير قلقهم، أكثر من أيّ شيء آخر، هو ما يُمنح من «معنى» ووزن بشكل مفرط لقضية هيمنت على الأذهان-هل سأحقق النجاة أم ستحل بي اللعنة؟ وهو ما لم يغب عن أذهان الناس البتة. ونسمع كثيرًا عن «العصر الراهن» مواقف ممتعضة على مرّ التاريخ من جنس أنه متقلب وغريب الأطوار، وتعمّه الرذيلة والفوضى، ويفتقد للرفعة والأفعال السامية، وتعمّه مظاهر عدم الإيمان والعنف. بينما ما لن نسمعه في أزمنة وأماكن أخرى، بما في ذلك الأوساط المشتركة في أيامنا هذه (ولا يعنيني هنا إن كان ذلك صائبًا أم خاطئًا)، أن عصرنا هذا يُنذر بفقدان المعنى. وهذا المأزق تثيره بصفة خاصة الهوية العازلة التي قد تعرّضها مناعتها القوية للخطر، لا فقط لأن الأرواح الشريرة والقوى الكونية أو الآلهة لن «تخترقها» وإنما أيضًا لأنها ستفتقد ما يميّزها تخصيصًا.

كانت هناك بالفعل حالة سابقة تُشبه إلى حدّ ما هذه الحالة، إنها حالة من «الكآبة»

أو «الملل»، إلا أن السياق مختلف تمامًا. فقد كانت حالة خاصة تتعلق بمرض روحي يُصيب الفاعل نفسه، لا تقول شيئًا على الإطلاق حول طبيعة الأشياء. ليس هناك أدنى شك على الأساس الأنطولوجي للمعنى، لكن الشكّ الأنطولوجي بشأن المعنى في حد ذاته جزء لا يتجزأ من المأزق الحديث. ومع ذلك بإمكاننا أن نفهم لماذا أخذت الكآبة (أو الملل أو السأم) حيزًا مهمًا في الفن الذي شكّل الوعي بعصرنا. كما هو الشأن مع بودلير Baudelaire. سأعود لمسألة مكانة الفن لاحقًا.

في هذه الأثناء، يُعبِّر هذا المأزق وأمور أخرى مماثلة، عن ضغط مزدوج يُثقل كاهل الهوية العازلة: تجذر عميق في هذه الهوية ومناعتها النسبية تجاه أي شيء يتخطى حدود العالم الإنساني، وفي الآن ذاته شعور بأن شيئًا ما موصد بشكل منيع يحميها. وهذا، كما ذكرنا سابقًا، أحد مصادر أثر التوفا، إنه يدفعنا إلى استكشاف واختبار حلول جديدة وصيغ جديدة.

إلا أن ذلك قد يساعدنا أيضًا على تفسير هشاشة صيغة ما أو حلّ ما، سواء تعلّق الأمر بالإيمان أو بعدمه. هذا الإضعاف المتبادل للآراء المختلفة المتزامنة، والتقويض للمعنى الذي فكّر فيه آخرون بشكل مغاير، هما يقينًا من بين أهمّ سمات العالم في القرن الحادي والعشرين، قياسًا لما كان عليه في القرن السادس عشر.

قطعًا تُمثل التعددية جزءًا مهمًا من الإجابة عن السؤال: ما الذي تَغيَّر اليوم حتى صارت الأمور مختلفة على هذا النحو؟ عندما يكون الجميع من المؤمنين لا تُطرح الأسئلة بتلك البساطة. لكن علينا القول إنَّ التعددية بالمعنى المقصود هنا لا تعني فقط التعايش بين عقائد كثيرة في المجتمع نفسه أو في المدينة نفسها، فقد شهدت سياقات ما قبل حديثة مثل هذا التعايش في مناسبات مختلفة، وفي أصقاع أخرى من العالم بدت آثاره أقل هشاشة نسبيًا.

الحقيقة هي أن هذا النوع من تعدد العقائد ليس له أثر يُذكر طالما وقع تحييده من خلال الإحساس بأنه كغيره ليس خيارًا حقيقيًا بالنسبة لي. وطالما أن البديل يظل غريبًا وآخر، ربما محتقر، أو يبدو مختلفًا كثيرًا ونشازًا إلى أبعد حد، أو لا يمكن استيعابه البتة بحيث يمكن لي تبنّيه، فالاختلاف لا يقوّض رسوخ إيماني الخاص.

لقد ساهم العديد من العوامل في هذه التحوّلات، مثل تنامي مظاهر الاحتكاك والتبادل

بين البشر أو ربما حتى الزواج المختلط حتى أصبح الآخر يشبهني أكثر فأكثر في كل شيء تقريبًا عدا الإيمان: بعض النشاطات والمواهب والآراء والأذواق وما إلى ذلك. ثم أصبحت مسألة الاختلاف أكثر إلحاحًا: لماذا على طريقته وليس على طريقتي؟ لم يبقَ اختلاف آخر لجعل هذا التحوّل غير معقول أو غير متخيَّل.

إن ما بلغه المجتمع الحديث على مستوى الفكرة الحديثة للنظام الأخلاقي ومجتمع النفاذ المباشر الديمقراطي الذي لا يزال يُرسِّخ هذا، يُعبِّر عن أقصى حدّ من التجانس. لقد أصبحنا نتشابه أكثر فأكثر، وتقلّصت بيننا المسافات وبلغ الإضعاف المتبادل أوجه[1].

لكن هذا التأثير هو الآن أكثر حدّة نظرًا لما اعتبرته عدم استقرار الهوية العازلة. فلأننا عُرضة لهذا التمزق، فإننا مُعرَّضون للتغيُّر وحتى لعدّة تغيُّرات عبر الأجيال. ومن يدري فقد يكون الاتجاه الآخر الذي سأناهضه تجاه أخي، أو أبي، أو ابن عمي، أو عمتي. لقد اضمحلّت المسافات. وإذا ما كان هناك على الأقل استقرار أشمل عبر الأجيال وتراجع الزواج المختلط نسبيًا، فستنمو كروموسومات (xوy) مختلفة وستنضاف مسافات أخرى إلى تلك التي تخلقها العقائد. ولكن كيف لهذا أن يحدث في المجتمع الحديث بوصفه مجتمعًا متجانسًا وغير مستقر، وهو ما من شأنه أن يُوسِّع نطاق التأثير الضعيف للتعددية إلى أقصى مداه.

[2]

لقد بيّنتُ كيف ينشأ أثر النوفا عن التمزق الذي تعيشه الهوية العازلة. لكن يمكن لهذا الأثر أن ينشأ أيضًا بطرق أخرى حيث قد يظهر عندما نُمعن النظر في ديناميكية عدم الاستقرار في أدق تفاصيلها. إننا إزاء حزمة كاملة: هوية عازلة، ذاتيتها في حل من كل ارتباط، وأوجه انضباطها الداعمة تحافظ على نظام من الحرية والمنفعة المتبادلة، أثارت

---

(1) انظر المناقشة في
Peter Berger, *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity* (New York: The Free Press, 1992), pp. 37 ff.
يعني «الإضعاف المتبادل» هنا، بطبيعة الحال، ببساطة أن مسألة التغير الممكن للعقيدة تظل محفوظة بالنسبة إلينا مدى الحياة بطريقة لم تكن متاحة لأسلافنا في العهود السابقة. ونتيجة لذلك ستشهد «تحويلات» أكثر في الاتجاهين في حياة الناس ومن جيل إلى جيل. ولكن لا علاقة لهذا برسوخ الإيمان أو عمقه (أو الاعتقاد الإلحادي). في حين أن العقيدة المناهضة لسائر العقائد الأخرى الممكنة، تكون، مقابل ذلك، أكثر عمقًا وصلابة»، انظر الفصل 15 (الهوامش) حيث أستعيد اعتراضًا وجهه هانز جواس Hans Joas على برغر Berger في هذا الشأن.

سلسلة من ردود الفعل السلبية، تستهدف أحيانًا تلك الحزمة في حد ذاتها، وأحيانًا أخرى ضد أحد عناصرها أو ضد ما ينشأ عنها من الحلول. أُريد أن أنظر في بعض منها على الأقل متعقبًا مختلف السجالات التي أثارتها.

هذا من شأنه أن يسمح لنا بتبيّن مدى انتشار أثر النوفا، بما أنه بحكم التناقض الذي تعيشه الهوية العازلة، يمكن أن يستتبع رد فعل ما، أو اعتراض ما أحيانًا أكثر من استجابة. حتى يبدو الأمر كأنه تمجيد لعودة الإيمان، عودة يمكن لها أيضًا أن تؤدي إلى ظهور أشكالٍ جديدة من عدم الإيمان والعكس صحيح.

والحقيقة ليست الهوية العازلة فقط هي التي تُثير ردود أفعال سلبية، فحتى المسيحية هي أيضًا كانت منذ القرن الثامن عشر محل انتقادات شديدة في الميدان الثقافي. وقبل أن نُعدِّد محاور الاعتراض على الحزمة الحديثة في مجملها، فلنعرض مرّة أخرى وبشكل مقتضب لوائح الاتهام ضدّ العقيدة الأرثوذكسية:

1. إنّها معادية للعقل (يكتنفها الغموض ومفاهيمها تُثير مفارقة من قبيل مفهوم الإله ـ الإنسان).
2. إنّها تسلطية (إذ إنها تُعادي الحرية والعقل).
3. تطرح مشاكل مستحيلة تتعلق بالثيوديسا. أو أنها تحاول تجنّبها. وتُبدي جبنًا عند اقتراح التعويض عن أفظع أحداث التاريخ في المستقبل والتستر على حقيقة فظاعة تلك الأحداث.
4. إنها تُهدِّد نظام المنفعة المتبادلة من خلال:

أ. قمع الذات عبر معاداة الجسد واللذة الحسّية وما إلى ذلك.

ب. قمع الآخرين لا فقط عبر إدانتها للجسد واللذّة الحسيّة مرة أخرى، كما هو الشأن في الحالات العادية، وإنما تتعدى ذلك إلى أقصى درجات الاضطهاد الفعلي (كما في حالة كالاس Calas).

ت. تهديد السلطة الشرعية في المجتمعات التي تعمل على تكريس نظام المنفعة المتبادلة.

ثمّة ترابط بين كل هذه الاتهامات والتصوُّر للنظام الذي نعيش فيه كنظام محايث وغير

شخصي ومفهوم عقلانيًا، هو الذي يُؤمِّن لنا حريتنا وعلاقات المنفعة المتبادلة. وإذا كانت العلاقات بين (1) و(2) و(4) بديهية، فإنه يبدو من المفيد أن نقول كلمة في شأن الثيوديسا.

تبدو مختلف الحجج المعتمدة هنا، بمعنى ما، متمايزة ومستقلة تمامًا عن فكرة النظام المحايث. إلا أن مشكلات الثيوديسا، في الحقيقة، أصبحت أكثر أهمية وأكثر صعوبة في الآن ذاته، في سياق الألوهية وفي الفهم الجديد للمأزق الإبستيمي الإنساني.

من الواضح أن الثيوديسا، على الرغم من أنها كانت دائمًا إمكانية داخل أنماط عقيدة التوحيد، يمكن أن تكون أقل حدّة إذا كنا نعتقد بأننا مهددون في عالم غامض، وأن الله منجينا لا محالة. فكلما استطعنا أن نفهم الكون وسيروراته، وكلما حاولنا أن نفهم تلك السيرورات على أساس أن الكون خُلق من أجلنا، وجدنا أنفسنا أمام مفارقة صارخة: فلو كنا نعلم كيف تسير الأمور ونعلم إلى أين ستنتهي ونستطيع الحكم ما إذا كانت الوسائل ستحقق الغاية، لكان بإمكان النظام المحايث رفع درجة التأهب في لشبونة سنة 1755، قبل وقوع الزلزال الذي ضرب المدينة، لتفادي الكارثة. لكن ذلك لم يحدث يقينًا.

لكن هناك ترابطًا آخر يتمثل في أن فشل الثيوديسا يمكن أن يقود بسهولة إلى التمرّد بسبب الشعور المتزايد بذواتنا كفاعلين أحرار، على أن هذا الترابط هنا ليس حجة منطقية بقدر ما يُعبِّر عن وجهة نظر وجودية. لننظر في التالي:

عندما يموت أحد أقاربكم، قد يتعزَّز اعتصامكم بمحبة الله، وتؤمنون بأنكم ما زلتم معتصمين بحبل الله، وأن تلك المحبّة كفيلة بأن تقهر لوعة الفراق حتى وإن كنتم لا تفقهون من ذلك شيئًا. ما عسانا أن نفعل في مواجهة الثيوديسا؟ أيكون الله، بمعنى ما، عاجزًا عن التراجع عن قضائه من دون أن يضع حدًا لحياتنا. وبالتالي من دون أن يمنع حتفنا ماديًا وجسديًا ـ رغم العلامات الدالة، أحيانًا، على دنو أجلنا، ورغم إمكانية توفر علاجات فائقة.

بيد أنه، من جهة أخرى، سيكون مؤلمًا جدًا ومدعاة للجنون والحسرة التي تُدمي القلب لو أحسسنا بأن الله كان بإمكانه أن يُنقذنا من الهلاك وأبى أن يفعل، أو أنه غُلّت يداه حتى أضحى عاجزًا عن أن يفعل شيئًا لإنقاذنا، ومع ذلك يظل بمنزلة الأب الذي تغمر محبته الجميع. ألا إن الحفاظ على محبّة الله يحتاج إلى مكابدة. وإنه لمن دواعي الارتياح أن يقف المرء على الجانب الآخر فيجد لنفسه متنفسًا لتصريف غضبه. وأن يكون بوسعه

القول بأنه لا يريد أن يُسامح الله، ولكن من ناحية أخرى يمكن أن يرى الطبيعة كما لو كانت عمياء تمامًا، وقد يسمح لنفسه بأن يبغضها أو أن يعتبرها عدوًا له، وأنه لم يعد يتحمَّل عبء اعتبارها كمكرمة، وعندها فقط يكون له الحق في الفرار مما اعتبره خصمًا عنيدًا وما يترتب عنه من إحساس بالارتياح.

ثمّة نوع من السلم في أن يكون المرء منفردًا (في إنسانيته) ومتضامنًا ضدّ الكون الأعمى الذي يُلقي في قلوبنا الرعب. إننا نقع مرّة أخرى في ذات الإمكانية التي يُتيحها المعنى الحديث للنظام المحايث.

كما تُعيِّن النقطة الأخيرة، أيّ طريق يمكن أن يسلكه المرء ليفعل ما ينبغي عليه فعله ضمن مجموعات التضامن القائمة. وإذا ما كان للمرء أسلوب حياة يقوم على الإيمان العميق وممارسة الشعائر، فإن الاعتصام بالله يبدو بداهة الحل المناسب، وما يجعل الأمور أسهل بالنسبة إليه هو أن الجميع يتّفقون معه في خصوص ذلك. والأمر ذاته ينطبق على التمرّد على الله.

لكن هناك مسائل أخرى لا تقل أهمية، كما هو الشأن بالنسبة للبراهين «العلمية» على الإلحاد، فليس التفكير العقلي المتين هو الذي ينتصر وإنما الإحساس بالاطمئنان الذي يعقب الثورة. فإذا ما أراد المرء أن يلجأ إلى ذلك، سيعتمد أولًا وقبل كل شيء، على مدى شعوره الحميمي فعليًا بأن الله يحبنا أو بأنه يشاركنا معاناتنا. وإذا كان من اليسير على المرء ألا يحس بذلك، فإنه من اليسير عليه أيضًا أن يحس بمحبة الله بوصفه أبًا حاميًا، قادرًا على أن يمنع ذلك بكل يسر (إحساس عزّزه التحوُّل الأنثروبومركزي) وهنا بالذات تتجلّى هذه المفارقة المؤلمة في أسوأ حالاتها. وقد يتعذّر علينا عندئذ أن نسلك بالطريقة نفسها، فلا مناص لنا من التخلي عنها. وهذا يعني أنه، كما هو الشأن للتحوُّل إلى الإلحاد من خلال «العلم»، كلما كان إيمان المرء صبيانيًا، كانت إمكانية التخلي عنه أسهل.

هذا لا يعني أن الموت ليس اختيارًا مُرعبًا بالنسبة لأيّ كان.

لنلقي نظرة على الاتهامات الموجَّهة ضد الهويّة العازلة ضمن النظام غير الشخصي المحايث، آخذين بعين الاعتبار مختلف لوائح الاتهام التي عرضناها سابقًا. إنها تتنزل في محاور عديدة.

هناك محور مركزي مألوف لدينا جميعًا. فثمة انطباع عام في ثقافتنا بأننا افتقدنا شيئًا

ما بأفول المتعالي. ويجد أساسه في مزاج ممزوج بالتمني، لأن الناس يتفاعلون مع هذا الأمر بطرق مختلفة، ذلك أن البعض يؤيدون فكرة الفقدان هذه ويسعون إلى تعيينها. في حين يُقلل آخرون من شأنها ويعتبرونها كرد فعل اختياري يعكس انغماسًا في الانشداد إلى الماضي. كما هناك آخرون يصدِّقون حقيقة نزع السحر عن العالم بوصفه انتقادًا للانشداد إلى الماضي إلا أنهم مع ذلك يُسلمون بأن هذا الإحساس الذي نفتقده لا سبيل لإنكاره. ذلك هو ثمن الحداثة والعقلانية وليس لنا على ما يبدو سوى أن نقبل بشجاعة هذه المقايضة وأن نقنع بلا مواربة بما صرنا إليه بوصفه أمرًا مقضيًا. وُيعتبر ماكس فيبر Max Weber الأكثر تأثيرًا من بين المدافعين عن وجهة النظر هذه[1]. لكن أيًا كان الموقف من هذه المسألة، فإن الجميع يتفهمون أو أن لديهم إحساسًا بأنهم يتفهمون هذا الأمر. وهذا الإحساس، على الأقل بوصفه مجرَّد إمكانية، يبدو متاحًا للجميع، أيًا كان التأويل الذي سيتهون إليه.

ولمزيد من تحليل هذه المسألة والكشف عمَّا قد يترتب عنها من تبعات، نحتاج إلى بعض المفاهيم الفينومنولوجية، إلا أنَّ ذلك في الغالب لا يخلو من مخاطرة. فكيف نصف هذا الشعور؟ ربما احتجنا في ذلك إلى بعض العبارات كقولنا: أفعالنا، أهدافنا، إنجازاتنا وما إلى ذلك، لا وزن لها، وتفتقد للجاذبية، وللمتانة وللمضمون، وقد تفتقد إلى الأثر العميق الذي ينبغي أن تتركه في أنفسنا.

قد يظهر هذا النوع من الفقدان في سن المراهقة، فتنشأ عنه أزمة هوية. ولكن أيضًا يمكن أن يخلق لاحقًا أزمة «منتصف العمر»، بحيث ما كان سابقًا سببًا في رضانا ومنحنا الإحساس بالصلابة لم يعد على ما يبدو ملائمًا تمامًا في أيامنا، ولا يستحق ما بذلناه في سبيله من جهود. فقد فشلت أشياء عديدة في المحافظة على ما كانت تحظى به من أهمية حتى الآن.

لم يكن ما تقدَّم سوى محاولة لإعطاء صورة معيَّنة للمأزق في عموميته، مع اعترافي بما قد تثيره تلك المحاولة من جدل، سيما وأنه يحتمل دلالات أخرى عديدة. ولكن يمكن لهذا المأزق أن يتحدَّد بصورة أكثر دقة انطلاقًا من مسائل محددة والإحساس بأن أشياء عديدة افتقدناها.

(1) Max Weber, «Science as a Vocation», in H. H. Gerth and C. Wright Mills, eds., *From Max Weber* (New York: Oxford University Press, 1946), p. 155.

بإمكاننا أن نعتبر هذه المسألة بحسب عبارة «معنى الحياة» و«معنى المعنى» للوك فري Luc Ferry، بمنزلة النقطة الأساسية التي تُضفي معنى حقيقيًا على حيواتنا[1]. فليست كل أفعالنا تقريبًا بلا هدف، كأن نحاول الذهاب إلى العمل أو البحث عن محلٍ ما لشراء الحليب بعد أن تقفل المغازات أبوابها. ولكن قد نتساءل: لمَ نقوم بهذه الأشياء، الأمر الذي يقودنا أبعد من ذلك إلى النظر في معنى هذه الدلالات؟ إن المسألة لا تخلو من أزمة، حيث نشعر أن الأمر الذي يُوجِّه حياتنا حتى الآن لا يحظى بأي قيمة حقيقية أو أي وزن. وهكذا فقد يرفض طبيب ناجح أن يعمل بأجرٍ مرتفع وإمكانيات تقنية عالية جدًا في جهة مناسبة جدًا، ويلتحق بـ«أطباء بلا حدود» في أفريقيا، يحدوه في ذلك إحساس عميق بأن ما أقدم عليه ذو معنى حقيقي. هناك ميزة حاسمة لمأزق المحايثة تتمثَّل في الإحساس بأن كل هذه الأجوبة إما أنها هشّة أو أنها غير مؤكدة، وأنه قد يأتي علينا حين من الدهر لا نشعر فيه بأنّ الطريق الذي سلكناه مقنعًا، أو لا يمكن تبريره بالنسبة لنا ولغيرنا. هناك هشاشة في المعنى، مماثلة لهشاشة وجودية غالبًا ما تعتري حياتنا حيث أن أيّ طارئ، زلزال مثلًا أو فيضانات أو مرض قاتل أو خيانة مروعة، قد يهزّنا ويرمي بنا خارج الطريق الذي نسلكه في حياتنا نهائيًا ومن دون رجعة. على أن الهشاشة التي أتحدث عنها تخص معنى ذلك كله، الطريق لا يزال مفتوحًا على الممكن، وثمة ملابسات تؤيد ذلك إلا أن ما يثير الشكوك حوله هو قيمته.

هذا وأن المواقف التي يمكن أن نتخذها إزاء هذا الأمر قد تختلف بشكل كبير. من ذلك أن بعض الناس قد يحافظون على رباطة جأشهم في حين أن آخرين قد يُصابون بالعجز والارتباك كلما واجهوا مخاطر وجودية، ذلك أن المسألة لا تعدو بالنسبة إليهم «إلا مجرد إمكان نظري». بيد أن الناس حينما يتساءلون عن «معنى الحياة»، إنما يدركون تمامًا حجم مثل هذه المسألة. وذلك خلافًا لما كان عليه الحال في العهود السابقة. من المؤكد أنه كان هناك خطر «الكسل السوداوي»، هذا الغياب التام غير المبرر للدافعية والتحفيز وفقدان الإحساس بمتعة أيّ نشاط. لكن يتعلق الأمر هنا بتجربة مختلفة تمامًا لأنها لا تفترض الشكّ أو التساؤل حول قيمة النشاط المعني. وإذا أصاب راهب الكسل السوداوي في دعوته التبشيرية فإنه يرتكب بذلك خطيئة. فلا يتعلق الأمر بشكل من أشكال التشكيك بالله.

(1) Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996), p. 19.
سأناقش هذه المسألة بأكثر تفصيل في الفصل 18.

هذه الطريقة في تأطير المسألة هي جزء من التصوُّر ما بعد محوري، وقد أفرزت فكرة وجود «شيء واحد ضروري»، هدف أسمى يتعالى على ما عداه أو يُضفي عليه معنى. لكن الإحساس بالفراغ أو غياب الصدى، قد ينشأ بطريقة مختلفة تمامًا، فقد يأتي في شكل إحساس بأن اليومي تم إفراغه من صداه العميق حتى غدا فجًا ومبتذلًا وأصبحت الأشياء التي تحيط بنا فاقدة للحياة وبشعة ومفرغة من أي مضمون، والطريقة التي ننظمها ونُشكّلها ونرتّبها وفقها من أجل العيش، تفتقد للدلالة والجمال والعمق والمعنى. إن ما آل إليه هذا العالم من فقدان للمعنى مدعاة «للغثيان»[1].

وفي الحقيقة يرفض بعض الأشخاص الطريقة الأولى في تأطير المسألة، طريقة «شيء واحد ضروري»، طريقة ثقافة ما بعد محوري لأنه علينا عدم إخضاع الحياة إلى غرض أساسي واحد، وأن نشتبه في الأسئلة حول معنى الحياة. يسعى هؤلاء الأشخاص إلى تبني موقف مضاد للواحدية وإلى إعادة الاعتبار «للوثنية» paganism أو «الإيمان بآلهة متعددة» polytheism. لكن أيًا كان الموقف الذي يمكن تبنيه في إطار هذا الجدل، يظل المأزق حاسمًا في كلا المستويين على حد سواء. ولنا أن نُقدِّر جميعًا عاقبة ذلك.

قد نشعر بالفراغ في حياتنا اليومية، إلا أن ذلك الإحساس عادة ما يتأكد أكثر وبشكل خاص في لحظات حاسمة من الحياة: ولادة أو زواج أو موت وهي لحظات تمثل نقاط تحوُّل مهمّة في حياتنا نريد أن نبقي عليها كما هي، ونود أن نحسّ بها كما لو كانت لحظات خاصة وجليلة، كأن «نحتفي» بالزواج. وغالبًا ما نفعل ذلك عبر ربط هذه اللحظات بالمتعالي والأكثر سموًا والقدوس والمقدَّس. وقد كانت الديانات الما قبل-محورية تفعل ذلك. لكن الضميمة ضمن المحايث تركت ثغرة هنا، فالكثير من الناس ممن لا علاقة لهم بالدين أو لا يستهويهم، لازموا أداء طقوس الكنيسة بما تفترضه شعائر العبور تلك.

يمكن لنا أن نحس بهذا النقص في حياتنا اليومية، ولعله لأجل ذلك يكون أشد وطأة. يبدو أن أولئك الذين تتوفر لهم أوقات فراغ لممارسة الأنشطة الثقافية، هم الأكثر عرضة لهذا الإحساس من غيرهم. فعلى سبيل المثال كثيرًا ما يحس بعض الأشخاص برتابة رهيبة في الحياة اليومية، وتلك سمة غالبة في المجتمع الاستهلاكي والتجاري والصناعي. إنهم يحسون بفراغ الدورة المتسارعة والمتكررة للرغبة والإشباع في ثقافة الاستهلاك، كما

(1) Jean-Paul Sartre, *La Nausée* (Paris: Gallimard, 1938).

تتجلّى في جودة الورق المقوّى في الفضاءات التجارية المتلألئة، أو الاصطفاف الأنيق للمساكن في ضاحية نظيفة، وبشاعة ركام المعادن، أو منظر المدينة الصناعية العتيقة. قد نتفاعل سلبًا مع هذا الموقف النخبوي الهجين ومع هذا الحكم على حياة الناس العاديين من دون معرفة حقيقية، وهو ما تعكسه تلك المشاعر على ما يبدو، رغم أن تلك المشاعر تفرض استعلاءً وتباعدًا اجتماعيين غير مبررين فإنه يسهُل فهمها ولكن مع ذلك يصعُب التخلص منها. عندما نفكر في توسُّع ظاهرة الهجرة، في حضارتنا، من بعض المدن نحو الأرياف والضواحي وحتى نحو البرية، علينا أن نعترف بالكونية الافتراضية لبعض ردود الأفعال في هذا النطاق. وما يبعث على السخرية في الضاحية، أو في حديقة المدينة، أنها تثير في أولئك الأكثر حظًا من غيرهم بعض المشاعر المتطابقة كالإحساس بالفراغ والرتابة في المحيط الحضري، فتلك المشاعر هي المسؤولة عن ذلك في المقام الأول[1].

لقد ميّزتُ بين ثلاثة أشكال ممكنة لمأزق المحايثة، أولًا (1) الإحساس بهشاشة المعنى، والبحث عن دلالة شاملة. وثانيًا (2) الإحساس بابتذال محاولاتنا للاحتفاء بالأحداث الحاسمة في حياتنا. وثالثًا (3) الرتابة المطلقة وفراغ المألوف.

وقد سَمَّيتُ هذه الأشكال «مآزق الحداثة» لأن الجميع يُدرك أنها تنشأ في أفقنا أو في أجندتنا حين يختفي التعالي. لكن هذا لا يعني أن العلاج الوحيد لتلك المآزق هو العودة إلى التعالي. قد يفرض الاستياء الذي تثيره تلك المآزق على الناس استئناف البحث عن علاقة ما بالمتعالي، لكن يمكن أن يحس بها كذلك أولئك الذين لا يمكنهم، لسبب أو لآخر. تأييد مثل هذه العودة أو فقط في تلك الأشكال البعيدة كل البعد عن الإيمان التقليدي المعترف به. إنهم يسعون لإيجاد حلول أو سبل لسد هذا النقص ولكن ضمن المحايث، ومن ثم تتضاعف سلسلة من المواقف الجديدة. لم يعد الأمر يتوقف فقط على الإيمان التقليدي وتحوُّل الإنثربومركزية الحديثة إلى نظام محايث، ولم يعد الإحساس بالاستياء إزاء هذا النظام المحايث يدفع فقط في اتجاه أشكال إيمانية جديدة من الدين، بل أيضًا في اتجاه تأويلات جديدة للمحايث. هذه السلسلة التي تتّسع أكثر فأكثر، هي ما أحاول أن أعبّر عنه تدقيقًا بمصطلح «النوفا».

هكذا يمكن تلبية الحاجة إلى المعنى بواسطة استعادة المتعالي، إلا أنه يمكننا أيضًا

(1) César Graña, *Modernity and Its Discontents* (New York: Harper Torchbooks, 1964).

تعريف هذا «الشيء الواحد الضروري» بمصطلحات محايثة بحتة، ولا سيما إذا تعلق الأمر بمشروع إنشاء عالم جديد يعمّ فيه العدل والرخاء. وبالمثل، من دون اللجوء إلى الدين، يمكننا أن نسعى لإعطاء صدى لليومي وللطبيعة وللأشياء المحيطة بنا من خلال العودة إلى إحساسنا العميق. وقد كان لهذه المحاولة أثر عظيم في تاريخنا. حتى أن «الطبيعة» لم تعد فقط مجموعة من الحقائق الطبيعية، وإنما أيضًا مصدر متأصل بعمق فينا. وبالتوازي مع الغريزة المتجذرة بعمق فينا وفي الحيوانات الأخرى، وبالتوازي مع ترسيخ أنماط معينة في الطبيعة المفعمة بالحياة بشكل عام، يجب أن يكون هناك إحساس بدلالتها العميقة فينا. إذ السعي من أجل أن نطعم عائلاتنا، وأن نحب وننجب أطفالًا، وأن نُصغي لحكمة الكبير، وأن نحمي الصغير، وما إلى ذلك، يجب أن يكون له صدى أعمق في ذواتنا. وإن فشلنا في الإحساس بذلك فلأننا منقطعين ومنشقين عن ذواتنا. علينا أن نستعيد مرة أخرى «الطبيعي». ويُعتبر جون جاك روسو من بين روّاد القول بفكرة التحرُّر من الاغتراب كاستعادة للالتصاق بأهدافنا الأعمق. وقد مثّلت فكرة المتعة والصدى العميق للشكل الطبيعي لحياتنا، وقد اعتُبرت العودة إلى أشكال الاغتراب في المجتمع الأرستقراطي مصدر الفضيلة، وهو ما كان في صلب الانهمامات الرئيسة للثورة الفرنسية. وهو ما نلاحظه جليًا في الطقوس والاحتفالات التي يسعون من خلالها لإقامة مؤسساتهم الجديدة على نحو متين وقوي، وتعكس أسماء الأشهر الدورية الطبيعية للسنة، بينما تجمع الاحتفالات الناس بحسب الأنماط الطبيعية لحياتهم العادية كالسن أو نوعية العمل أو الجنس وما إلى ذلك[1].

ليس غرضي هنا الذهاب بعيدًا في نقاش مختلف الحلول المقترحة، فالكثير منها مألوف بشكل كاف، وإنما سأسعى بدلًا من ذلك إلى مزيد من توضيح مظاهر الاستياء والإحساس بمظاهر النقص التي تستجيب لها. وعندئذ يصبح بإمكاننا أن نُقدِّر بشكل جيِّد الديناميكية التي توجِّه النوفا. وسأقدِّم تفاصيل إضافية حول ما رأى فيه البعض مدعاة للنقد أو نقصًا في الهوية العازلة، المتحررة والمنضبطة والداعمة للنظام الأخلاقي الحديث (سأكتفي هنا بالحديث عن الهوية العازلة) أو في أي من أشكالها الأكثر قوة وانتشارًا.

لقد شرعتُ في هذه المهمة فعلًا عبر تحطيم مأزق المحايثة العام في ثلاثة مجالات عامة لتحديد مسائل مختلفة أو نقائص مستشعرة. لكن يمكننا الذهاب بعيدًا في ذلك

(1) Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire* (Paris: Gallimard, 1976).

وتحديد مختلف محاور النقد والاعتراض، وقد يكون صعبًا أحيانًا تمييز هذه المحاور. فقد تتعلق الصراعات الراهنة، في الكثير من الأحيان، بأكثر من مسألة. سأقوم ببعض التمييزات التحليلية التي لا بد منها رغم أنها تبدو مصطنعة عندما ننظر إلى مفكر أو تيار ما. لكن ثمّة ما يبرر هذه الخطوة، لأن الخيوط يمكن أن تترابط بطرق مختلفة ما دامت قابلة للترابط.

تلتقي المحاور في ما بينها طبيعيًا ضمن مجموعات بحسب تقارب ما تطرحه من مسائل.

I. المجموعة الأساسية التي كنت قد ناقشتها آنفًا، وينضوي تحتها ما يمكن تسميته «محاور الصدى» حتى نعطيها عنوانًا مفيدًا. (بمعنى أنه يمكن لنا أن نلخص مأزق المحايثة وفقًا لكلمات الأغنية الشهيرة لبجّي لي Peggy Lee «هل هذا كل ما في الأمر؟». وربما كان بإمكاننا أن نتحدث حتى عن محور بجّي لي Peggy Lee لكن قد لا يبدو ذلك جديًا تمامًا).

إن مسألة معرفة ما إذا كنا قد حددنا غرضًا مفيدًا لحيواتنا، يمكن أن تُطرح أيضًا في صياغات أكثر دقة، تأخذ في الاعتبار مظاهر خاصة من الهوية العازلة، وما إلى ذلك. ومن ثم، (1) أصبحنا نواجه منذ أواخر القرن الثامن عشر، في كثير من الأحيان، الإحساس بأن التيار الرئيس، الألوهية/ النزعة الإنسانية يتضمّن تصورًا باهتًا للإحسان وللخير. ونحن نعلم كيف أن التوجُّه إلى الألوهية اقتضى إقصاء الممارسات التي كان يُنظر إليها سابقًا كمحورية في محبّة الله والإخلاص له، وإدانتها كممارسات مسرفة ومتهورة وضارة و«متحمّسة». وهذا يفترض ضربًا من التقوى أكثر متانة يتمرَّد على هذه القيود. وهكذا شعر الإنجيليون بالحاجة إلى الارتماء في تبريرات كان أغلب رجال الكنيسة الرئيسين على استعداد للتخلي عنها، ومنها خاصة إلغاء العبودية. واعتبارًا لمحدودية صرامة مفهوم النظام وانسجامه أكثر مع الكنسية الرسمية، بدا من الإسراف زعزعة الإنتاج وحقوق الملكية، والعادات القائمة منذ فترة طويلة إلى هذا الحد ولهذا السبب.

غير أن الدعوة إلى تصوُّر أكثر متانة للعدل والخير أدّت أيضًا إلى صيغ جديدة وأكثر راديكالية للنزعة الإنسانية. وكما لاحظت سابقًا، يُعتبر روسو من المفكرين المميزين في هذا المضمار، فقد دافع ببلاغة فائقة وبشكل مقنع عن معيار أكثر متانة للعدل والخير.

وكان مصدر إلهام لتقليد كامل في وجهات النظر الإنسانية الراديكالية بدءًا من أولئك الثوار الفرنسيين اللذين يحلفون باسمه.

(2) يُعتبر كانط مَن خَلَفَ روسو، وقد أوشك هو أيضًا أن يبلغ عتبة الألوهية بمعنى من المعاني، على أنه هو الذي حدَّد بوضوح المصدر الباطني للقانون الأخلاقي، وجعل من الخلقية متطابقة مع الاستقلالية. فثمة انحراف طفيف عن هذا المحور: لا يتعلق الاعتراض هنا بالتطويع المفرط لمفهوم الخير، وإنما بدلًا من ذلك التأكيد على النفور السائد من ابتذال الدافعية الإنسانية التي لا تنفصل عن الفلسفة النفعية. ولأجل ذلك عبَّر كثيرون عن انزعاجهم من اختزال مصادر الخير في المصلحة الذاتية العقلانية أو في مشاعر التعاطف، فقط لأن في ذلك انتقاص للقدرة الإنسانية على التعالي الذاتي والقدرة على تجاوز الرغبة الذاتية ومتابعة طموح أسمى. بهذا المعنى، كان للمفهوم الحديث للنظام الذي يفترض انحسار القدرة الإنسانية على الترقي الأخلاقي إمّا نظريًا أو عمليًا في المجتمع التجاري، دور مهم في الثقافة الحديثة كما سنرى لاحقًا.

وقد أدى هذا إلى ظهور صيغ من التفاعل الإيماني حيث يصبح هذا الارتقاء الذي ننتهي إليه هنا ضربًا من الحب الإلهي. ولكن اتَّخذ ذلك التفاعل صيغًا ذات نزعة إنسانية أيضًا، كما ولَّد جملة من المتغيرات التوسطية في حدود الدين إن جاز التعبير. وفي هذا المضمار يُعتبر كانط أحد المصادر المهمَّة لسلسلة كاملة من هذه المتغيّرات. فعلى الرغم من أنه حافظ على مكانة ثابتة للآلهة وللخلود في مشروعه، فقد كان له كذلك دور حاسم في تطوير النزعة الإنسانية الحصرية، لأنه استطاع أن يكشف بوضوح عن سلطة المصادر الباطنية للأخلاق.

ومن ثم ليس لنا أن نتفاجأ حين نعلم أن كانط كان من أشياع حركة دينية قوامها التقوى Pietism. ففلسفته تقوم أساسًا على متطلبات صارمة للإله وللخير، حتى وإن شهد إيمانه ذو النزعة التقوية تحولًا أنثروبومركزيًا. إننا هنا إزاء مجال قوى متحركة، بحيث يمكن أن نشهد تزامنًا أكثر من مجموعة متآلفة، بل أكثر من ذلك، فإن هذه المجموعات كثيرًا ما تطرأ عليها بعض التعديلات أو تشهد تحويرات.

(3) وقد واجه الطابع الأخلاقي للهوية العازلة ولنمط اشتغالها انتقادًا لاذعًا، غير أن الأمر لا يخلو من مبالغة. وقد سبق أن بيّنت كيف أن الدين «المعقول» الذي انبعث من

رحم الحرب الأهلية في إنكلترا وتداعياتها أصبح ينزع إلى الخلقية. فواجبنا نحو الله يتمثل في إقامة النظام الأخلاقي الذي ارتآه لنا وترسيخه والتطابق معه. وتُشير البراهين الدالة على وجوده وخيرته إلى أنه هندس هذا العالم بطريقة تتناسب مع هذا النظام القائم على ثنائية الثواب والعقاب. وقد بيَّنت كيف أن النظام غير الشخصي المحايث ينزع إلى تركيز أيتوسه Ethos في قانون، فقد مثَّل فقدان معنى الإخلاص لله وحده قطب الرحى في الحياة الدينية.

لا يختلف هذا الاعتراض عن سابقه، فكلاهما يضع موضع سؤال الرأي القائل بأن ما يُقدَّم على أنه هدفنا الأسمى يمكن أن يحظى بتلك المكانة حقًا. فيخص الاعتراض هنا استيعاب الحياة تمامًا في المطابقة لقواعد معينة. وكأن ثمَّة غرضًا ما عظيمًا مفقود، بدونه تصبح الحياة فاقدة للحماسة وللامتلاء حتى تغدو لا طعم لها.

يتمثل هذا الغرض المهم المفقود، من وجهة نظر مسيحية، في محبة الله. وهذا يمكننا من وصف تمرد ويسلي Wesley على نحو مغاير مقارنة مع التقوى السائدة في أيامه. إلا أن هذه الإدانة ذاتها يمكن تناولها من وجهة نظر مختلفة باسم الطبيعة البشرية في تمامها وامتلائها كما كان يقول بذلك شيلر Schiller. ويكل بساطة من شأن القواعد الأخلاقية التي تُفرض علينا من خارج ذواتنا أن تؤدي بنا إلى ضرب من انعدام الحرية، وتلقي بنا في مجال الضرورة. في حين أن الالتزام الذاتي بتلك القواعد يمكننا من نوع من «السيادة الباطنية»[1]، فالحرية الحقيقية تتطلب منا الذهاب إلى أبعد من النزعة الخلقية حتى نحقق انسجام طبيعتنا بتمامها، وهذا ما يتأتى لنا في «اللعب».

إن تغليب مطلب تحقيق الذات على حساب الأخلاق يُمكن أن يتمظهر في عدّة أشكال روحية وطبيعانية على حد سواء، كما هو الشأن مع نيتشه Nietzsche ومع آخرين نخص بالذكر منهم، بطبيعة الحال، لورنس Lawrence. وفي الحقيقة، لمَّا كانت النزعة الأخلاقية هي أكثر النزعات تواترًا من بين تلك التي أفرزها النظام الحديث للحرية والمنفعة المتبادلة، بما ذلك صيغها المعاصرة غير المؤمنة على غرار النفعية والما بعد-كانطية، فإنها ما فتئت تتكرّس أكثر فأكثر وفي اتجاهات مختلفة. إن أثر النوفا متواصل.

(1) Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967), Letter VI.

II. إن الإحالة على شيلر Schiller تقود إلى مجموعة متألقة أخرى من المحاور التي سأعتبرها «رومانسية» حتى وإن كان هذا التعريف يبدو غير مناسب نظرًا إلى دور شيلر وأيضًا غوته Goeth في تعريفها. لكن لا بد من التسليم بأنها نشأت في فترة «الرومانسية» وهي التي تحدد، بطبيعة الحال، الاهتمامات الأساسية لأعضاء هذه المجموعة غير المقيَّدة من المؤلفين والمفكرين باعتراف الجميع.

لقد أكدتُ أعلاه على أهمية البحث عن معنى للحياة يكون له وزن من ناحية إنسانية على مستوى الفاعل وعلى مستوى الطبيعة. (1) ولنا أن نحدد ذلك بطريقة تأخذ بعين الاعتبار المثل الأعلى للوحدة المنسجمة الذي يقول به روسو. وهذه الوحدة تشترك مع الوحدة بالمعنى الأفلاطوني وتختلف معها في آن على أنّ الاختلاف الجوهري يتمثل في أنها لا تشمل تسامي الرغبات الطبيعية العادية، غير أن تلك الرغبات في صورها العادية تمامًا كحب الجنس والتمتّع بما يحيط بنا من أشياء جميلة، يقع تحويلها عبر الإحساس بما تنطوي عليه من دلالة سامية. وبالتالي يكون المثل الأعلى في انصهار الرغبة العادية والإحساس بسمو الهدف بدلًا من تعارض لا يتحقق فيه الانسجام إلا عبر الحط من شأن الرغبة أو تبعيتها.

لقد شهدت الحقبة الرومانسية تماهيًا لهذا المثل الأعلى مع الجمال. وقد أخذ شيلر عن شافتسبري Shaftesbury وكانط فكرة مفادها أن استجابتنا للجمال تتميَّز عن الرغبة، إذ تُعبِّر عن «عدم اكتراث» حسب الاصطلاح السائد في ذلك العصر. كما تختلف أيضًا عن الأمر الأخلاقي الكامن فينا كما يقول بذلك كانط. لكن شيلر يؤكد على أن أسمى أنماط الوجود لا يتحقّق إلا حين ينصهر الأخلاقي والشهواني داخلنا وحين يصبح توجهنا نحو الخير قرارًا لا رجعة عنه. والاستجابة التي تُعبِّر عن هذا التوافق تتمثل في تفاعل حقيقي مع الجمال يبلغ جمامه حسب شيلر في «اللعب»، حتى إنه يمكننا القول بأن الجمال هو الذي يُحدث فينا هذا التوافق[1].

لقد كان لهذه النظرية تأثير كبير على مفكري تلك الحقبة أمثال غوته (الذي ساهم، بمعنى ما، في تأسيسها من خلال مبادلاته المكثفة مع شيلر) وأولئك الذين نعتبرهم «رومانسيين» بالمعنى المتعارف عليه عمومًا. يقدِّم لنا الجمال كأسمى أشكال الوحدة

(1) المصدر نفسه، الرسالة الخامسة عشرة.

التي هي بدورها أسمى أشكال الوجود تحديدًا للغاية الحقيقية للحياة. وهذا ما سينتهي بنا إما إلى الذهاب إلى أبعد من النزعة الأخلاقية من جهة، أو بكل بساطة إلى متابعة مصلحتنا الشخصية المفهومة جيدًا من جهة أخرى. وكأننا نستعيد أفكار أفلاطون في المأدبة، ولكن من دون ثنائية ولا تسامٍ. وقد استدعى هولدرلين Hölderlin رفيقته المثالية، في البداية نظريًا، ثم في الواقع من خلال ملامح سوزات غونتارد Suzette Gontard «ديوتيما» Diotima لكن هذا الاسم لم يعد يُشير إلى معلّم حكيم ومسن، وإنما إلى رفيق (منشود). (وبطبيعة الحال، كانت نهايته تراجيدية، وذلك لأن الواقع لا يمكن أن يرقى إلى وضع مثالي من هذا القبيل).

انطلاقًا من وجهة نظر أنثروبولوجيا الانصهار والجمال هذه يمكننا فهم أحد الانتقادات الأساسية التي وجهها العصر الرومانسي للذات العازلة المنضبطة والمتحررة والعالم الذي أنشأته. يتطلّب الجمال انصهارًا متناغمًا بين الطموح الأخلاقي والرغبة، وبالتالي بين العقل والشهوة، وقد كان الفصل بينهما من أهم الاتهامات التي واجهتها التصوُّرات المهيمنة للذات المنضبطة وللنظام العقلاني، فضلًا عن تأكيدها على العقل الذي يفترض فصل المشاعر واستبعادها وما قد يترتب على ذلك من حصر لذواتنا في بعدها العقلي مما يزيد في اغترابنا عن عواطفنا العميقة.

تمتد جذور هذا النقد، في الواقع، إلى أبعد من ذلك، فقد اعترض شافتيسبري Shaftesbury على النزعة المتعوية الحسابية لجون لوك Locke، وأعاد تأهيل «العاطفة السخية» كعاطفة تتميَّز بها الروح[1]. وقد ألهم نقده في جزء منه مدرسة الحس الأخلاقي. واحتجّ روسو لاحقًا بأسلوبه الفصيح المعهود على الأسباب الضيّقة للمصلحة الشخصية التي تفصل بعضنا عن بعضنا وتكبت فينا الدوافع الوجدانية. وتكمن الأهمية الكبرى في الإحساس العميق بوصفه أحد أوجه التميُّز الإنساني كما يتجلى في نبل العواطف والمشاعر والذي يعكس في جانب منه ردّة فعل تجاه المتطلبات الملحة للعقل المنظّم. ويشكل هذا في مجمله خلفية للأطروحات التقليدية التي ميَّزت الحقبة الرومانسية بما فيها صيغ شيلر في كتابه رسائل حول التربية الإستيطيقية للإنسان *Letters on the Aesthetic Education of Man* التي فرغنا من عرضها للتو.

(1) Shaftesbury, *Philosophical Regimen*, in *Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. Benjamin Rand (London: S. Sonnenschein, 1900), p. 54.

وبهذا المعنى، يُمكن لهذا الاعتراض على الفصل أن يكون صيغة من صيغ العودة إلى العقيدة الأرثوذكسية عبر ألوهية ذات نزعة عقلانية كما هو الحال مع الحركة التقوية. فالدين الصحيح لا يكمن في هذا الافتتان العقلي بالعقيدة، بل يتطلب تصديقًا وجدانيًا مطلقًا أو لا يكون. وقد أطلق الكونت زنزندورف Count Zinzendorf حكمًا مقتضبًا ونهائيًا حول الوساوس التبريرية السائدة لدى اللاهوتيين مفاده: «من يسعى ليدرك الله بعقله يُصبح ملحدًا»[1]. لقد انتقل هذا الدين المتأصل في الوجدان إلى كلّ من ويسلي Wesley وخلفه من دعاة البروتستانتية المنهاجية، حيث اتَّخذ أشكالًا صوفية وأحيانًا غيبية أزعجت بشدة أولئك الذين يتوجَّسون خيفة من «الحماسة» أكثر من أي شيء آخر.

لكن رد الفعل هذا قد يقود هو نفسه إلى وجهة مختلفة تمامًا. لقد أدى تغليب العقل على الإحساس ضمن النزعة الأخلاقية التقليدية إلى إدانة الرغبة الأولية. لذلك يمكن لإعادة تأهيل الإحساس العادي أن تأخذ شكل رفض للتقاليد الأخلاقية وكذلك للمسيحية التي تبدو أنها تكمن وراء ذلك بما تحمله من صورة للطبيعة البشرية بوصفها فاسدة ولئيمة. ولأجل ذلك تخلصت ألوهية روسو من نظرية الخطيئة الأولى. وقد حذا حذوه آخرون حتى نشأت نزعة إنسانية كانت فيها الرغبة الطبيعية والتلقائية مصدرًا للالتئام.

ردَّة الفعل نفسها يمكن أن تقود إلى وجهتين متضادتين تمامًا كتلك التي يقول بها جون ويسلي John Wesley (وحركات العنصرة في أيامنا هذه)، وأيضًا تلك التي يقول بها لورنس Lawrence (ومختلف طوائف الجنسية المتحررة في القرن العشرين)، ناهيك عن الروابط القائمة بين الرجلين الإنكليزيين رغم أن بينهما قرن ونصف القرن.

أما بالنسبة لمفكري الحقبة الرومانسية فقد تبنَّى بعضهم وجهة النظر الأولى، في حين تبنَّى آخرون الثانية. وقد لا نجد صعوبة في تحري هذا الأمر. ورغم ذلك كان هناك ببساطة متطلب إنساني محايث يفرض نفسه بقوة في المثل الأعلى الأصلي للجمال. وهو يتضمن أيضًا تصورًا رفيعًا جدًا للمتسامي داخلنا، والذي يُفترض أن ينصهر مع الرغبة. وقد صيغت هذه الفكرة عادة أفلاطونيًا (شيلي Shelley) أو مسيحيًا (نوفاليس Novalis) أو أفلاطونيًا ومسيحيًا في الوقت نفسه (هولدرلين Hölderlin).

---

(1) Nicholaus Ludwig von Zinzendorf, in *M. Aug. Gottlieb Spangenbergs Apologetische Schluss-Schrift* . . . (Leipzig and Görlitz, 1752); Nikolaus Ludwig von Zinzendorf, *Ergänzungsbände zu den Hauptschriften*, ed. Erich Beyreuther and Gerhard Meyer, vol. 3 (Hildesheim, 1964), p. 181.

(2) إلا أن الاعتراض الرومانسي لم يكن فقط على الفصل الذي يتم داخل ذواتنا. وإذا كان هذا قد يُفهم كمحاولة لفصلنا كفاعلين أخلاقيين عقلانيين عن طبيعتنا الخاصة الداخلية، فإنه عادة ما يُنظر إليه أيضًا كانفصال عن الوحدة العظيمة للطبيعة الخارجة عنّا. وبمعنى آخر، يفصلنا هذا التأكيد على العقل الحسابي عن وحدتنا العاطفية مع الآخرين. ويتجلى ما قامت الأشكال الحديثة للعقل والنظام المنضبط بتفتيته في نواحٍ ثلاث: الفكر المتعقل منفصل عن طبيعته الراغبة وعن المجتمع الذي يُهدِّد هذا الاندماجَ، وعن التدفق الهائل للحياة في الطبيعة.

يُقدِّم شيلر في رسالته السادسة في مؤلفه رسائل حول التربية الإستيطيقية للإنسان توصيفًا بارعًا وبالغ الأثر لكيفية تفاعل ما يعيشه الفرد من تمزق مع يعيشه المجتمع هو بدوره من تمزق ويعززه، وكيف أن التئام أحدهما يؤدي إلى التئام الآخر[1]. وقد كان لهذا التوصيف صداه في الثقافة الحديثة، وهو ما تجلّى راهنًا في الاحتجاجات الطلابية في باريس في أيار/ مايو 1968.

لكن هذا الإحساس بالفقدان لا يُعزِّز فقط برنامجًا ذا نزعة إنسانية استردادية في مجتمع اشتراكي مستقبلي على سبيل المثال، بل يُغذي أيضًا اعتقادًا يعود بنا إلى الماضي بأن البراديغم يكمن وراءنا، وأحيانًا في نموذج المدينة اليونانية، وأحيانًا أخرى في المجتمع القروسطي المندمج حقًا، كما هو الشأن بالنسبة لنوفاليس في كتابه أوروبا أو المسيحية، أو بالنسبة لتوماس كارليل في مؤلف الماضي والحاضر، وإن بصيغة أخرى. وتزداد الأمور تعقيدًا حين يقع الربط بين النماذج التي تتّجه إلى الماضي وتلك التي تتّجه إلى المستقبل، كما هو الشأن في الحقبة الرومانسية، حيث أمل البعض في إحياء الوحدة الرائعة التي شهدها المجتمع اليوناني والتي خرقها تطوُّر المجتمع المسيحي، ولكن كجزء من توليفة رفيعة (هولدرلين، هيغل الشاب Hölderlin; the Young Hegel).

وفي حقيقة الأمر، شهدت السرديات العظيمة المصاغة بصورة لولبية انتشارًا واسعًا في تلك الفترة[2]. فقد كان الجميع يتلمسون وحدة أصلية يتبعها انفصال يخلق تعارضًا بين

(1) F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967).

(2) أشار ماير أبرامس M. H. Abrams في تحليله المميز لتلك الحقبة إلى أيّ حد كانت تلك السرديات مهمّة وواسعة الانتشار، انظر *Natural Supernaturalism* (New York: Norton, 1971).

مختلف الثنائيات: العقل مقابل الإحساس، الإنسان مقابل الطبيعة وهكذا دواليك. وأدى هذا بدوره إلى استعادة وحدة أكثر تعقيدًا وثراء، أنهت التعارض مع المحافظة على الشروط نفسها. وقد انتقل هذا النمط من السردية من خلال هيغل إلى ماركس، وكان له الأثر البالغ في التاريخ الحديث.

(3) إذا ما ركّزنا على أحد أوجه هذا الانفصال الثلاثي أَمكن لنا تمييز اعتراض على الذات العازلة في حدّ ذاتها، ذلك أنه بانغلاقنا على ذواتنا في العالم المسحور إنما نقطع مع مصدر مهم للحياة والمعنى الذي تسخّر لنا في الطبيعة، من دون أن يعني ذلك بالضرورة دعوة للعودة إلى الماضي، وإنما على العكس من ذلك تمامًا، ابتكر الرومانسيون بدلًا عن ذلك طرقًا جديدة لاستعادة الصلة بالطبيعة عن طريق قدراتنا التعبيرية.

اُعتُبر الإغريق نموذجًا للوحدة مع الطبيعة في العصر الرومانسي. وقد تجلّى ذلك بوضوح في قصيدة مؤثرة جدًا لشيلر بعنوان آلهة الإغريق. وينظر إلى وحدة الذات والشراكة مع الطبيعة في الإحساس خلال العهود القديمة كهبة من الحياة:

حين يعمّ سحر القصيدة

هادئًا في بهجة تعانق الحقيقة

ينساب امتلاء الحياة إبداعًا

هناك يولد إحساس لن يتكرّر مرة أخرى

اعترف الإنسان بنبل رفيع في الطبيعة

ليستزيد حنانًا

كل شيء يُوحي بأثر الإله

منذ الوهلة الأولى.

لكننا نفتقد لهذه الشراكة الآن حيث أصبحنا نواجه «طبيعة من دون إله»:

غير واعية للبهجة التي تنثرها

أبدًا لم تكترث لما فيها من عظمة

= وخاصة في الفصلين الثالث والرابع حيث يُلاحظ أيضًا مدى اعتماد تلك السرديات على النماذج السابقة بما ذلك التمثلات المسيحية للتاريخ المقدس.

أبدًا لم تُدرك الروح التي ترافقها

أبدًا لم تنعم بما حظيت به

غير شاعرة بعظمة خالقها

كأنها دقّات رقّاص الساعة الميّتة

تُذعن في استعباد لقانون الجاذبية

طبيعة مجرَّدة من كل ما هو إلهي.

يمكن لهذا الانفصال، رغم النَّفَس التشاؤمي لهذه الأبيات، أن يُشكِّل جزءًا من هذه السردية اللولبية للوحدة المستعادة.

(4) يجدر بنا بصفة خاصة أن تكون لنا طريقة معيَّنة لتأطير مسألة الانفصال عن الطبيعة. فتبني موقفٍ أداتي خالصٍ و«عقلاني» من العالم والحياة الإنسانية لا يخلو من مأزق. وقد ينجم الربط المباشر مع (3) عن الموقف الذي يُتّهم عادة بأنه يقف وراء انفصالنا عن الطبيعة، وعن تدفق الحياة فينا وخارجنا. ويُرتِّب نقد البعد الأداتي بوجه آخر من هذا الانغلاق على الذات عواقبه الوخيمة، فكلما حاولنا التحكُّم في حياتنا أو في الطبيعة حطَّمنا الكثير مما هو قيِّم وعميق فيهما. لقد أعمونا عن أهمية توازن قد يكون مختلًا إلا أنه ليس نتاج عقلانية أداتية. ومن البديهي أن يكون من بين أكثر الجدالات المعاصرة جدية وأهمية، ذاك الذي يُعنى بالتوازن البيئي في محيطنا الحيوي برمته. ولهذا النقد الذي أُثيره هنا أهمية قصوى بالنسبة للحركات البيئية في زمننا هذا. وقد استند بعضها، بطبيعة الحال، إلى اعتبارات أداتية وعقلانية، غير أن جزءًا مهمًا من الحركة البيئية برمتها، يرى أن أيّ موقف من البيئة، يأخذ في الحسبان حصرًا الأغراض الإنسانية، خاطئ ومضلّل ومُسرف وحتى آثم.

غني عن التذكير أن ردَّة الفعل هذه اتخذت أيضًا أشكالًا غير إيمانية ومسيحية كذلك.

III. توجد إلى جانب مجموعة المحاور الرومانسية هذه مجموعة أخرى تتعارض معها في جوانب عدَّة. ففي حين يبدو أن النقد الرومانسي للانفصال يقترح علاجًا يساعد ذلك الانفصال على الالتئام من جديد، تتعلق الانتقادات التي أعرضها الآن بوجهة نظر حديثة أكثر سهولة وتفاؤلًا. وتُشير هذه الانتقادات إلى انفصال يتعذَّر علاجه وهي بذلك تنتهي إلى حل تراجيدي.

(1) ثمّة فكرة قد تتوافق أيضًا مع التقوى المتينة. ولكنها لا تجوز، وتتمثل في رفض الفكرة الألوهية للعناية الإلهية كما لو كانت مجرّد فكرة سخيفة جدًا ومُفرطة في التفاؤل. كل شيء يتكامل من أجل الخير. لكن الأمر فيه تجنّ كما ينطوي على تجاهل للمأساة والألم والمعاناة التي لا تنتهي، وهي أشياء لا سبيل لإنكارها. وقد بلغ هذا الاعتراض أقصى مداه بمناسبة زلزال لشبونة سنة 1755وهي المناسبة الأشهر على الإطلاق. وعرف صياغته الأكثر شهرة مع فولتير في كانديد Candide حيث بيّن بوضوح كيف أن ردّ الفعل هذا لا يُغذي الإحساس بالتقوى، بل على العكس، كان عادة ما يضع مفهوم العناية الإلهية ذاته موضع سؤال، ومن ورائه الاعتقاد في الله. وكان ذلك أثره الأهم خلال القرنين الماضيين. وثمّة اعتراض آخر أكثر عمومية يوجهه عدم الإيمان إلى المسيحية، ويتمثل في أن هذه الأخيرة لا تعدو أن تكون سوى نظرة صبيانية للحياة الإنسانية حيث يكون كل شيء على ما يرام في نهاية المطاف، وهو ما لا يمكن لأي شخص ناضج أن يسعى إليه، بل عليه تجنبه والتحلي بالشجاعة لمواجهة الحقيقة كما هي. وقد كان ذلك، في الواقع، أحد أهم الدوافع التي تقف وراء تحوُّل البعض من الألوهية إلى النزعة الإنسانية الحصرية في القرن الثامن عشر.

ويُحيل هذا، بمعنى ما، على تعريف أحادي للمسيحية بوصفها إيمانًا ضامنًا للعناية الإلهية، لا سيما في سياق تبريري كما بيّن ذلك باكلي[1] Buckley. وهذا يدل على أهمية ترتيب الأحداث التاريخية والدور المهم الذي لعبته الألوهية في تنامي الجدل الحديث. لكن هذا الموقف يجد ما يُبرره هو أيضًا بشكل ما في تنامي المسيحية الطهرانية والليبيرالية التي لا تعلم جيدًا كيف تواجه المعاناة.

ثمّة ما يوحي بعمق هذا الاعتراض. فالألوهية أو المسيحية مرتهنة باللاواقعية. ولكن أيضًا هناك اعتراض آخر من طبيعة أخلاقية، ذلك أن اللاواقعية ليست عيبًا أخلاقيًا بالضرورة. وربما يذهب البعض إلى حد الإعجاب بالمسيحيين أو الفوضويين اعتبارًا لآمالهم الطوباوية واستعدادهم للدفاع عن أمور يعتبرها آخرون مستحيلة. لكن بالنسبة للتفاؤل البنغلوسوني، تؤشر اللاواقعية على عدم النضج وانعدام الشجاعة والعجز عن مواجهة الأشياء.

(1) Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

وعلاوة على ذلك، نُدينها لحطّها من قيمة الحياة وانتقاصها حتى تبدو ضحلة إلى أبعد حد. لا يكفي أن نُدرك تراجيديا الحياة، وأن نمتلك الجرأة على مواجهتها فقط، بل علينا أيضًا الاعتراف بعمقها وبعظمتها. وهي عميقة لأنه من البديهي أن تُعطي المعاناة معنى للحياة، وهو ما لم نكن نقدّره حق قدره من قبل عندما كان كل شيء يبدو هادئًا وناعمًا، وهذا في نهاية الأمر ما أثارته التراجيديا كشكل فنيّ. وهي عظيمة بحسب مدى قدرتنا على مكابدة المعاناة أحيانًا أو مكافحتها. وهكذا، رغم ما يبدو في ذلك من نشاز، لا طعم لحياة هانئة لا معاناة فيها.

لطالما أكد نيتشه على الأمر في مؤلفه جنيالوجيا الأخلاق The Genealogy of Morals، حيث يقول إن ما لا يقدر الناس على تحمّله ليس المعاناة، بل المعاناة الخالية من المعنى. إذن يتعيَّن عليهم أن يضفوا معنى على معاناتهم. ويعني نيتشه بالخصوص ما أُسميه النموذج القضائي-الجزائي، وتُعتبر الفكرة القائلة بأننا نعاني لأننا أذنبنا، بمنزلة مثال عن اعتقاد أصبح مقبولًا في جزء منه، إذ يُضفي معنى على ما لا يُطاق[1].

يُثير نيتشه هنا مسألة مهمّة. رغم بعض الاحترازات على فكرة أنه يتعيَّن علينا أن نبحث عن المعنى بما هو كذلك، أي أيًا كان ذلك المعنى، في مقابل أيّ شيء أكثر خصوصية. وكما لاحظنا في كثير من الأحيان يتعلق الأمر بمسألة مستوطنة في وعينا ذي النزعة الإنسانية الحديثة للدين، وتُعطي بعدًا مخصوصًا جديدًا لتعطّش البشر للدين. وهذا ما يقول به نيتشه Nietzsche، وحذا حذوه آخرون نخصّ بالذكر منهم فيبر Weber وغوشاي Gauchet[2].

لكن مع ذلك، ثمّة مسألة مهمّة لا ينبغي أن نغفل عنها. فنحن إزاء صورة ناعمة جدًا للحالة الإنسانية تترك جانبًا شيئًا حاسمًا ومهمًا بالنسبة إلينا. فللخلق جانب مظلم كما جاء في عبارة بارث Barth، والبهجة تلتقي بمعاناة هائلة وبريئة، وفي ذروة ذلك كله تنتفي المعاناة، وتُشوّه قصّة الضحايا، وشيئًا فشيئًا تُمحى ذكراها من الأذهان، فلا يقع تعديلها أو

(1) *Zur Genealogie der Moral*, III, 28: «Die Sinnlosigkeit des Leidens, *nicht* das Leiden, war der Fluch, der bisher über der Menschheit ausgebreitet lag» (München: Goldmann, Gelbe Taschenbücher), Volume 991, p. 135.

(2) انظر المناقشة القيّمة لماكس فيبر في الدراسة الثاقبة لـ:
Eyal Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004), chapter 3.

وأيضًا
Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985).

تعويضها أبدًا. فحيث هناك شراكة، إذن هناك انفصال واغتراب وحقد وتنافٍ متبادل، فلا مجال للتصالح أو الاتحاد من جديد.

حتى حينما يريد صوت الإيمان أن ينكر أن تكون هذه الكلمة هي الأخيرة، كما هو الحال مع المسيحية، لا يمكننا أن ننكر حقيقة أن ما نعيشه هو ما نعيشه بشكل منتظم، كما لو كان أقصى ما يمكن أن نبلغه. وكل الديانات الكبرى تُدرك هذه الحقيقة، وحتى إن كانت تعلّق آمالها على الآخرة، ليس لها أن تنكر ذلك ببساطة، وأنَّ عليها أن تأخذ حقيقته على محمل الجد.

إن صورة كرقصة «شيفا» Shiva تجمع بين الهدم والإبداع، أو صورة آلهة كـ«كالي» Kali خير دليل على ذلك. وكذلك كان شأن النموذج القضائي ـ الجزائي اعتبارًا لعيوبه. لقد عبَّر بوضوح عن الجانب المظلم للخلق. وإن إنكار ذلك ببساطة، كما حاول المسيحيون المعاصرون أن يفعلوا ذلك، من شأنه أن يترك فراغًا، أو بالأحرى صورة ناعمة تفوق الخيال ليس لها إلا أن تدفع الناس إلى عدم الإيمان أو العودة إلى نموذج الإيمان على طريقة أوغسطينوس المتشددة، ما لم يقودنا من جديد إلى لغز صلب المسيح، ولغز إنقاذ العالم من خلال معاناة الإنسان-الإله. وإذا ما أردنا أن نزيح الظلام عن الخلق، فسيصبح هذا اللغز المحوري للإيمان المسيحي غير مرئي.

(2) لقد تطوّرت ردّة فعل أخرى ضد أنماط الخيرية والكونية في الألوهية والنزعة الإنسانية تحديدًا. وتقوم ردّة الفعل النقدية هذه أساسًا على اعتبار هذه الأنماط ارتدادًا إلى الوراء. يجب أن يُعامل الجميع على قدم المساواة، ولا بدَّ من نسيان الفضائل الأرستقراطية البالية كالفضائل الملحمية أو الفضائل الحربية.

يلتقي في هذا الاعتراض، تحوُّل النزعة الإنسانية الحديثة و«الحضارة» نحو الاهتمام بالمساواة مع الإعلاء من قيمة السلام على الحرب، وإقرار الفضائل «البورجوازية» للإنتاج والتخفيف من وطأة المعاناة. ويأتي هذا في سياق يُعادي «الإسراف» و«الإفراط». فقد أُدين كل ذلك لسلبيته ولجبنه ولإنكاره أيّ شكل من أشكال السمو والطلب للمثل الأعلى، ولمعاداته للفضائل الملحمية.

هذا ما نعثر عليه لدى المفكرين الرجعيين على غرار دي ماستر de Maistre، ولكن أيضًا لدى مفكرين آخرين من أمثال توكوفيل Tocqueville وبودلير Baudelaire، فضلًا

عن نيتشه وموراس Maurras وسوريل Sorel أيضًا. ولا يُعبِّر هذا الاعتراض عن انتماء لليسار أو لليمين (وإن كان يميل أكثر لليمين كما كان سائدًا في القرن العشرين)، بقدر ما يتَّخذ أشكالًا تُقوِّية (ولكن أين هي تلك النداءات الباطنية للعمل المفعمة زهدًا وإيثارًا؟)، وأشكالًا تُعادي المسيحية بشراسة (ويرى نيتشه أن المساواة الليبيرالية الحديثة ليست سوى مسيحية مقنَّعة).

وغني عن القول بأن هناك ترابطًا بين (2) و(1) إلا أن الاعتراض يتعلق بمحور مختلف مما اضطرني إلى التميز بينهما.

(3) ثمة نقد وثيق الصلة بـ(1) و(2) ويتعلق بتصوُّر السعادة المضمر في المفاهيم الحديثة للنظام. فقد عرف هذا التصوُّر نقدًا لاذعًا في مختلف توجهاته بما في ذلك تلك الأكثر شهرة على غرار بعض صيغ المنفعية اعتبارًا لسطحيته المفرطة وضحالته ولخساسته، فهو لا يعكس فقط خطأنا في التفكير أو نظرية خاطئة في السعادة، بل يمكن أن يكون أيضًا ميثاقًا للخسَّة التي ما فتئت تستفحل في العالم الحديث حتى باتت تنذر بتدمير الحياة الإنسانية حيث تُختزل اهتمامات الناس منظورًا إليهم ككائنات وضيعة جدًا في «اللذّات صغيرة ومُبتذلة»[1]، حسب توكفيل، في ظل الاستبداد الناعم، أو بحسب رؤية نيتشه المروعة، يُنظر إلى تلك الكائنات الوضيعة في آخر المطاف بوصفها «آخر البشر»[2].

وفي خضم هذا الفضاء المتشعّب للجدل، يتقاطع هذا المحور مع المحورين السابقين، وهو من جهة، قريب من (2)، ذلك أن فكرة السعادة هذه يُنظر إليها كقاعدة مبتذلة لا تليق بالإنسانية، وهو من جهة أخرى، مرتبط بـ(1) وغير مرغوب فيه بوصفه وهميًا وغير واقعي إلى أبعد حدّ. ومهما حاول البشر فلن يكونوا سعداء بحق بهذه الطريقة، وستبوء محاولتهم بالفشل إما بسبب المعاناة أو الموت الطبيعيين اللذين لا مفر منهما، وإما بسبب إحساسهم الدفين بأنهم إنما خلقوا من أجل هدف أسمى. هذا النقد الأخير هو الأكثر تداولًا في أوساط المؤلفين المسيحيين ولكنه مضمر أيضًا، ضمن بعض الوجوه، في الصورة المهينة التي خصَّ بها نيتشه الإنسان الأخير.

(1) Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier Flammarion, 1985), Volume II, Part IV, charter 6, pp. 383–388.

(2) Nietzsche, *Sprach Zarathustra*, Zarathustra Vorrede, section 5 (München: Goldmann, Gelbe Taschenbücher), Volume 403, p. 16.

تُعيِّن هذه المحاور الثلاثة السابقة أنماطًا من الجدل بدلًا من تحديد مواقف ثابتة. وإن أيّ موقف نقدي معرَّض هو نفسه للنقد من خلال وجهة نظر أكثر صرامة هي بدورها مفتوحة على النقد عينه. ولنضرب على ذلك مثلًا آخذين بعين الاعتبار (3): التحديد المتعوي المبسَّط إلى أدنى مستوى لهلفتيوس Helvétius ازدراه روسو في تصوره للسعادة البشرية بوصفه وضيعًا لأنه يتنافى مع ما نضمره من مشاعر سامية وعشق للفضيلة. لكن، من وجهة نظر تراجيدية، يبدو هذا الامتلاء المتناغم في الجمهورية الفاضلة طوباويًا إلى أبعد حد، وعلى ضوء مطالبة أكثر صرامة بتجاوز الذات، يبدو متساهلًا جدًا وأقل ملحميًا ولكن مُفعم بالإنسانية.

هذه التحوُّلات الممكنة، قد تحصل في أيّ من المحاور التي حددتها هنا، وقد تكون أكثر راديكالية أو أقل بحسب كل محور، فمنفعية الأنوار لم تكن روحية تمامًا بالنسبة لستايل Mme de Staël وبنيامين كونستون Benjamin Constant إلا أنها، في المقابل، كانت ذات نزعة إنسانية تقريبًا بالنسبة لشاتوبريون Chateaubriand. وهكذا دواليك.

(4) ثمّة توجُّه نقدي آخر غُني أساسًا بالموت. تسعى النزعة الإنسانية الحديثة إلى تطوير مفهوم عن الازدهار الإنساني الذي لا مكان فيه للموت، إذ الموت هو النفي المطلق للازدهار، وعليه ينبغي مكافحته ودحره ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا وإلى آخر رمق في حياتنا. وفي مقابل ذلك، تنامت في عالم ما بعد التنوير مواقف عديدة اعتبرت الموت أو لحظة الموت أو وجهة نظر الموت، رغم إلحادها وغموضها وتناقضها أحيانًا حول مسألة التعالي، وضعًا مميزًا يُصبح فيه معنى الحياة والغاية منها واضحين، وأكثر قربًا مما عليه الوضع في الحياة في امتلائها.

غني عن البيان أن مالارميه Mallarmé وهيدغر Heidegger وكامو Camus وسيلان Celan وبيكيت Beckett ليسوا مجرد شخصيات تاريخية هامشية أو منسيَّة، ولكن الأهم من ذلك أن أعمالهم استطاعت أن تستوعب كليًا مخيلة زمانهم. وإن كنا قد لا نفهم تلك الأعمال تمامًا، إلا أن علينا أن نأخذها بعين الاعتبار كلما حاولنا فهم حقيقة المواجهة بين النزعة الإنسانية والإيمان. والغريب في الأمر أنه بقدر ما نجد لدى هؤلاء المؤلفين ولدى آخرين أيضًا، أمورًا عديدة تُذكِّر بالتقليد الديني، بقدر ما يُبدي هؤلاء مناهضتهم للدين صراحة في غير موضع، على الأقل في شكله المُتعارف عليه.

الفصل التاسع

هاوية الزمن المظلمة

تُعيِّن المسائل الخلافية التي فصَّلتُ فيها القول في الفصل السابق جزءًا كبيرًا من الجدل الدائر اليوم حول الإيمان وعدمه. لكن، كما ناقشت ذلك سابقًا، لم يكن مجرد جدل بين الإيمان وعدمه، وبين الإيمان بالله مقابل النزعة الإنسانية الحصرية. فالتيارات السائدة تنفح رياحها في اتجاهات مختلفة.

فقد تضاعفت ظاهرة عدم الإيمان في القرن التاسع عشر بشكل كبير. وما أعنيه بهذا ليس فقط أن كثيرًا من الناس ارتدّوا عن إيمانهم، أو تخلّوا عن الكنائس أو المعابد اليهودية، وإنما أيضًا برزت مواقف جديدة ساهمت في خلق منافذ جديدة أو فضاءات عضّدت عدم الإيمان. إذا كانت القصة الحاسمة لصعود العلمانية في معناها الثالث، على مرّ القرون، تتمثل في خلق بديل إنساني حصري للإيمان، فإن تلك الفترة أمدّت البشرية بحزمة من البدائل ظل نطاقها يُثرى ويتوسَّع أكثر فأكثر.

وضمن بعض الوجوه، لم تكن هذه الفترة مجرَّد مواصلة لنظرية مركزية الإنسان التي سادت في القرن الثامن عشر، بل إحياء لها من جديد. وذلك اعتبارًا للتحوُّل الفجائي بين الفترتين في تمثُّل معنى التقوى. شهد هذا الأمر انطلاقته الحقيقية في إنكلترا بالتزامن تقريبًا مع الحروب التي فجّرتها الثورة الفرنسية (وجزئيًا في التصدي لمظاهر عدم الإيمان النشط)، وهو الذي طبع بقوة المجتمع البريطاني حتى العقود الأخيرة من عهد فيكتوريا. وساهمت الإنجيليّة منذ البداية، كما ساهمت لاحقًا التقوى التي دافعت عنها الكنيسة العليا، في تنامي ظاهرة انشقاق الكنائس، فيما بدأت في فرنسا بطبيعة الحال، مع عملية الإحياء. لقد حاولت الكنيسة استعادة الميدان الذي خسرته، والرفع من مستوى الممارسة، وقد نجحت في ذلك بشكل مطّرد حتى الربع الثالث من القرن. أما في الولايات المتحدة، فكانت البلاد منذ 1800 تقريبًا تعيش تحت وطأة «الصحوة الكبرى الثانية» وصياغة اتفاق

إنجيلي همَّش بعض الشيء الأفق الاستشرافي الرباني لدى الكثير من الآباء المؤسسين للجمهورية. لقد شهد الانخراط في الكنيسة تزايدًا مطردًا امتد إلى القرن العشرين.

لذلك اعتُبرت عودة ظاهرة عدم الإيمان، بمعنى ما، في منتصف القرن التاسع عشر وفي أواخره شيئًا جديدًا. ولا يتعلق الأمر ببساطة بحركة تتّسع دائرتها باستمرار أكثر مما كانت عليه في القرن الثامن عشر، حيث كانت متوقفة على النخبة في هذه المجتمعات المتقدمة فقط، وإنما بحركة أكثر اتساعًا لتشمل فئات كثيرة من المجتمع، أي أن هناك نقلة نوعية هي بمعنى ما أكثر عمقًا. ولكني لا أقصد فقط أن الصياغات الفكرية لكونت أو مل، أو رينان أو فيورباخ كانت أكثر عمقًا من صياغات بنتام أو هلفتيوس أو هولباخ حتى وإن كنتُ أميل إلى هذا الاعتقاد. ولكن هذا العمق هو انعكاس لشيء آخر، ويتمثل في أن وجهات النظر غير الإيمانية كانت أكثر رسوخًا في العالم المعيش وفي الإبستيمية السائدة في القرن التاسع عشر، مقارنة مع ما كانت عليه الأوضاع في القرن الثامن عشر.

ذلك هو شأن العديد من الطرائق، إلا أني أريد أن أخص بالذكر اثنين منها فقط هنا، ويتمثل الأول في التحوُّل من الكوسموس إلى الكون، وهو التحوُّل الذي أشرت إليه في السابق، وأحسب أنه ما زال بحاجة أكثر إلى مزيد الاهتمام.

من الكوسموس إلى الكون: لقد تغيَّرت الكيفية التي نتخيَّل من خلالها العالم. وأعني بـ«نتخيل» هنا أمرين، لا يعدو أحدهما أن يكون سوى وجه مخصوص من وجوه الآخر.

أما الطريقة الأولى، فتشبه ما سميّته سابقًا «المتخيَّل الاجتماعي». وبالفعل يمكن أن نعتبره تعيينًا لها. ويتكوَّن المتخيَّل الاجتماعي من خلفية لتمثلات مشتركة بين جميع أفراد المجتمع بصفة عامة، بما يؤهله لأداء وظيفته على أتمّ وجه. وهو «اجتماعي» لأنه، أولًا، مشترك بصفة عامة، ولأنه، ثانيًا، يتعلق بالمجتمع. ولكن هناك أيضًا تمثلات مشتركة بصفة عامة عن أشياء أخرى كذلك إلا أنها ليست «اجتماعية» إلا بالمعنى الأول، على غرار جميع الطرق التي نتخيَّل من خلالها العالم الذي نعيش فيه.

وكما أن المتخيَّل الاجتماعي يتكوَّن من هذه التصورات التي تُضفي معنى على الممارسات الاجتماعية، فإن «المتخيَّل الكوسموسي» يمنحنا تمثلًا للطرق التي يتشكَّل من خلالها العالم المحيط بنا في حيواتنا: من ذلك مثلًا الطرق التي نتمثَّل من خلالها تخيلاتنا وممارساتنا الدينية، كما في المذاهب ذات النزعة الكوسمولوجية الصريحة، وفي

القصص التي نرويها عن أوطان بعيدة وقرون غابرة. وفي كيفيات تمييزنا للمواسم ولمرور الزمن، وفي منزلة «الطبيعة» في حساسيتنا الأخلاقية و/ أو الجمالية. وفي محاولاتنا لتطوير كوسمولوجيا «علمية»، متى وُجدت.

أما المعنى الثاني، وهو الأكثر دقة، الذي تغيَّرت بموجبه طريقتنا في تخيُّل العالم، فيتعلق بالعنصر الثاني قبل الأخير في هذه القائمة ويخص الطريقة التي تتشكل وفقها الطبيعة في متخيَّلنا الأخلاقي والجمالي. وهذه ليست سوى واحدة من طرائق أخرى عديدة التي يتشكَّل من خلالها تمثلنا للعالم، ولكنها طريقة لعبت دورًا مخصوصًا مهمًا في التحوُّل الذي أجتهد هنا في رسم معالمه بدقة، وهذا ما أريد أن أتوقف عنده بصفة خاصة.

لقد كان هذا التحوُّل الذي حدث على مدى نصف الألفية الماضية من حضارتنا، هائلًا. فقد انتقلنا من عالم مسحور مسكون بالأرواح والقوى الخفيَّة، إلى عالم منزوع السحر. ولكن ربما الأهم من ذلك، أننا انتقلنا من عالم محدود وثابت إلى عالم شاسع يُوحي بأنه لا نهاية له، وذلك في خضم هذا التطوُّر الذي لم ينقطع على مرّ الدهور.

كان العالم في وقت سابق محدودًا، وقد علقت به بعض الأفكار ذات صلة بالكوسموس. عالم من النظم يفرض حدودًا عبر تشكيل الأشياء. وتُعتبر فكرة أفلاطون عن العالم المستمدة من الكوسموس بوصفه متضمنًا لكل أجناس الوجود، خير دليل على ذلك: فبمقتضى ما سمَّاه لوفجوي Lovejoy «مبدأ الامتلاء» يعرض الكوسموس جميع أجناس الوجود الممكنة. إنه غني بحيث ينبغي له أن يكون كذلك، بيد أن عدد هذه الأجناس يظل غير محدود، وأنها يمكن أن تتولَّد من مجموعة أساسية واحدة من المبادئ، ولما كان العالم شاسعًا ومتنوعًا كما يبدو للعين المجردة، فإننا نعلم أنه وارد ضمن خطة هذه المبادئ أن تحدده لنا. وبغض النظر عن مدى عمقه وغموضه، فإنه يلوح لنا أننا بلغنا قاعه، أو أننا نقترب كثيرًا من حافته الخارجية، في هذا النظام العقلاني.

يتعلق الأمر هنا بنمطٍ معيَّن من النظريات، ولكن على مستوى ما أدعوه الخيالي، وهذه النظريات تستند إلى نمط عام من التمثّل يعتبر أن العالم الحسيّ والمادي، بهذه الطريقة، كما لو كان انعكاسًا لمثلٍ عُليا، لأن الأشياء التي تُحيط بنا تتمثَّل بأنها تجسيد لتلك المثل العليا أو تعبير عنها، أو كعلامات تعكس حقيقة عليا لا يمكن الإبصار بها مباشرة. ولا يُثير هذا النمط من التمثّل أيّ إشكال في الكون المسحور. فالأشياء هي مواضع حسّ الأرواح

أو القوى، وهي تفعل ذلك بطريقة تلقائية كضرب من «التجربة» المباشرة، حتى تبدو كأنها صُمّمت لذلك. وما تبقّى من ذلك له من القوة ما يجعله قابلًا لأن يكون، كما آمل في ذلك، علاجًا لمرض موهن، وليس مجرّد مجازفة لا طائل منها، وقد نفترض أن مجرد معاينته عن كثب كافية لضمان الشفاء. إنه ينطوي على قوة هائلة[1].

أما اليوم، فإن هذه الطريقة في تمثُّل الأشياء أصبحت في حكم المعدومة بالنسبة للكثيرين، بل بالنسبة لمعظم الناس في حضارتنا. لقد نزع السحر عن العالم. وذلك ليس لأن نظريات الكوسموس لم تعد تحظى بالثقة، وإنما لأنها أيضًا أصبحت مستعصية على الفهم تمامًا، ذلك أن اعتبار الحقائق المادية كتجسيد للمثل العليا أو تعبير عنها لا يُضفي عليها معنى مطلقًا.

لقد تشكّل المتخيَّل الكوسموسي لدى أجدادنا انطلاقًا من فكرة من نوع آخر: إن العالم في اليهودية والمسيحية من خلق الله، وأنه بمنزلة موضع حسّي لقصة تصل بين الله والبشر عبر السقوط والفداء. وهو ما فرض أيضًا صورة الأشياء التي وضعت حدًّا خارجيًا لأيّ معنى مُبهم ومُربك للحقيقة المادية في عمقها.

تم تعيين هذه الحدود منذ زمن بعيد، حتى قبل أن تقود الروح العلمية الحديثة اللاهوتيين لتحديد لحظة تاريخ الخلق بدقة متناهية (الساعة السادسة من مساء يوم 22 تشرين الأول/أكتوبر 4004 قبل الميلاد، وفقًا لرئيس الأساقفة جيمس آشر James Ussher)، ومثّلت أعماق الماضي بالفعل مشهدًا من مشاهد الدراما الإنسانية والإلهية. ولكن هذا يعني أيضًا أن الحدود التي وُضعت كانت متنوعة: العالم الذي نراه من خلق الله، هو كذلك منذ البدء بما فيه من أنواع من الحيوانات والطيور والأسماك. كما كان دائمًا مأهولًا بهذه المخلوقات الروحية فضلًا عن البشر.

وفي هذا السياق، يتداخل الإطار الذي يتنزّل فيه تمثل الكون في الكتاب المقدّس مع ذلك الذي تتنزّل فيه فكرة الكوسموس. إلا أن ذلك لم يخلُ، بطبيعة الحال، من توتر: فقد افترض أرسطو أن العالم أبديّ (قديم)، ومِثْل هذا القول يتعارض مع فكرة الخلق من عدم

(1) إن هذه النظرية المستلهمة من الأفلاطونية، التي ترى أن الأشياء كمظهرات للمثل، يمكن أن تتوافق بسهولة مع المعتقدات الشعبية حول الطابع السحري للعالم. وكلاهما يمكن أن يُعطي معنى للفكرة القائلة بأن هناك قوى سببية ذات مغزى كامنة في الأشياء من حولنا. ويمكن لوجهات النظر المستلهمة من أفلاطون حول الكوسموس، أن تكون بمنزلة الحاضنة الثقافية والنظرية للتصوّر السحري الشعبي للعالم.

(الحدوث). لكن أرسطو رفض كذلك فكرة التطوُّر، وأقرَّ في مقابل ذلك بتراتبية ثابتة للأنواع.

وفي الوقت نفسه، يمكن أن نتمثل الأشياء كعلامات أو كتعبير عن الحقيقة العليا بسلاسة أكثر في رؤية للعالم بوصفه حادثًا. فما خلق الله شيئًا سدى ولا عبثًا، ومن دون معنى بما في ذلك الكلمات التي ننطق بها. وفي هذا السياق، صارت رؤية العالم، مُستلهَمة من الأفلاطونية المحدَثة التي وجدت تعبيرتها النموذجية الأولية في أعمال ديونيزوس الأريوباغي Dionysius the Areopagite، واحدة من الأفكار الرائدة للاهوت القرون الوسطى.

يتبنى هذا الإطار المستوحى من الكتاب المقدَّس تمثلًا معينًا للعالم، متشابكًا مع ذلك الكامن وراء مختلف الأفكار التي تطرحها نظرية الكوسموس. ويُرسِّخ تمثل الأشياء، بوصفها علامات مُرسلة من الله إلى البشر، ثبات الكوسموس في زمنيته محدودة المدى. إن العالم الذي يُحيط بنا هو تجلٍ لخطاب الله، وفي سياق قصص الكتاب المقدَّس يبدو وكأن الأمر لا يترك مجالًا لأي قصة أخرى غير القول بأن العالم كما نراه كان منذ البدء صنيعة يد الله. ما وراء مؤشرات التغيير والتباين المريك، يجب أن نأخذ في الاعتبار الحدود كما وقع التنصيص عليها في لحظة الخلق الأولى.

ولكن هذا التمثل برمته، يخضع في تشكله لفهمنا لتلك الحدود التي تغمره. لقد أصبح الكون بالنسبة إلينا، على وجه التدقيق، يعني فضاءً ممتدًا ومظلمًا: الامتداد في المكان ولكن خاصة الامتداد في الزمان، تسلسل مبهم لا ينقطع من التحوُّلات المستمرة عبر الزمن بما فيها زمننا هذا. ولكن ما هو غير مسبوق في تاريخ البشرية، هو أنه لم يعد لدينا تمثل واضح وجليّ عما إذا كان هذا الامتداد قد وقع تدبيره على نحو مسبق. ورغم إن الصور القديمة عن الكون، التي ما زالت قائمة رغم تعاقب الدهور، على غرار تلك التي كانت تقول بها الرواقية أو الهندوسية، فإنها عرفت فترات انحسار بفعل فكرة الفترات الزمانية الدورية، مثل السنوات العظمى التي تعود بصفة دورية للرواقيين. إن فهمنا للأشياء في زماننا لا ينفذ إلى عمقها البتة.

لا بدّ من التشديد على أنني أتحدث هنا عن فهمنا للأشياء، لا عمَّا يعتقده الناس. فما زال كثيرون يعتقدون بأن الكون من خلق الله، وأنه بمعنى ما يخضع في تدبيره للعناية الإلهية.

ما أتحدَّث عنه هو الطريقة التي نتخيَّل من خلالها الكون، وبالتالي الطريقة التي نعيش من خلالها تجربة وجودنا فيه. فلم يعد مألوفًا أن نفهم الكون بطريقة مباشرة ولا لبس فيها كنظام قصدي، على الرغم من أن أمورًا أخرى مثل التفكير، والتأمل، والتطوُّر الروحي قد تقود المرء إلى أن يفهمه على أنه كذلك.

تكمن القصة التي تُروى عن هذا التحوُّل، على الأقل في جزء منها، في الكيفية التي تمَّت بموجبها الاستعاضة عن كوسمولوجيا الكتاب المقدَّس بفعل التقدّم العلمي، بنظرية النشوء والارتقاء. وهل لي أن أنكر شيئًا بهذه الأهمية، فقد ساهمت الاكتشافات العلمية بشكل كبير وحاسم في هذا التحوُّل، ولكن ما يثيرني في هذه القصة هو أنها تروي فقط كيف استطاعت نظرية أن تحل محل أخرى، في حين أن ما يعنيني من كل ذلك هو كيف تغيَّر فهمنا للأشياء، ومتخيلنا الكوسموسي، وبعبارة أخرى كيف تغيَّرت الخلفية التي تقف وراء تمثلنا للعالم.

ولكن ليست الأمور كذلك دائمًا، فبعض التحوُّلات النظرية لم تُحدث أيّ تغيير في متخيلنا، وينطبق هذا على الكثير من التطورات الأكثر دقة وتخصصًا في العلوم المعاصرة. وفي بعض الأحيان قد تُساعد التحوُّلات العلمية في تقويض أو تدمير متخيَّل سابق. ويصح هذا يقينًا على الاكتشافات الكوسمولوجية والبيولوجية التي مهَّدت الطريق لنظرية داروين. ولكن حتى في هذه الحالات، فإن العلم لا يستطيع أن يُحدِّد ببساطة أيّ متخيَّل يمكن أن يطوره ليحل محل متخيَّل سابق. لهذا فنحن بحاجة لمتابعة قصة أوفى وأغنى تحيط بكل التحوُّلات على صعيد العلم وعلى صعيد المتخيَّل في الآن ذاته.

إننا إذن، بحاجة لتوصيف أغنى. لأنه إذا اكتفينا بسرد تسطيحي لقصة «العلمنة»، يكون بموجبه «العلم» هو الذي يحدد، وحده، عدم الإيمان في صيغته الحديثة، فسنعتقد، عندئذ، أنه بإمكاننا أن نهمل القصة بتمامها، لأن مثل هذا الإهمال قد يجعل من هذا التوصيف منقوصًا، ولأجل ذلك آمل أن أُقدّم توصيفًا أكثر إقناعًا يأخذ بعين الاعتبار مختلف ملابسات القصة في تمامها.

لا يمكن أن نُحيط بالمسار الفعلي لتاريخ العلم نفسه إذا ما أهملنا السياق العام الذي نشأ فيه العلم وتطوَّر.

إن التحوُّل الشامل الذي تمّ على مستوى النظرية يمكن تعقبه بسلاسة. ويمكن تصنيفه

إلى فئتين. أولًا، زيادة هائلة في أبعاد الكوسموس القديم، المتمحورة حول الأرض، التي وُضعت في مدار من الكواكب والنجوم الثابتة. ورغم أن الكوسموس يبدو أكثر امتدادًا في المتخيّلات السابقة، فقد بلغ حدَّه الأقصى في الفضاءات الخارجية، وتُعيِّن القصة التوراتية حدَّه الأول في الزمن. ولكن نعلم اليوم أن فكرة، ما فتئت تتنامى، تقول إن منظومتنا الشمسية لا تعدو أن تكون سوى محيط مباشر حول نجمة واحدة من مجرَّة، وأن هذه المجرَّة نفسها ليست، هي بدورها، سوى واحدة من بين مجرَّات أخرى لا تحصى. ومنذ أواخر القرن السادس عشر، افترض جيوردانو برونو Giordano Bruno أن هذا الكون لا متناهٍ، ويتكوّن من عوالم لا تُحصى.

ولكن امتداد الفضاء لا يخص فقط العوالم الخارجية الضخمة، ولكن امتد أيضًا إلى حدود العوالم المجهرية الداخلية. وندرك في حياتنا اليومية أن الأشياء لا تتأثر أو تتحدَّد فقط بالكون الضخم الذي يُحيط بها، ولكن طبيعة كل منها تتشكّل من مكونات مجهرية تكمن تركيبتها الجزيئية في ميدان لا متناه في الصغر عصي على الاستكشاف. تُلقي الحقيقة جذورها في المجهول وفي ما يتعذر وصفه، في كل الاتجاهات. ذلك هو معنى أن نتمثل العالم بوصفه «كونًا» لا بوصفه «كوسموسًا»، وهذا هو ما أعنيه عندما أقول إن تصوُّر الكون «عميق» مقارنة مع صورة «الكوسموس».

ولكن بقدر ما يغمرنا هذا الانفتاح على فضاء ممتد، فإن امتداد الزمن كانت له نتائج أعظم، من كوسموس مغلق في حدود 5000ـ6000 سنة تقريبًا إلى أن أصبحنا نعتبر أنفسنا كما لو كنا مبعوثين مما يسميه بوفون Buffon «هاوية الزمن المظلمة»[1]. هذه الصورة المذهلة تستمدّ قوَّتها من الزمنية التي تسبق وجودنا الممتد إلى أقصى حد، وهي خلافًا للفضاءات التي تمتدّ من حولنا، تحجب سيرورة نشأتنا وبعثنا إلى الوجود. ويمكن أن نعتبر، في الواقع، هذا الكون الهائل من المجرَّات كما لو كان مظلمًا بما أنه فارغ في معظمه. لكن يمكن أن نعتبره أيضًا مضاءً بعدد لا يُحصى من النجوم. ودهور من الزمن لا يحصيها العدّ سبقت وجودنا، هي أيضًا مظلمة، بمعنى آخر. وكلما حاولنا استكشافها

(1) Paolo Rossi, *The Dark Abyss of Time*, trans. Lydia Cochrane (Chicago: University of Chicago Press, 1984), pp. 108–109.
أيكون بوفون استوحى ذلك من شكسبير؟ هذا المقطع مأخوذ من العاصفة حيث يسأل بروسبيرو ميرندا عما إذا كان المشهد يُذكِّرها بشيء ما: «ماذا ترين في هذا الماضي السحيق وهذه الهاوية المظلمة من الزمن؟» (Act I, Scene II, ll. 49–50). وقد أخذتُ هذا من Lindsay Waters.

أدركنا غسق فجرنا الخاص، ثم أبعد من ذلك الليلة التي نشأنا فيها أول مرّة كحيوانات واعية وتشع نورًا.

إن قصص الكتاب المقدّس تشبه عمود النور الذي يُضيء الجزء الأيمن السفلي من البئر (الذي يبدو بفعل انعكاس الضوء ذا عمق محدود). ومنذ أن صارت تلك القصص مهجورة ولم تعد تُؤخذ في الحسبان، اشتدت ظلمة الماضي السحيق حتى تعذّر سبر أغواره، ذلك ما أراد بوفون أن يقوله في جزء منه. إنه ماض مظلم لأنه سبق انبعاث هذا النور الذي نعرفه الآن: الوعي الواضح بالأشياء. ثم أن هذا الانبعاث هو في حد ذاته «دامس» بسبب عدم القدرة على استيعابه أو حتى تصوّره.

لم يعد البشر هم الأعضاء المؤسسين للكوسموس، فهم لا يحتّلون منه إلا حيزًا محدودًا في العصر الراهن، وهو ما عبّر عنه ديدرو Diderot متسائلًا:

> ماذا يُمثل زمننا الراهن قياسًا لأبدية الأزمنة؟... سلسلة غير محدودة في الذرّة التي تتخمّر، السلسلة ذاتها في الذرّة الأخرى التي نُسميها الأرض. فمن ذا الذي يمكنه معرفة سلالات الحيوانات التي سبقتنا؟ ومن ذا الذي يعلم سلالات تلك التي ستأتي بعدنا؟[1].

إن هذا المقطع الذي كُتب قبل داروين بنحو قرن تقريبًا، سيقودنا إلى الصنف الثاني من التحوُّل. فالأفكار الأولى حول الكوسموس تعتبر العالم ثابتًا وغير متغيِّر. لكن وعينا الراهن بالكون أصبح محكومًا بفكرة تطوُّر الأشياء. كما أن عملية تطوُّرها تمتد إلى ما لا نهاية له بحيث يصعب تحديدها، شأنها في ذلك شأن هاوية الزمن الذي تكشّفت فيه. وينقسم هذا الصنف بدوره إلى جزأين: التحوُّل في رؤية العالم الذي نعيش فيه متطوّر عن حالة سابقة، والتحوُّل في رؤية أنماط الحياة على أنها متبدله ومتحركة وخاصة الحياة الإنسانية.

لقد بدأ التحوُّل الذي قادنا من كوسموس متناه وثابت إلى كون لا متناه ومتطوِّر منذ القرن السابع عشر، وربما اكتمل في أوائل القرن التاسع عشر، وقد يكون أدرك محطته النهائية مع نشر كتاب أصل الأنواع *Origin of Species* لداروين في سنة 1859.

(1) Denis Diderot, *Le Rêve de d'Alembert*, in *Oeuvres*, p. 299.
ترجمة منقّحة عن
D'Alembert's Dream, trans. Jacques Barzun and Ralph H. Bowen, *Rameau's Nephew and Other Works* (Indianapolis and London: Hackett, 2001), p. 117.

يمكن أن نعتبر ذلك بمنزلة قصة النجاح الكلاسيكية التي ترى انتصار الجهد الذي حاول ردّ الاعتبار للوقائع المتعلقة بالاعتقاد وبالسلطة التقليديين. ليس في ذلك تجنيًّا، ذلك أنه لم يكن يسيرًا استيعاب بعض الاكتشافات ضمن القصة التقليدية، وأبرز مثال على ذلك الحفريات على الصخور، لكن المعاينة الزمنية للشعوب الأخرى مثل المصريين والكلدانيين والصينيين، تُشير إلى أزمنة تمتد إلى أكثر من 5000 أو 6000 عام يُعتقد أن قصة الفسيفساء خطّتها. وأخيرًا من الصعب أن نربط بين اكتشاف العالم الجديد والشعوب الجديدة وأنواع الحيوانات التي لم نعرفها بعد، وبين قصة الطوفان. فإذا كانت جميع الكائنات البشرية والحيوانات في الزمن الراهن سليلة مَن نجا من سفينة نوح، فكيف استطاعت الوصول إلى القارة الأميركية؟ وإذا افترضنا أن البشر وصلوا إلى هناك عن طريق الملاحة فكيف وصل إليها الأيل إذن؟

لقد علّمتنا فلسفة العلم في العقود الأخيرة استحالة التخلُّص من معتقداتنا الراسخة في غياب إطار تفسيري بديل مُتطابق، لأن الوقائع الأكثر مقاومة لا تدفعنا إلى التخلي عن اعتقاداتنا الراسخة، بل يمكن أن تُسترد في الكثير من الأحيان بواسطة هذه المعتقدات القديمة.

هكذا كنا نعتقد بأن الحفريات كانت عبارة عن تكوينات جيولوجية نشأت في الصخرة ذاتها، وبالتالي يمكن لنا دحض تفسيرات الكلدانيين بوصفها مجرد تخمينات لا فائدة ترجى منها، صادرة عن شعوب فقدت الصلة بالدين الحقيقي، وتحاول تضخيم منزلتها الخاصة بأن تزعم أن منشأها موغل في القدم[1].

فلكي تُؤتي هذه «الوقائع» ثمارها العلمية ينبغي توفر أمرين: حضور أطر تفسيرية بديلة أولًا، وتراجع نفوذ الأفكار القديمة حول الكوسموس على المخيلة ثانيًا.

ذلك ما تم منذ البداية فعلًا، بمعنى ما، إذ عرض لوكراس في العالم القديم، صورة «تطورية» عن البشر والحيوانات كما لو كانوا نشأوا وتكاثروا تلقائيًا من تُراب. كما مهّدت الفيزياء الميكانيكية الحديثة الطريق أمام نظرية التغيُّر الفيزيائي، على الرغم من أنها كانت صورة من صور العودة إلى بعض أفكار أبيقور ولوكراس. فقد قدّم ديكارت تصورًا ساهم

(1) المصدر نفسه، الفصل 22.

في فهم كيف انبلج النظام الحاضر للعالم بمعزل عن التوزيع الأصلي للمادة بحسب إجرائية القوانين الثابتة للفيزياء.

أما بالنسبة للحالة الثانية، فإنه يمكن لنا أن نفهم بسهولة، الكيفية التي تمّ بموجبها إضعاف نفوذ الأفكار القديمة حول الكوسموس، ولا سيما في صفوف النُخب المتعلمة التي تعرض هذه النظريات وتناقشها. لقد ارتبطت الأفكار حول الكوسموس تخصيصًا بسمتين: تتمثّل الأولى في تصوُّر للعالم كعالم مسحور متكوِّن من أشياء تُعبِّر عن أرواح قوى غيبية وتُجسِّدها، كما بيّنت ذلك سابقًا. أما الثانية فتتمثّل في الفهم المركب للزمن، حيث تمتزج سلسلة الأحداث ذات الطابع العلماني مع تلك الأزمنة العليا، سواء تلك المتعلقة بالأبدية الأفلاطونية أو الزمن الإلهي الأبديّ. ذلك أن عملية نزع السحر عن العالم وعملية إقصاء الأزمنة العليا، لا يمكن لها إلا أن تلغي التصوُّر القديم أو تُضعفه.

إن الفترة الزمنية القصيرة التي تمتد على 6000 سنة التي انطلقت مع نشأة الله الأبدية تظهر كمرحلة خلق قصدية، وهذا اعتقاد يصعب الاعتراض عليه طالما أن الأبدية بمنزلة حضور ملموس، يمكن أن نشعر بسلطتها المركزة في أمكنة وأزمنة وممارسات مُعينة. لكن بمجرد أن يشرع الناس في العيش في زمن علماني، بحيث تصبح الأبدية الإلهية والامتداد الزمني للخلق شيئًا فشيئًا مجرَّد اعتقاد، ولكن أيضًا مع توفر أسباب تعزِّز ذلك، يمكن للمخيلة أن تتوجَّه بيسر نحو طرق أخرى تأخذ بعين الاعتبار وقائع محرجة.

ذلك هو إطار ملاحظات ميشال باكلي Michael Buckley[1] بالغة الأهمية، وقد ناقشتُها سابقًا من حيث التركيز غير المتجانس لنظرية الدفاع عن العقائد المسيحية طوال تلك القرون على أدلة إثبات وجود الله وخيريته من خلال تدبير الكون. بالنسبة لمؤمن حديث يرى أن الإيمان ينبع على الأرجح عن التدبر في معنى الحياة والإحساس بالمحبة تجاه الله، فإن هذا التأكيد على تدبير الكوسموس في بعده الخارجي يبدو غريبًا وجافًا وفاقدًا للوجاهة.

ومع ذلك، فقد أوصى روبير بويل Robert Boyle، بدخل سنوي قدره خمسين جنيهًا لفائدة كل «علّامة لاهوتي» يُقدِّم «ثماني محاضرات سنويًا ليُدافع عن الديانة المسيحية ضد الكفّار، أي ضد الملحدين [والألوهيين] والوثنيين، واليهود والمحمديين»[2]. وبالفعل لقد

(1) Michael Buckley, *At the Origins of Modern Atheism* (New Haven: Yale University Press, 1987).

(2) Rossi, *The Dark Abyss*, p. 69.

قدّم بعض كبار المفكّرين من ذلك العصر «محاضرات بويل»، وضاعفوا من اجتهاداتهم لإثبات وجود الله وإثبات رواية الكتاب المقدّس بالاستناد إلى نظام الأشياء.

فهل يُفهم من ذلك أن الناس يفتقدون إلى الأحاسيس الدينية العميقة؟ لا أعتقد ذلك إطلاقًا. فما أوصى به بويل، مُنظِّر الميكانيكا الذرية و«الفلسفة الجسيمية» لم يكن عرضًا. فهذا الانتقال إلى كون منزوع السحر في زمن علماني صرف، لا يمكن له إلا أن يُضعف ذلك الاعتقاد وثيق الصلة بتجربة معناها قريب من الكوسموس.

إن النظرية الميكانيكية تدحض الفكرة القديمة عن الكوسموس، تلك الفكرة التي تجد أساسها في التصوُّر الأفلاطوني الذي يرى أن الأشياء تنتظم وفق المثل. لكن في وسع هذه النظرية أن تستوعب الوجه الآخر تمامًا، ذاك المتمثل في خلق العالم من قبل إله خير حتى تنسجم تلك الفكرة مع خلاص المخلوقات البشرية. فالتأكيد على المقصد الإلهي يمكن استعادته وفق مقتضيات الرؤية الميكانيكية من خلال الفكرة التي تقول بأن الأشياء صُممت بطريقة تجعلها تُثمر ما فيه مصلحتنا. وتلك إحدى الأفكار التي يقوم عليها النظام الأخلاقي الحديث الذي تحدثتُ عنه سابقًا.

لكن النظرية الميكانيكية لا تُضعف الإيمان عبر دحض أفلاطون أو أرسطو أولًا. إن الرؤية السببية تحدّ من الرؤية السحرية التي تقول بتجسُّد الحقيقة العليا في الأشياء التي تُحيط بنا: لم يكن حضور الله في الكوسموس من جنس الحضور الخبري البتة، ولا من الدرجة نفسها. ليست قدرة الله شيئًا يمكن أن نلمسه أو نراه كما في السابق، يجب علينا من هنا فصاعدًا أن نفكّ ألغازها داخل نظام الأشياء ذاته، وبالكيفية نفسها التي نُؤَوِّل بها مقاصد صانع أو مستخدم اختراع اصطناعي أو ماكينة. وقد تكرر حضور هذه الصورة باستمرار في خطاب ذلك العصر، ولا سيما في مجاز الكون ـ الساعة.

إن التركيز الشديد على خطة خلق العالم ضمن الدفاع عن العقائد المسيحية لا ينبع فقط من وجود مشكل فكري: فقد نشك في ذلك ونحتاج إلى إثبات أن تلك الخطة هادفة وخيرية. وما يجعل من هذا الجدل حساسًا جدًا هو الإحساس بالفراغ في عالم اعتاد فيه الناس الإحساس بحضور الله ودعمه، إذ ليس بمقدورهم منع الإحساس بغياب هذا الدعم، لأن في غيابه تهديدًا لإيمانهم برمته، إنهم في حاجة ماسة إلى الأمان.

وبطبيعة الحال، أنا لا أتحدّث فقط عن تلك الحاجة التي نجدها عند مستمعي محاضرات

بويل، وإنما بلا شك لدى المحاضرين ولدى بويل نفسه. كان لا بد إذن من عصر آخر يتعوَّد فيه الجميع على عالم منزوع السحر، يكون فيه لدى المؤمنين أنفسهم إطار ذهني يطرح أشكالًا أخرى للشعور بحضور الله، حتى يبدو هذا الاهتمام الخاص ببنية الكون غريبًا على نحو ما هو عليه اليوم.

لقد برزت هذه الآثار المُربكة الناجمة عن التراجع المفاجئ للدعامات القديمة من جديد خلال القرون الماضية، وفي سياقات كثيرة: أثناء الإصلاحات المُسقطة من فوق توقفت السلطات العمومية فجأة عن المحافظة على الفضاء المقدّس (حركة الإصلاح الديني الإنكليزية، الثورة الفرنسية... إلخ)، ولكن أيضًا أثناء انحطاط المجتمع الأبرشي في الأرياف، كما سنعرض لذلك لاحقًا عندما نهتم بقرننا هذا. فهذا الإحساس بالفراغ هو الذي يُحدِّد ردَّة فعل الناس وليس ذلك الصراع الأزلي بين الإيمان وعدم الإيمان. ولا يشذّ الدفاع عن العقائد المسيحية، في القرن السابع عشر، عن هذه القاعدة.

بعد التخلي عن فكرة الكوسموس في وجهها الأفلاطوني، رأى العديد من المؤمنين ضرورة التشبث بشكل صارم بوجهها الذي يقول به الكتاب المقدّس بكل تفاصيله. ولكن هذا التشبث كان نتيجة للسياق العلمي ذاته. إن فكرة الكوسموس القديمة كثفت من استخدام العلامات والمتطابقات في حين سعى العلم الجديد إلى التخلص منها بوصفها وثنيات على حد تعبير بيكون، واقترح تفسيرًا حرفيًا للواقع الفيزيائي كمجال للأشياء الخالية من المعنى. وقد أدّت هذه المسألة تحديدًا، علاوة على التأكيد البروتستانتي على الكتاب المقدّس كسلطة قصوى، إلى إلغاء شروحات الكتاب المقدّس القديمة بكل مستوياتها المختلفة ومماثلاته ومطابقاته وعلاقاته النمطية، ومن هنا جاءت فكرة التعلّق بالكتاب المقدّس بوصفه يُعبِّر عن تسلسل زمني من الأحداث التي يجب دراستها بدقة متناهية: وهو بالفعل مشروع المرحلة ما بعد غاليلية التي تجد معانيها في تلك الحسابات المتناهية الدقة للمطران آشر Archbishop Ussher.

يتوقف الإيمان المسيحي في هذا السياق على الدقة التاريخية وعلى التوصيفات التفصيلية كما وردت في سفر التكوين. فقد كان لا بد من حدوث الطوفان الكوني بعد 1656 سنة من خلق الكون، أو إثر أعوام تضاهيها عددًا، وإلا فإن الكتاب المقدّس «سيدحض».

ما هو لافت للنظر بالنسبة إلى هذا الموقف، قياسًا إلى سابقه، هو نفي الغموض.

وبعبارة أدق، لما كان الغموض مسموحًا به في خطط الله، فليس لنا أن نأمل في فهمها، لكنه أبعد ما يكون عن خلقه. لا تختلف أنماط اشتغال التصوُّر الجديد عن طريقة الإصلاح البروتستانتي، أو هو يذهب أبعد منه حيث عمق تلك الطريقة عبر نفي القدسية عن الأشياء المخلوقة بحجة أنها لا تعدو أن تكون إلا ضربًا من الوثنية.

وفقًا لوجهة النظر هذه، تكون الأحداث الفعلية التي تُشكِّل تاريخنا أحداثًا قابلة للفهم، غير أننا لا نفهم كيفية تدخل الله في عالم الأشياء إلا بقدر ما يكشف لنا عن خططه. ويُميِّز نيوتن بوضوح بين التفسير العادي لصيرورة الأحداث الذي يستند إلى القوانين الطبيعية التي نكتشفها، وبين محاولة تفسير أصل هذا العالم بوصفه ثمرة عملية خلق لا يُحيط بها ذهننا. فالغموض الذي بواسطته يكون نظام الأشياء المتجانس متوقفًا على مقاصد الله، وبالفعل، يُفهم هذا الغموض جزئيًا بمجرد أن تتجلّى تلك المقاصد، إذا كان فهم نمط اشتغال الأشياء في متناولنا. إذ باستطاعتنا، فعلًا، أن نفهم نمط اشتغال عالم الأشياء بحيث يمكن نفي غموضها، فإن فهم أصلها يظل خارج نطاق قدراتنا وحدها ولا ينبغي لنا التجاسر على ذلك، فالجواب يكمن في ما وراء العالم. ولا يوجد غموض بين-كوسموسي[1].

يُعتبر عداء المدافعين عن الدين لهذا الغموض أمرًا غريبًا يثير مفارقات سأعالجها بتفصيل أكثر أدناه، وأولى هذه المفارقات أن هؤلاء المدافعين عن الإيمان يشاركون أعداءهم الأكثر حقدًا الاتجاه نفسه. وإن حضور هؤلاء المدافعين ثابت في السجال الحديث في مختلف تحولاته وصولًا إلى العصر الحاضر.

كما يُعتبر الصراع بين أنصار الداروينية وبعض الأصوليين الإنجيليين في المشهد الأميركي خير مثال على ذلك. ونعني بالأيديولوجيين الداروينيين الذين لا يقولون فقط برسوخ حقائق التطوُّر، أي أن كل أنواع الكائنات بعضها منحدر عن بعض بما في ذلك النوع الإنساني، وإنما لأنهم يؤكدون إضافة إلى أطروحة عقائدية سلبية: لن تكون فكرة التطوُّر في أقصى حالاتها، إذا ما تسنَّى يومًا أن تقوم مرجعية لأي خطة كانت. ذلك أن الخطة لا تتجلّى إلا بين الأشياء التي ينبغي أن تُفسَّر (explananda) وليس أبدًا بين الأشياء التي تُفسِّر (explanantia) في نظرية التطوُّر. ويعارض الداروينيون الأيديولوجيون أولئك «القائلين بنظرية الخلق» الذين ينكرون تطوُّر الأنواع من أساسه على الأقل بالنسبة للبشر،

(1) المصدر نفسه، ص 42-44.

ومعظم أولئك الذين لا تعنيهم أيّ من الأيديولوجيتين، يشعرون ببعض الغموض البين-كوسموسي: فكيف لنظام أن ينشأ في كون حادث؟ لقد وقع نفي هذا الغموض من قبل هذين الفريقين المتنازعين بصرامة، فالقائلين بالخلق يتفقون مع نيوتن حول هذه النقطة: ذلك أن الغموض يكمن في الإدارة الإلهية التي تنشأ مُتشكّلة تمامًا في التاريخ في شكل خلق مخصوص. لذلك فإن العداء ما بعد غاليلي تجاه هذا الغموض لم يتبلور بشكل قوي. وهذا ينطبق أيضًا على التنبؤات الكارثية لبعض الطوائف البروتستانتية التي تتنافس مع الخيال العلمي مثل الجمع بين التفاصيل الواقعية والخاصية الاحتمالية للانفراج النهائي[1].

يُعزى إضعاف الإيمان في جزء منه اليوم كما في ما مضى، في أوروبا ما بعد غاليلي، وأيضًا في أميركا ما بعد محاكمة سكوبس post-Scopes إلى نزع السحر عن العالم، وقد أدى استيعاب نزع السحر عن العالم ذاك إلى مواجهة مباشرة بين «الدين» و«العلم» أغلقت فيها أبواب الحوار بشكل غريب. وقد احتلت هذه المواجهة مكانة خاصة في قصة «الإله الفاني» التي شاعت في ما مضى بين غير المؤمنين. جزء تحوَّل ببساطة عن طريق الاهتمام بـ«العلم»، أي عبر إرادة إيجاد تفسير مطابق للوقائع التي لا يمكن إنكارها، يتعارض مع جزء آخر تعارضًا تامًا، تحوَّل عن طريق مشروع خارق للمعرفة العلمية للمحافظة على السلطة التقليدية وعلى معتقدات ثمينة.

لكن الواقع الفعلي لا يتطابق مع هذه الصورة الدرامية، وإذا نظرنا من قريب إلى الفترة الزمنية التي تهمنا، نلاحظ أن مناصري الأرثوذكسية قد لبسوا عباءة العلماء المتزمتين. لقد كان هدف التمييز النيوتوني (المتمثل في تفسير أصل العالم في مقابل تفسير نمط اشتغاله على مر الزمن) التأكيد على استحالة تحقيق المشروع الأول. لقد كان هذا التمييز موجهًا ضد النموذج الأبيقوري الذي استعاده ديكارت الذي ادَّعى تفسير الحالة الحاضرة للأشياء كثمرة تطوُّر لحالة سابقة. ولقد كان الأرثوذكس يخشون ذلك بوصفه استعادة للجوء الأبيقورية إلى الصدفة أو إلى الضرورة، وما قد يترتب عن ذلك من نفي للخطة الإلهية، وربما بوصفه خطوة باتجاه إعادة الاعتبار لفكرة الكون الأبدي الأرسطية. إن القول بوجود خطة إلهية يبدو متناغمًا مع صورة للكون تكشف عن هذه الخطة منذ البدء.

(1) انظر، مثلًا

The «rapture» novels of Tim LaHaye and Jerry Jenkins. The first in the series was *Left Behind: A Novel of the Earth's Last Days* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1995).

لكن الكثيرين يدّعون أن ذلك حقيقي بموجب سبب علمي. وهذا ما يعطي قوانين ميكانيكا نيوتن الأولوية على ما عداها من التفسيرات، بحيث يصبح كل تفسير للأصول تفسيرًا تأمليًا، وإن الانخراط في هذا التوجه فيه سعي إلى اعتبار «العالم نتيجة»، وإلى «إنشاء فرضيات» وأنساق وكل الأشياء التي اعتنى بها العلماء المتزمتون ممن اقتفوا أثر نيوتن، وقد طلب تارغوت Turgot من بوفون Buffon أن يبرِّر سعيه إلى تفسير أصل النظام الشمسي، حيث يسأله: لماذا «تريد أن تُفقد فلسفة نيوتن ما يميّزها من بساطة وحكمة؟ أيكون ذلك عبر الارتماء في ظلمة فرضيات الديكارتيين التي تبرِّر عناصرهم الثلاثة وتشكيلهم للعالم؟»، وعلى حد تعبير كوندياك Condillac:

> لو أن فيلسوفًا، تعمَّق في دراسته، حاول تحويل المسألة، لتسنى له ذلك بما تمنّى، فلا شيء يمنعه. فبالخيال يكون له ما يتمنّى ولن يتسنّى له أكثر من ذلك. إلا أن مثل هذه الفرضيات الاعتباطية لا يمكنها أن تكشف يومًا عن أي حقيقة، بل على العكس من ذلك إنها عطّلت تطوُّر العلوم وأصبحت خطيرة جدًا من خلال الأخطاء التي تقودنا إلى تبنّيها [1].

لقد اعتُبرت محاولات مماثلة بمنزلة «الرومانسيات» التي تتناقض تمامًا مع العلم المسؤول. لكن هل يعني ذلك أن نيوتن وتارغوت وكوندياك وغيرهم كان يعنيهم فقط ما يترتّب عن العلم من منافع، بينما كان مشروع معارضيهم مغايرًا؟ يقينًا لا. إن ذلك يعني أن بواعث هؤلاء وبواعث الآخرين كانت مختلطة، أو بالأحرى إن حب الحقيقة الخالص خالٍ من كل اعتقاد عاطفي، إنه ينتمي إلى كون آخر غير كوننا هذا.

لقد كانت المواجهة بين الدين والعلم مجرَّد خرافة أو بالأحرى إنشاءً أيديولوجيًا. ذلك أن هناك في الواقع صراعًا بين مفكرين يمتلكون برامج معقدة على جميع المستويات، ذلك ما يُفسِّر تشوّش القصة الواقعية وتذبذبها على ضوء المواجهة المثالية، كما بيَّن ذلك روسي Rossi بشكل مستفيض.

لنأخذ مثال توماس برنت Burnet في أواخر القرن السابع عشر مُؤلِّف كتاب *The Sacred Theory of The Earth* النظرية المقدَّسة في الأرض. لقد كان هذا الكاتب ذا نزعة ألوهية في أكثر من ناحية، وكان على استعداد لأن يُعدِّل نص الكتاب المقدَّس. لكنه

---

(1) عن كونديالك Condillac في
Rossi, *The Dark Abyss*, pp. 44-45.

كان يعتقد بإمكانية استعادة الخطوط العريضة لهذه القصة، الخلق والطوفان ونهاية العالم الآتية، في التفسير العلمي. وهذا معناه أنه يُقدِّم عالمنا الحاضر لا بوصفه خلقًا صادرًا أُبعث من بين يدي الله، بل كنسخة مدمرة من الأصل الذي دمَّره الطوفان. وبعبارة أخرى، لقد قطع برنت من خلال تكريس الخطوط العريضة للتاريخ اليهودي المسيحي مع صورة العالم الساكن وغير المتحوِّل، ليتقدَّم خطوة مهمّة في اتجاه تاريخ تطوري يكون عالمنا الحاضر نتيجته[1]. فهو لا يصطف ببساطة مع هذا الطرف أو ذاك في المواجهة بينهما.

وبشكل آخر، هذا صحيح، بالنسبة إلى فيكو Vico أيضًا. وقد دفعه الانشغال الأرثوذكسي إلى التشكيك في التسلسل الزمني للصينيين والكلدانيين... إلخ. الذي ألقى بظلال الشك على القصة التوراتية المقتضبة. إلا أن الحل الذي يقترحه يكمن في القول إن العبرانيين، أي أحفاد سام، هم فقط من حافظوا على التسلسل الزمني الأصلي، أما أحفاد نوح فقد عانوا تراجعًا كارثيًا تمثَّل في تلك العودة إلى حالة السوائم لينطلقوا من جديد في إعادة بناء حضارتهم، ولكن بالاستناد حتمًا إلى الأساطير وتسلسلها الزمني البديع.

إنه لمن المستحيل، إذن، أن نُصنِّف فيكو في أيّ من الموقفين، فقد كانت مقاصده تقليدية، لكنه كان أحد الروَّاد الذين طوَّروا نظرية أصول الثقافة الإنسانية منذ حالة ما قبل الإنسانية والوحشية المفترضة. وبذلك ساهم في دفن صورة ثابتة عن الإنسانية منذ البداية، إنها صورة رائدة ومهمة بالنسبة لفهمنا الحديث لتاريخنا الذي تمتد أصوله إلى تلك الظلمة[2].

فما الذي يجري إذن مع فيكو وبرنت؟ يمكن القول ببساطة إنهما خضعا إلى ضغوطات كبيرة. لقد أرادا حقًا الدفاع عن التصوُّر الأرثوذكسي (جزء منه) لكن ما كان لهما ألا يواجها وقائع عنيدة: لقد قاما بإجراء تعديلات جعلت منهما قدوة يُحتذى بها في مجال ما نعتبره التصوُّر «العلمي» الذي انتصر على الدين، ولكن هذا لا يُعبِّر عن وجهة نظر أيّ منهما. فلم يكن برنت في حاجة إلى فرضية العالم المدمر للاستدلال على الطوفان، كما لم يكن فيكو أيضًا في حاجة إلى فرضية الحالة الوحشية للتظنن على التسلسل الزمني القديم.

---

(1) *The Dark Abyss*, chapter 7, and Stephen Jay Gould, *Time's Arrow, Time's Cycle* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987), chapter 2.

(2) Rossi, *The Dark Abyss*, chapter 26.

لا يمكننا فهم رهان ما يحدث إذا ما لم نوسِّع مجالات اهتماماتنا، كما أنه لا يمكن «للعلم» كرغبة في إعطاء تفسير ذي مصداقية لوقائع لا يمكن إنكارها، ولا للدين أيضًا كمحاولة للمحافظة على نوع من الأرثوذكسية بأي ثمن، أن يساعدا على فهم موقف هذين المفكرين. بل علينا أن نأخذ في الحسبان كيفية تمظهر العالم والتاريخ في متخيلهما الأخلاقي والجمالي. يقينًا، كانا يعتقدان في الأرثوذكسية (في جزء منها) ولكن معتقداتهما الدينية لم تكن مستقلة عن متخيلهما الأخلاقي، بل لعل فكرتهما عن الأرثوذكسية تأثرت بهذا المتخيَّل.

فإذا ما فهمناهما بهذه الكيفية فإننا نكون عندئذ إزاء شخصيتين تاريخيتين محوريتين في تحويل المتخيَّل الكوسموسي، وبعبارة أخرى يمكن لنا أن نرى كيف أن ما نعتبره منذ ذلك الحين على أنه متخيَّل كوسموسي بدأ يمنح نظرتهما وحساسيتهما الدينية شكلًا.

إن جبال الأرض، بالنسبة لبرنت، «أطلال عالم دُمِّر». إنها تظهر «بعضًا من عظمة الطبيعة وروعتها، وبالمثل يعطينا ما تبقى من المعابد القديمة أو المسارح الرومانية المدمرة فكرة عن عظمة ذلك الشعب». فهذه الأطلال هي إحدى السبل للنفاذ إلى ذاك الزمن الغائر، إنها تصلنا بزمن لم يُمحَ وبعالم طُمست معالمه جزئيًا، موجود في نوع من الغبش. فتلك الأطلال تحملك على الإحساس بمعنى الفقدان، والاستمتاع بما كان عظيمًا ولكنه لم يدم طويلًا. لقد غُصنا في الزمن عبر إحساس حاد بالنقص. تلك هي المشاعر التي بدأت تهفو في عصر النهضة تجاه «معابد الرومان ومسارحهم»، ويؤشر هذا الإحساس الذي يثيره فينا عالم الطبيعة إلى معنى جديد لذلك الزمن العميق: توجد حقيقة غائرة ومتحوّلة في تأويل لعالم غير ثابت ولكن في تطوُّر. وتظهر هذه الحقيقة في مؤلَّف برنت كنوع من السقوط أو الانحطاط الكارثي لعالمنا كعقوبة عن خطايانا. إنه متخيَّل كوسموسي جديد بصدد التشكّل حتى وإن كان التعبير عنه قد يشهد تغيرًا بعيد المدى.

لكن هذه الأطلال تُثير الاستغراب على نحو آخر أيضًا. حيث يُصيبنا الذهول إزاء عظمتها، إنا نشعر بضخامة جبالها وصحاريها ومحيطاتها وهي ضخامة غريبة وغير مألوفة تقزّمنا وتتجاوز فهمنا ولا تُعيرنا أي اهتمام. تُشدِّد الحجج حول وجود خطة إلهية في إطار الدفاع عن العقائد المسيحية في الزمن المعاصر على الطريقة التي صُمِّم بها العالم ليتلاءم معًا. تسعى هذه الحجج إلى تصوير الطبيعة على أنها مُحكمة التدبير، يمكن فهمها كصديقة للبشر وبمنزلة حديقة وليس أبدًا وحشية موحشة.

إن صورة برنت للعالم تناهض الطريقة الإنثربومركزية في اكتشاف حضور الله في الطبيعة، وتظهره بشكل مغاير:

> يبدو لي أن أعظم أشياء الطبيعة هي تلك التي تبعث فينا الإحساس بالحبور بمجرد أن نلمحها. ثم قبّة السماء الضخمة وتلك المناطق اللامتناهية الآهلة بالنجوم ولا شيء يُمتعني أكثر من تأمل امتداد البحر وجبال الأرض. إن لهذه الأشياء من الجلال والمهابة ما يُلهم العقل العديد من الأفكار والمشاعر العظيمة، وهي المناسبات ذاتها التي نُفكّر فيها في الله وفي عظمته، وأيّ شيء يكون له ظل ومظهر من اللامتناهي، ككل الأشياء المستغلقة على فهمنا، تملأ العقل وتغمره إلى أقصى حد وتبعث في النفس إحساسًا ممتعًا بالذهول والإعجاب[1].

يُوصِّف برنت هنا ما سيدعوه القرن الثامن عشر «الجليل».

كما رأينا، يفتح فيكو المجال أمام تفسير ارتقاء الكائنات البشرية من الوحشية إلى الإنسانية. ولكن ليس في ذلك تنازلًا اضطراريًا من أجل إنقاذ حقيقة صورة الكتاب المقدّس، وإنما هو بالأحرى مجال فهم جديد للعناية الإلهية كقدرة على إعادة توجيه هذه المخلوقات العمياء من خلال انفعالاتها المحدودة نحو الحالة الإنسانية ونحو الحضارة. لقد وجد عالم الأمم الوثنية نظامه لأن «بعض الأشخاص المتوحشين قد تجمّعوا بواسطة نوع من الإحساس أو الغريزة الإنسانية»[2].

يحاول فيكو أن يتتبّع تكوُّن الإنسانية انطلاقًا من طبيعة أدنى، وهو ما لا يمكن فهمه البتة، وخاصة إذا ما أكدنا على تفسير عقلاني للنشاط الإنساني. ولهذا السبب بالتحديد عُرف فيكو في أيامنا هذه بأنه أحد روّاد الحركة المضادة للتفسير العقلاني السطحي للنشاط الإنساني. ويُوجد نوع من الغموض البين-كوسمومسي في قلب نظريته: فأنى للوعي وللعقل وللنظام المدني أن ينبثقوا من غيابهم. لقد افترض فيكو صورة أخرى للزمن الغابر غير ذلك الزمن الذي يكشف عنه ما تبقى من أطلال: زمن يقود إلى الظلمة، إلى «هاوية مظلمة» تسبق النور.

لقد أثار هذان المؤلفان ثلاثة انهمامات: يتعلق الأول بالأطلال والزمن الغابر، ويتعلق الثاني بـ«الجليل». أما الثالث، فيتعلق بالظلمة التي نشأت فيها الإنسانية، مقابل عمود النور في

(1) المصدر نفسه، ص 36-37.

(2) المصدر نفسه، ص 185. وقد أورده أيضًا غلاكن Glacken عن Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York: Harper, 1959).

عمق البشر الذي ورد في الفصل الأول من سفر التكوين. لقد أصبحت هذه المسائل جوهرية في متخيّلنا الكوسموسي المعاصر، فكل واحد منها يدخل في صراع مع سمة أساسية للمتخيَّل السابق، ولكن مع ذلك لا يُمكن أن نعتبرها ببساطة كنتاجات للاكتشاف العلمي.

إذا درسنا أولًا كيف حدث التطوُّر العلمي، تبيَّن لنا أن هناك تحولًا حقيقيًا طرأ على متخيَّلنا ساعد على صياغة نظريات علمية صارت مقبولة اليوم. ففي هذه الحالة لعبت المخيلة دورًا رئيسًا. ولكن، ربما الأهم من ذلك، أننا لا نقبل ببساطة اعتبار هذه المتخيّلات الأخلاقية الجديدة كنتاج للتغير العلمي. من المؤكد أن النظريات العلمية الجديدة تقلب رأسًا على عقب المتخيَّل الأخلاقي القديم المنتظم حول أفكار الكوسموس والتسلسل الزمني في الكتاب المقدَّس. ولكن هذا الحدث في حد ذاته لا يُملي إجابات جديدة عن امتداد الزمن وعمقه، فقد تُحطِّم المعاني القديمة، إلا أن ذلك لا يكفي لخلق معانٍ جديدة، إذ يجب علينا أن نفهم حقيقة هذه المعاني وكيفية تكوّنها.

لنحاول الآن تحرّي ذلك في علاقة بظهور «الجليل»، حيث يُثير مشهد السماوات اللامحدودة أو الجبال الشاهقة والمحيطات الشاسعة والصحارى المُقفرة، تجربة ما يُسمّيه برنت بـ«الممتد إلى ما لا نهاية له»، ويتعلق هذا، بحسب ما ينتسب إلى الأرض، بالقفار.

لكن فكرة الكوسموس المستلهمة من القدامى تتوافق خاصة مع فكرة الأرض المزروعة، بل لعل ذلك ما يفترضه المعنى الاشتقاقي للفظ. فالصحارى والفيافي الموحشة الممتدة لم تهذَّب بعد، بمعنى من المعاني، ولأجل ذلك فهي لا تزال غير متطابقة تمامًا مع المثل التي تمنح الأشياء شكلها. ففي بابل القديمة «تلحق هذه المناطق الموحشة وغير المزروعة وما إلى ذلك بالفوضى التي تسبق الخلق لأنها تشترك مع النموذج غير المتمايز وغير المتشكّل. لهذا السبب، ترانا نقوم بطقوس تستحضر فعل الخلق بصفة رمزية عندما نملك أيّ من تلك الأراضي ونشرع في زراعتها، وبذلك تتحوَّل المنطقة غير المزروعة أولًا إلى منطقة «كوسموسية» ثم «توطّن»، وهكذا فإن التوطين في أرض جديدة وغير معروفة وغير ذات زرع يضاهي فعل الخلق»[1].

(1) Clarence Glacken, *Traces on the Rhodian Shore* (Berkeley: University of California Press, 1967), p. 117.

وقد أورده غلاكن عن:

Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York: Harper, 1959).

نعثر على فكرة شبيهة بهذه، خلال العصور الوسطى الأوروبية عندما تحوّلت التنظيمات الدينية إلى الغابات والمناطق القاحلة بقصد تحويلها إلى أراضٍ زراعية. ففي عهد الكارولنجيين اعتُبر هذا الصنيع بمرتبة الخلق يشترك فيه البشر مع الله[1].

لقد كانت الفكرة التي تقول بأن البشر هم مساعدو الله في تدبير شؤون العالم مفهومة جدًا في عصر النهضة، وقد تحدَّث السير ماثيو هيل Sir Matthew Hale عن الإنسان «كنائب للرب العظيم عن السماوات والأرض في العالم السفلي، ومتعهد أعماله ومديرها ووكيل هذه المزرعة الضخمة في العالم السفلي بحيث تتمثل مهمته في زراعتها حتى لا تعود إلى حالة البرية. وحسب جون راي John Ray إنما وُجد الإنسان على الأرض ليمنعها من العودة إلى «سكيثيا (سيثيا) Scythia البربرية والموحشة حيث ينعدم السكن والشجر وحقول القمح والكروم [...] أو إلى أميركا الفظة وغير المهذبة والمأهولة بالهنود العراة والكسالى»[2].

إن الإحالة السابقة على «الصحارى المروعة الآهلة بالوحوش الضارية» تكشف عن مظهر آخر للوحشية في التصوُّر القديم. فلم تكن غير مصقولة فقط، بل كانت كذلك موطن القوى الخطيرة والحيوانات بطبيعة الحال. ولكن كانت أيضًا تجسيدًا للوحشية، ومن ثمّ مثَّلت سكنًا للشياطين والأرواح الشريرة. وليست الوحشية انعكاسًا لحالة غير مصقولة فحسب بل للسقوط أيضًا. كما أنها ليست مجرَّد أجندة أخرى في خطة الله وإنما معارضة لها. ومن هذا المنظور لا تتجلَّى قدرة الرهبان القديسين في تحويل الوحشية بل في ترويض الحيوانات المتوحشة وتدجينها. وتعجّ حياة القديسين وخاصة القديس أنطوني Anthony والقديس جيروم Jerome وبطبيعة الحال، القديس فرانسيس Francis[3] بقصص كثيرة عن وشائج صداقة كانت تربطهم بالوحوش.

لم تكن فكرة اعتبار الصحارى سكنًا للشياطين فكرة مسيحية فقط. فقد كان القدامى يضعون بان Pan والسنطور والقنطور في الأماكن المُوحشة. وهي أماكن اعتُبرت في فلكلور العديد من الشعوب موطن الأرواح الشريرة والجبابرة الخرافيين وما إلى ذلك[4].

---

(1) Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, pp. 312_313.

(2) المصدر نفسه، ص 481، 483.

(3) المصدر نفسه، ص 310.

(4) Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind* (New Haven: Yale University Press, 1973), pp. 11_13.

إلا أن المعنى بالنسبة للمسيحيين مزدوج: فالصحراء، أي تلك المنطقة النائية عن الأرض المزروعة وعن المجتمع البشري الذي يُقيم فيها، هي أيضًا مكان يمكن أن نتحرّى فيه وجود الله. فلقد نودي شعب إسرائيل إلى الخروج من مصر لكي يتمكن من الاحتفال بوجود الله في الصحراء، وكذلك قضى المسيح أربعين يومًا في الصحراء بعد معموديته.

يكشف هذا الحدث الأخير عن أهمية مزدوجة، لأن المسيح كان يراوده الشيطان عن نفسه عسى أن يتراجع، لذلك يمكن للخروج عن حدود النظام المفرط في الإنسانية أن يكون شرطًا لتحرّي وجود الله، ولكن الفعل ذاته يفضح جميع القوى المدمرة التي تتّصل بذلك النظام. وكثيرًا ما يتكرّر في حياة القديسين الصراع مع القوى الشيطانية مرّات ومرّات في الأماكن المقفرة.

إن البرية في الكوسمولوجيا المسيحية لا شكل لها وهي شيطانية، وبالتالي ليس غريبًا أن يُلقي فتح الكوسموس نحو كون لا نهائي، الذعر والرعب في النفوس. لقد عبّر كيبلر Kepler عن «رُعبه الخفي وغير المُعلن» تجاه الفضاء اللامتناهي لبرونو Bruno الذي «نشعر فيه بالضياع»، ونعلم صرخة القلب الشهيرة لباسكال Pascal: «إن سكون الفضاءات اللامتناهية الأبدي يُلقي في نفسي الرعب»[1].

كيف تغيّرت الأمور؟ وكيف صار «الجليل» من المقولات المركزية في إستيطيقا القرن الثامن عشر؟

لم يأتِ هذا التحوُّل من لا شيء، ففي البداية حُيِّد الرعب عبر نزع السحر عن العالم ثم عبر تطوُّر الذات العازلة، ولم يعد السكون الأبدي للامتدادات الغريبة «يلقي» الذعر في الفاعل ذي العقل المتحرِّر. لقد طُهِّرت فضاءات البرية وتكشَّف غموض الأساطير المروعة التي اقترنت بها على يدي مفكّرين من ذوي النزعة الإنسانية، فقد نُسِّقت الجبال والسهول، وجُمعت في فضاء واحد ومنظَّم، كما في الخرائط والنظريات العلمية[2].

لكن الرعب ما لبث أن ظهر من جديد ولكن في سجل مغاير. فقد بيَّن سيمون شاما Schama كيف أن أساليب رسم الامتداد الغريب للجبال التي تتهددنا، في أواخر القرن السابع عشر، تلقي في نفوسنا الذعر. «لقد أُلغي تصوُّر القرن السادس عشر للكون، منظورًا

(1) Rossi, *The Dark Abyss*, p. 112.

(2) Simon Schama, *Landscape and Memory* (New York: Knopf, 1995), pp. 424-433.

إليه من الخارج، ككون منسجم ومعقول، وقد استُعيض عنه، مرة أخرى، بتصوُّر درامي إلى أبعد حد مستعد للتضحية بالإنسان المُحاصَر بين جرف فظيع وبين صخرة الإيمان»[1].

ومع ذلك إن الرعب ممتع، ضمن بعض الوجوه، ويستحضر شاما شهادة مسافر إنكليزي في جبال الألب في أواخر القرن السابع عشر: «لقد كنت على حافة الهاوية بالمعنى الحرفي للكلمة... انتابتني مشاعر متناقضة بالرعب الممتع والمتعة المفزعة، فرغم إحساسي بمتعة لا تُوصف إلا أني كنت أرتجف». هذا ما علّق عليه جوزيف أديسون Joseph Addison لاحقًا قائلًا: «لقد قُسّمت جبال الألب إلى مدرَّجات ومنحدرات عديدة تشغل العقل بنوع من الرعب الممتع، وهي تمثل إحدى أكثر المناظر غير المتناسقة وسيئة الشكل في العالم»[2].

كيف ينبغي فهم هذا؟ يمكن فهم جزء منه من خلال الانتصار الباهر للهوية العازلة. ويُظهر رواج أفلام من قبيل تيتانيك *Titanic* المتعة التي يمكن أن تُصاحب تفكيرنا في المخاطر المروعة منذ أن نشعر بأننا في أمان. فمسافة الأمان التي تفصل بيننا وبين الحواجز الجبلية الصخرية وأهوالها، التي نكسبها من فك الارتباط عندما نكون في المكتب، هي ذاتها التي تفصل بين المتفرجين في قاعة السينما المستمتعين بمشهد سفينة التيتانيك وهي تحمل مئات الأشخاص إلى حتفهم في عمق البحر.

يقينًا هذا جزء من القصة، وقد اعتبر كل من بورك Burke وكانط في كتاباتهم حول الجليل، أن هذا الأخير يمكن أن يُثير عنصر السلامة الشخصية بوصفه شرطًا ضروريًا[3]، ولكنه أبعد عن أن يكون كل القصة. فقد يُلقي الجليل في قلوبنا الرعب ولكنه رغم ذلك رعب ممتع، وتلك سمة من سمات الهوية العازلة بدلًا من أن نشعر بذلك الرعب الذي كانت فرائص أسلافنا ترتعد منه حقًا، مثلما هو الحال في أفلام الرعب التي تعرض مشاهد الساحرات وقصص تملّك الجن للبشر. ولكن هذا لا يمكن أن يُفسِّر لنا بشكل كامل منزلة الفضاءات الممتدة الموحشة في مخيلتنا، فكيف لنا أن نفهم ذلك؟

(1) المصدر نفسه، ص 433.

(2) المصدر نفسه، ص 449، 453.

(3) Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origins of our Ideas of the Sublime and Beautiful* (London: R. and J. Dodsley, 1757), Book IV, chapter vii; Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Berlin Academy Edition (Berlin: Gruyter, 1968), Volume V, p. 262.

أعتقد أن الأمر يتعلق أساسًا برد الفعل تجاه الهوية العازلة الحديثة. وقد أشرت في الفصل السابق إلى ما أثارته هذه الهوية من ردود فعل، وإلى ذلك الفهم الأنثروبومركزي في صلب المذهب الألوهي في العناية الإلهية والنزعة الإنسانية الحصرية. وبالنسبة للكثيرين يُوجِّه هذا بوصلة الحياة الإنسانية توجيهًا ضيقًا للغاية. إن السعي إلى تحقيق الازدهار والسؤدد مع القطع مع «الحماسة» في عالم صُمِّم خصيصًا من أجل تلك الغايات، يبدو وكأنه يجعل من الحياة ضحلة، تفتقد للصدى العميق وللمعنى. وتقضي على إمكانيات الإخلاص ونكران الذات وتنفي كل بعد بطولي عن وجودنا، وهذا من شأنه أن يُضيِّق أفقنا بأن يفرض علينا صورة وردية عن وضع إنساني، لا مأساة، ولا فقد لا يُعوَّض، ولا معنى للمعاناة، ولا قسوة ولا رعب فيه.

تلك هي «المحاور» المختلفة التي قادت الناس إلى نقد التصوُّر المهيمن للفعالية وللنظام الإنسانيين، نظام ساهم بشكل كبير، بمعنى ما، في بناء الحضارة الأوروبية الحديثة اقتصاديًا وسياسيًا. وبطبيعة الحال، إذا لم تُهاجم الانتقادات هذه المحاور في مختلف أوجهها، فإنها تشترك جميعًا في الإحساس بأن خطرًا ما يترقبنا في ثقافتنا. أن نميل إلى تضييق أفق حياتنا بشكل كبير، إذ نهتم بنطاق محدود من الغايات التي تنشأ بداخلنا، وإذ نفعل ذلك، إنما نُشغل أنفسنا عن غايات أخرى أرقى. وقد نعتبر أن أصل تلك الغايات خارج عنا، أو أنها صادرة عن الله أو عن الطبيعة بأسرها، أو عن الإنسانية، وقد نعتبرها أيضًا بمنزلة غايات نابعة منَّا ولكنها تحفزنا إلى العظمة والبطولة ونكران الذات والتفاني والإخلاص للكائنات البشرية المقبلة، وهي غايات أُلغيت اليوم أو أُنكرت[1].

وبالنتيجة يقتضي علاج هذا المرض، كما هو متعارف عليه عادة، القطع مع هذا الاستغراق الضيِّق في الذات من أجل إدراك غرض أشمل، بحيث يتعيَّن علينا أن نوسِّع دائرة حياتنا ضيِّقة الأفق، وأن نفضّ غشاء الاستغراق في الذات من الخارج، حتى وإن كان ما سيتحرَّر هو بداخل ذواتنا الأكثر أصالة.

هنا يكمن المعنى الأخلاقي للجليل. ويعتبر أولئك الذين اختاروا محور النقد بصفة خاصة ممن يحتفون بالبطولية ويتعدون عن الفهم الضيِّق للحياة الذي يحجب الجانب المظلم للخلق، أن ما تلقيه البراري المقفرة أو المسافات الممتدة إلى ما لا نهاية والقوى

(1) إن هذا على صلة وثيقة بما حددته كمحور 3.أ.ك في التخطيط الذي اقترحته للفصل السابق.

الخارقة في نفوسنا من رعب، يُنبّهنا إلى ضيق أفق الانهمام بالذات، ويُحيي فينا التطلّع إلى العظمة. فعادة ما يعقب الرعب والألم (بحسب ما تسمح به الضرورة)، في تقدير بورك، لذّة لا تُوصف، لأنهما يمتحنان أعضاءنا الأكثر دقة، القدرة الضرورية على الفعل. ويزعم كانط، مستفيدًا من بورك، وإن تخلّص من الصورة الفيزيولوجية الاختزالية المحدودة لنظرية الإيرلندي، أن مشهد قوة الطبيعة الساحقة الذي لا قِبل لنا بمقاومته كالبراكين والشلالات، يوقظ الوعي بذواتنا ككائنات نومينية (كائنات في ذاتها، مجرَّدة) متعالية عن كل واقع حسي محض، أما في عالم الحس فيتعالى الفينومين (الشيء كما يظهر) على ذواتنا الفينومينية (الظواهرية) السقيمة[1].

يمكن للمعنى الأخلاقي للجليل أن يتغيّر باختلاف التصوُّرات بشأن ما يكون غرضنا الأسمى، ولكنه يتوافق في صورته العامة مع إدراك الذات العازلة لذاتها المعنية بخيرات إنسانية محضة يتهددها الاستغراق في الذات على نحو ضيّق. إن المشهد «الممتد إلى ما لا نهاية له» أو الشاسع أو الغريب أو ذاك الذي يستحيل الإحاطة به، يُخيفنا بل يقذف في قلوبنا الرعب، ويقطع مع هذا الاستغراق في الذات ويوقظ فينا الإحساس بما هو أشدّ أهمية حقًا، سواء تعلّق بلاتناهي الذات الإلهية، بالنسبة لبرنت، أو بالنداء الأخلاقي الباطني، عند كانط، أو بقدرتنا على تأكيد تفوُّقنا البطولي على عالمٍ خالٍ من الغائية-حقيقة العود الأبدي، بالنسبة لمفكرين آخرين لاحقًا.

يمكن أن نتبيّن هذا إذا ما نظرنا في تطوُّر آخر يعكس المكانة الجديدة التي حظيت بها البرية، فقد كتب شاما Schama العديد من الصفحات المهمّة حول تطوُّر فكرة الأركادية[2] التي كانت دائمًا في حدود المناطق المقفرة والمناطق المزروعة، وفي حركة دؤوبة بين القفار والحدائق مجيئًا وإدبارًا. وربما يبدأ ذلك من الجانب المتوحش مع بان Pan وسيلانوس Silenus حيث تتضمن المناطق المقفرة رغبة متوحشة مثلها مثل الطبيعة المتوحشة. ولكن أيضًا ثمة نسخة داجنة أكثر للعالم قبل الزراعي، حيث تنتج الأرض الثمر والحبوب بعليًا من دون حرث الإنسان ولا سقيه، وحيث لا تُمثّل الحيوانات الوحشية تهديدًا، إنه أشبه ما يكون بعصر ساتورن (إله الزراعة عند الرومان) الرعوي Idyllic Age of Saturn كما صوّره فرجيل Virgil في الرعائيات (أو أناشيد الرعاة)

(1) Burke, *Philosophical Enquiry;* Kant, *Kritik,* pp. 261-262.

(2) Schama, *Landscape and Memory,* chapter 9.

Eclogues. لقد كانت الآركادية خلال عصر النهضة أكثر قربًا من الحديقة، إلا أنه خلال القرن الثامن عشر تغيَّرت الموازين فأصبحت عبارات مثل «الفضاضة» و«الخلط» هي التي تُستخدم لتوصيف الحدائق. أما «النظافة والأناقة» فقد أصبحت أقل شأنًا من «الخلط بين الحديقة والغابة».

إن ما يهمّني هنا ليس فقط القيمة التي حَظيت بها البريَّة من جديد، والتي بوسع أيّ كان أن يتنبأ بها في عصر «الجليل». لكن اعتبارًا لهذا الاهتمام بالتقليد الآركادي يظهر فارق مُهم. فالاهتمام بالآركادية في الفترة القديمة المتأخرة، جزء من حنين العودة إلى الطبيعة التي بدأت تترسَّخ في العالم الإغريقي، لأنّه خلال تلك الفترة، بدون شك، صارت الحياة المدنية/ السياسية معقَّدة، تُمزّقها الدسائس وكثرة الهموم حتى راود الناس حلم الهروب. إلا أن هذا الهروب، بالنسبة لفرجيل مثلًا، سواء في الزراعيات *Georgics*، أو في الرعائيات، هو بكل تأكيد هروب من رذائل المدينة والعودة إلى نمط عيش أبسط وأكثر سلامًا.

لا تكمن أهمية البرية في فترة ما بعد 1700، في نمط العيش المختلف الذي تفترضه. ربما كان ذلك رأي ثلة محدودة من المحتجين على مساوئ الحضارة في الآونة الأخيرة. لكن التوجُّه الغامر للاهتمام بالبرية لا يتوقف عند هذا الحد، ذلك الاتصال بالطبيعة يفترض الانفتاح عليها، كما يفترض أن يُوقظ شيئًا فينا أو يعزّزه بما يجعلنا نعيش حياتنا حقًا ويقودنا رأسًا بشكل ضروري، تقريبًا، إلى «الحضارة». فليست البرية الموطن البديل عن «المدينة»، ولا يمكن للريف (المزروع) أيضًا أن يُوفِّر لنا هذا البديل حتى وإن كنا لا نزال نعتقد، مثلما اعتقد فرجيل، في ذلك. إنها بالأحرى تتواصل معنا أو أنها تنقل لنا شيئًا يُوقظ فينا تلك القدرة على العيش على نحو أفضل.

إنّ الإحساس الجديد تجاه الطبيعة، امتد إلى ما وراء الحديقة المنظمة جيدًا، وقد كانت تُفهم دائمًا على أنّها عالم مصغَّر، يتجاوز حتى الحديقة في معناها الإنكليزي، وكذلك الأودية السويسرية، تلك التي احتفى بها روسو، حيث تعانق البرية العمران البشري، ليدرك ذلك الإحساس المرتفعات الوعرة، حيث يُصاب بالذعر من شَساعةٍ غير معنية البتَّة بالحياة الإنسانية. لقد تنقَّل رامون Ramond مسافرًا بين هذه المناطق، وتكشف مؤلفاته عن هذا الشعور غير السوي إزاء القمم الشاهقة. إنّها تضعنا في مواجهة كثافة للزمن يتعذر ضبطها:

يتنافس الجميع من أجل أن يجعلوا التأملات أكثر عمقًا ومن أجل أن يُضفوا عليها قتامة وجلالًا، كلما تطوَّرت النفس صارت قادرة على معاصرة كل الأزمنة والتعايش مع جميع الكائنات، فتُحلِّق فوق هاوية الزمن »[1].

لقد أذهلت البرية في أميركا الأوروبيين بشدَّة منذ القرن التاسع عشر حتى أن شاتوبريون Chateaubriand كتب عن رحلاته إلى شمال نيويورك قائلًا: «عبثًا نحاول أن نتخيَّل امتداد السهول المزروعة [في أوروبا]. لأن مخيلتنا سرعان ما تصطدم بالتمدُّد السكني في كل اتجاه... لكن في هذه المناطق المقفرة تجد النفس متعة لا توصف وهي تغرق في محيط من الغابات... وحين تمتزج وتختلط... مع جلال الطبيعة».

يتحدَّث الأميركي تادوس ماس هاريس Thaddeus Mason Harris عن رحلته إلى أعلى وادي أوهايو سنة 1803 فيقول: «يوجد شيء ما يُصيب العقل بالذهول في ظلال هذه الغابات الشاسعة وسكونها. إنّ الحوار مع الله لا يكون إلّا في الطبيعة وفي العزلة الغائرة». «إنّ هيبة البرية المقفرة توسِّع الخيال وتُوقظ الفكر الأكثر كرامة ونبلًا». «وبقدر ما يُلقي الجليل الرعب في النفس، عبر الطبيعة الخلابة، بقدر ما يسمو بها ويُوسِّع خيالها». وفي ذلك كتب أميركي آخر يقول: «كم هي عديدة مزايا العزلة! كم هو جليل سكون الطبيعة المفعمة بالحيوية دائمًا! إن في اسم البرية لطراوة يَطرب لها السمع وتُهدِّئ من روع الإنسان. حتى لكأنها دين»[2].

لقد لاحظ ناش ما سمّاه «ازدواجية» أحبَّاء البرية، من ذلك أن القس هاريس Harris الذي أحسّ بأنه تحادث مع الله في أوهايو العليا Upper Ohio، يعتبر أيضًا أن «الغابات الموحشة» مقفرة ووعرة أحيانًا. «ثمة شيء ما يُحرِّك مشاعر المسافر الذي يخرج من أغوار عزلته بعد أن يمر بمنطقة غير ذات زرع ويصل إلى بلد ذي زرع ومفتوح وممتع». لقد هلَّل هاريس عندما رأى مستوطنة مأهولة وسط «البراري المُقفرة»: «إنها لعبرة يمكن أن نستخلصها من نوايا العناية الإلهية الخيِّرة، أن نُعاين الصناعة والوفرة تنبثق من حضن الغابات الموحشة!».

لا ينبغي أن ننظر إلى هذه الازدواجية على أنها تَناقض. يمكن أن نعتبرها اليوم كذلك،

---

(1) Charles Rosen, «Now, Voyager», in *The New York Review of Books*, November 6, 1986, p. 58.

(2) ورد في

Nash, *Wilderness and the American Mind*, chapter 3.

في حين أن توسُّع الزراعة يُهدِّد وجود المناطق البرية ذاتها. لكن لم يكن هناك أي صراع ضمن السياق الذي تطوَّر فيه فكر هاريس. إن الاحتفاء بالبرية لا يعني بالضرورة أنها تُوفِّر ملاذًا بديلًا لحياة أفضل، إنما تكمن أهميتها في أنها تصلنا بشيء عظيم يمكن أن يتوارى عن أنظارنا بسهولة. فالبراري «المقفرة» و«الموحشة» بطبعها مخيفة ووعرة. إن جبال أديرونداك Adirondacks الموحشة تُعبِّر، كما جاء على لسان أميركي آخر، عن «الظلمة والرعب والجلال والقوة والجمال»، لذلك فإنها تستحضر صورة الله في عظمة «رمزية قدرته المطلقة»[1].

يكمن بعض جلال البرية في استغلاقها واستعصائها على البشر، واستحالة العيش فيها فعلًا. لكن الانفتاح عليها يُساعد على العيش خارجها بسلام.

ذلك هو معنى قول ثورو Thoreau المأثور «البريَّة هي ضمان بقاء العالم»، ويروي مَاكسْ أولِشْليجرْ Oelschlaeger لقاء ثورو مع جبل كتادن Ktaadn في ولاية ماين Maine. إنها تجربة عَظيمة بالنسبة لمن لم يتوقع خطورتها الحقيقية.

> قد أكون أدركت حقًا أنّ هذه هي الطبيعة البدائيّة والمتوحشة... عن طريق النزول... ومع ذلك لا نرى الطبيعة في تفاوتها ما لم نشاهدها هكذا، شاسعة وموحشة ولم تطأها قدم بشر بعد... إن الطبيعة هنا بمنزلة شيء متوحش ومروع، ورغم ذلك خلّاب... إنّها ليست حديقة شخص بعينه. ولكنّها العالم بأسره قبل أن تطاله يد الإنسان... وقبل أن يتّصل بها بأي شكلٍ كان. إنها مادة، ممتدة ورهيبة. فهي ليست الأرض-الأمّ التي نسمع عنها، ولا التي سُخِّرت ليمشي عليها الإنسان أو يُدفن فيها، ولا هي تلك الأرض المألوفة جدًّا بالنسبة إلى الإنسان حيث ستضطجع عظامه، وإنما هي موطن القدر والمصير. لقد كانت موطنًا للوثنية وللطقوس الخرافيّة، مُسخَّرة ليستوطنها بشرٌ أقرب منّا إلى من لهم روابط قربى مع الحيوانات الوحشية أو الصخور[2].

يُفيد معنى القول المأثور لثورو أنّه، على الرّغم من عدوانيّة الإنسان، أو بسببها فقط، يتعيَّن علينا أن نعيش في وفاق مع هذه القوّة غير الإنسانية، إذا أردنا أن نعيش بسلام، «أي

(1) المصدر نفسه، ص 61-62.

(2) ورد في
Max Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness* (New Haven: Yale University Press, 1991), p. 148.

أن نعيش حقًّا وأن نتذوّق المعنى العميق للحياة» عوضًا عن «حياة اليأس المنعزلة التي يعيشها بعض البشر». إنّ الطبيعة هي مصدر حياتنا السرمدي الذي لا فكاك منه، وليس لنا أن نُدير ظهورنا عنه. «ألا يجب عليّ أن أتصرَّف بذكاء مع الأرض؟ ألست أنا نفسي متكونًا من أوراق وأخلاط نباتية؟»[1].

لقد صنّفت الجليل والأهمية الأخلاقيّة للوحشية ضمن سياق ما تشهده النّزعة الإحيائية (الأنثروبومرفية) الحديثة من قصور، والحاجة إلى استعادة الصلة مع قوّة متعالية. ففي سياق النقاش السابق حول الوحشية غير الإنسانيّة، يمكن لنا رؤية الجليل من زاوية ضيِّقة: إنّه يتعارض في الكثير من الأحيان مع حياة خرافيّة وإحيائيّة، وهو خرافيّ لأنّه إحيائي.

تعدّ النّزعة الإحيائيّة نتاجًا لما سمّيته سابقًا مذهب «العناية الإلهيّة» (أحد أهم وجوه ما يُسمى عادة الألوهية). ومن بين أهم المواضع التي تبلور فيها هذا الموقف، الدفاع عن العقائد المسيحيّة التي ناقشتها أعلاه، الذي يتمحور حول الحجج التي تؤكد على أن خلق العالم وتدبيره يدخل في خطة إلهية لها مقاصدها وأغراضها.

إنّ هذه الحجج سابقة عن المسيحيّة، من ذلك أنّ أفلاطون لجأ إليها في نقده لأولئك الذّين يعتقدون في أنّ العالم نتاج «الصدفة والضرورة» (كتاب القوانين). ولم يقولوا البتة بأن خلق العالم وتدبيره كان لأجل خير الكائنات البشرية حصرًا، وعلى سبيل المثال، يقول أوغسطينوس: «لذلك فإن المخلوقات إنما تعظِّم خالقها وتمجِّده بحكم طبيعتها الخاصة وليس بحكم ما يتوفَّر لها من أسباب الراحة أو عدمها»[2].

الاعتراض ذاته قام به المدافعون عن العقائد المسيحية المحدثون أيضًا، إذ ركّزوا، في واقع الأمر، على مزايا الكون بالنسبة للكائنات البشرية، وهذا لا غنى عنه بمعنى من المعاني. وما أن يكفّ الكوسموس عن أن يكون موطنًا للقوى الروحية وما أن يُثبت أن الله خلقه ودبَّره وفق خطة لها مقاصدها وأغراضها، حتى تتمحور الحجّة بتفاصيلها، رأسًا، حول الآثار المترتبة عن ذلك بالنسبة للكائنات البشرية. وخلافًا لهذا يعتبر برنت الجبال أطلال الأرض الأصلية. وهي ليست في خدمة البشر بقدر ما هي مناطق وعرة تُهدِّد حياتهم. ونحتاج للرد على موقف برنت هذا إلى حجج تبرر لنا لماذا خلق الله الجبال. ولن تعوزنا

(1) المصدر نفسه، ص 152ـ153، 158.

(2) Glacken, *Traces on the Rhodian Shore*, pp. 198–199.

تلك الحجج. فالدورة الهيدرولوجية تفترض مرتفعات ومنخفضات، وإلا كيف يمكن للماء أن يسيل في أودية تسقي الأرض؟ ولكن ماذا عن ميلان الأرض؟ وهنا نصطدم بقصة أخرى ليست أقل أهمية أيضًا. فماذا عن الحشرات وعن العناكب وما إلى ذلك؟

إن هذه القصة تتطوَّر من خلال تراكم المزيد والمزيد من التفاصيل إلى حد السخافة حتى يبدو الله كأب صعب يُدبِّر كل تفاصيل الخلق من أجل رفاهنا وراحتنا بتوتر، إن التمرّد آت لا محالة ولكنه يأتي دائمًا عن طريق أشخاص يعتقدون في الخطة الإلهية بصفة عامة مثل فولتير، إلا أنه ليس بمستطاع هؤلاء الناس تحمُّل التفاصيل المثيرة للسخرية، وخاصة غياب المأساة في التراجيديات التي تتولّد عن الحياة ذاتها مثل زلزال مدينة لشبونة الشهير[1].

لقد كان الفهم القديم للعالم بوصفه كوسموسًا من خلق الله في منأى عن هذه الانتقادات. لقد كان التصوُّر القديم يربط أحداث زمننا العلماني هذا بأزمنة عليا. إن أشياء وأحداث عالمنا تجد عمقها في الأبدية الإلهية، وتفقد عمقها ذاك عندما تفقد تلك الأبدية معناها. وفي الآن ذاته، بيَّن أن لله مقاصدَ أخرى غير الرفاه، وفي الواقع، فإن بعضًا من هذه المقاصد تتضمن العقاب، قصاصًا وابتلاء معًا. وبديهي تمامًا أنه ليس لنا أن نأمل في تحرِّي سبب ذلك لوحدنا. فالكثير من الاستدلالات الحديثة على خطة خلق العالم وتدبيره ومقاصدها وأغراضها لم يكن متاحًا في ما مضى. لقد ظهرت في سياق العلم ما بعد غاليلي ونيوتن الذي يتطلع إلى سبر أغوار العناية الإلهية وفقًا لشروطه.

يمكن أن يُعتبر المعنى الأخلاقي للجليل وللمتخيَّل الكوسموسي في جزء كبير منه بعد القرن الثامن عشر بمنزلة ردَّة فعل ضد هذه الضحالة والإحيائية. غير أن المسألة لا تتعلق بالعودة إلى الوراء. ذلك أنه من المستحيل أن نعثر على ذلك المعنى العميق لأبدية لم تعد حقيقة ملموسة. لقد صار هذا المعنى، من هنا فصاعدًا، موجودًا في امتداد المكان وفي هاوية الزمن. ولم يعد يُثير اكتشاف ما هو أعظم من الإنساني في الله إشكالًا. ولكن المشكلة في الغرابة المخيفة للجبال الضخمة والسيول الجارفة. وهذه الأخيرة يمكن أن تُفهم بدورها على أنها من خلق الله. ولكن التجربة قد تُوجِّه أيضًا في مسارات أخرى.

إن الجليل هو قطب الرحى في مناقشتي أعلاه. ولكن لنا أن نتبيّن أن الوجه المُظلم

(1) هذا على علاقة بالمحور III.1 في التخطيط الذي أحلت عليه أعلاه.

لتكوُّن الإنسانية بالنسبة لفيكو يكشف عن نوع مماثل من العمق، وعن علاقة بالواقع غير الإنساني الذي بُعثنا منه، وفي واقع الأمر اقتفى القرن الثامن عشر أثر فيكو في الكشف عن أسرار التطوُّر البشري من دون أن يتأثر به بالضرورة بشكل مباشر. وهكذا، ففي الوقت الذي كانت فيه نظريات اللغة في القرن السابع عشر (لوك وهوبز على سبيل المثال) تحاول تفسير وظيفة اللغة ودورها في وجود الإنسان، حاول القرن الثامن عشر إقحام هذه الأفكار في شرح الكيفية التي أصبح بموجبها البشر كائنات لغوية عبر مراحل مختلفة. وهذا ما تشهد عليه إسهامات كوندياك وواربورتون Warburton ولدى هيردر Herder وروسو Rousseau وهامان Hamann وغيرهم. وكما شدَّد على ذلك باولو روسي Paolo Rossi، لا يمكن لنا اختزال قصص النشوء بما هو لغوي بالأساس، لأنها تُمثِّل قسمًا من نظرية عامة حول صيرورتنا الإنسانية بتمامها[1].

هكذا نرى كيف يمكن لهذا التطوُّر أن يتنزَّل كذلك ضمن سرد لتاريخ التقدُّم العلمي الذي صار ممكنًا من خلال مواجهة وقائع أنثروبولوجية جديدة في قارات اكتشفت حديثًا، لكن من البديهي أن يظل السرد العلمي في حاجة أيضًا إلى تحوُّل في المتخيَّل الأخلاقي.

ومن ثم، فإن السجالات الأنثروبولوجية حول أصول اللغة، كتلك التي دارت مثلًا بين كوندياك من جهة، وهيردر وروسو من جهة أخرى، ارتبطت بشكل كامل باختلاف التصوُّرات الأخلاقية للوضع البشري. فبالنسبة لكوندياك عاضد تكوّن الإنسانية مجالات ضبط الذهن البشري كما حدَّدها جون لوك. فنحن نتقدَّم عندما نتبنَّى ونُمارس المراقبة العقلية، كما يقول بها لوك، على العلامات اللسانية التي نستخدمها، ومن ثمّ وقع التخلي عن النظر في مسألة الجانب المظلم من تكوُّن الإنسانية.

من جهة أخرى، ثمّة شيء ما، بالنسبة إلى روسو وهيردر، فُقِدَ أو أُضعف منذ البداية، أو أنه طُوي عن طريق التطوُّر الذي أعقب ظهور الحضارة، وإذا لم يتمّ التخلي عن مسألة التكوُّن، فقد وقع تعتيمها تدريجيًا من خلال «التقدّم» العقلاني. إن نظرية النشوء هي أيضًا نظرية لا تنفصل عن نظرية أعماق الإنسان التي يتهددها التجاهل والنسيان، ومن شأن التفسير الجيني الصحيح أن يُساعدنا على المقاومة. كما أنَّ من شأن تصوُّر ذواتنا أننا في الزمن الغابر وأن طبيعتنا عميقة، أن يُساعدنا على إنقاذ تلك الطبيعة.

(1) Rossi, *The Dark Abyss*, chapter 17.

يمكن لبعض النظريات الشبيهة أن تفتح محاور انتقاد أخرى ضد الاستغراق في الذات الذي يُميّز نزعة أنثروبومركزية ضيّقة. إن الانشغالات الكبيرة التي تمّ تجاهلها ضمن هذا المنظور الضيّق تتعلق بطبيعتنا العميقة ووجب تجاوزها حتى نتمكن من استعادة صوت الطبيعة الذي كُبت فينا. وذلك واحد من الاهتمامات الكلاسيكية التي شغلت بال التيارات الرومانسية التي تأثرت بروسو.

اقترنت الروايتان اللتان استحضرتهما تواليًا كونديااك وهيردر/روسو بشكل واضح بالتفسيرين اللذين عرضناهما سابقًا، واللذين يؤصّلان المصادر الأخلاقية في ذواتنا: فبالنسبة إلى التفسير الأول، تنبع الخيرية من العقل المنضبط والمتحرّر الذي يفصلنا عن الخصوصية، أما بالنسبة للثاني، فيقول بضرورة إعادة اكتشاف ينابيع التعاطف في ذواتنا.

يوجد شيء مهم يتجاوز الاستغراق في الذات في تجربة الجليل ضمن نمط إشباع محدود. شيء، إن جاز التعبير، صادر من الخارج. وعندما تنتعش أعماقنا الذاتية يكون تجاوز ذلك الاستغراق من الداخل. لكن من البديهي أن هذه ليست مجرد بدائل. وبالنسبة إلى العديد من مفكّري الحقبة الرومانسية فإن هذه الحركة تتمّ في الاتجاهين في آن واحد. ذلك أن إعادة اكتشاف من أنا في باطني حقًا تُصبح ممكنة عبر الصدى الداخلي الذي أشعر به من خلال علاقتي بتيار الطبيعة الهائل خارج ذاتي.

تستمد فكرة الصدى معناها كذلك من فكرة النشوء المظلم. فمن حيث أننا مخلوقات ناشئة على ما هي عليه الآن عن الطبيعة الحيوانية الناشئة هي بدورها عن طبيعة غير حيّة، لدينا إحساس بأننا نشترك بالضرورة مع كل الكائنات الحيّة ومن ورائها مع الطبيعية بأسرها. ويصف هيردر الطبيعة على أنها تيار كبير من التعاطف يمر عبر كل الأشياء: «انظر إلى الطبيعة بأسرها وتأمّل ذلك التشابه الكبير في الخلق، كل شيء يشعر بذاته وبأشباهه. الحياة يتردد صداها في الحياة»[1]. وقد عبّر كوليريدج Coleridge الذي تأثّر كثيرًا بالفكر الألماني عن فكرة مماثلة لهذه عندما قال: «لكل شيء حياته الخاصة... ونحن جميعًا حياة»[2]. وتحدث وردزوورث Wordsworth عن «محفّز وروح هي التي تدفع/كل

(1) Johann Gottfried Herder, *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele,* in *Herders Sämmtliche Werke,* ed. Bernard Suphan, 15 vols. (Berlin: Weidmann, 1877–1913), VIII, 200.

(2) ورد في
M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953), p. 65.

الأشياء المفكرة، كل موضوعات التفكير/ وتتدفّق عبر كل الأشياء»[1]. وتحدّث هولدرلين Hölderlin أيضًا عن ذاك الحنين «إلى التناغم مع كل شيء حيّ، والعودة إلى نسيان الذات في الطبيعة بأسرها»[2].

يجد معنى الاتصال مع تيار كونيّ للحياة جذوره، يقينًا، في أكثر الأفكار عن الكوسموس قدمًا. ومثال ذلك الفكرة الأفلاطونية المحدثة التي تقول بأن كل حقيقة تفيض عن الواحد. لكن معنى القرابة تعزّز بما سمّيته نشوئنا المظلم، أي فكرة أن إنسانيتنا ناشئة عن الحياة الحيوانية التي نتقاسمها مع الكائنات الأخرى، وسيكون لذلك صدى كبير إذا ما تصوّرنا أنفسنا متطوّرين عن أنواع أخرى من الحياة. ولهذا السبب تزايدت حساسية القرابة في زماننا هذا رغم انحسار بعض الأفكار المتعلقة بخطة الخلق أو العناية الإلهية التي ما زال هيردر يُصرّ عليها. لقد أصبحت هذه الحساسية إحدى المقومات الأساسية لجزء كبير من الوعي المعاصر بأهمية البيئية[3].

وهكذا فإن ثورو، بوصفه أحد المؤسسين، والذي ما زال من أبرز المنشغلين في هذا المجال، يرى نفسه كما لو كان واقفًا قبالة بحيرة والدن Walden Pond، بالقرب من «نبع حياتنا الأزلي». «لقد كنت على بيّنة من وجود شيء ما قريب لي حتى في تلك المناظر التي نسمّيها عادة وحشية وموحشة، كما أن الأقرب إليّ في الدم والإنسانية لم يكن شخصًا ولا قرويًا، بحيث لم يعد هناك مكان غريب عني البتة». ولهذا السبب يتساءل ثورو في عبارته التي أوردتها أعلاه: «ألا يجب عليّ أن أتصرّف بذكاء مع الأرض؟ ألست أنا نفسي متكوّنًا من أوراق وأخلاط نباتية؟»[4].

لا يخلو التخيُّل الأخلاقي للطبيعة الذي أشرت إليه من تعقيد وتوتر ومن تناقض كذلك. إن بيننا وبين الطبيعة قرابة، فهي نبع حياتنا وبينا وبينها «قرابة دموية»، بل هي

---

(1) *Tintern Abbey*, ll. 100–102.

(2) Friedrich Hölderlin, *Hyperion* (Frankfurt-am-Main: Fischer, 1962), Book I, second letter, p. 9.

(3) كما يقول أندرو ويلسون A. N. Wilson في مؤلف صدر له مؤخرًا: «إذا كان لا بدّ من عزل فكرة واحدة عن كثرة الهموم التي استولت على الجنس البشري في العصر ما بعد السياسي الذي نعيش فيه الآن، فستكون الترابط بين أشكال طبيعية، حقيقة أننا جميعًا نعيش على هذا الكوكب معًا-البشر والثدييات والأسماك والحشرات والأشجار، الجميع يعتمد بعضه على البعض الآخر، ومن المستبعد جدًا أن تتوفر للجميع فرصة ثانية للحياة إما تحت القبر أو من خلال التناسخ، وبالتالي على بيّنة بالمسؤوليات الملقاة على القيمين على الأرض»
The Victorians (London: Hutchinson, 2002), p. 230.

(4) Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, p. 158.

أقرب إلينا، كما يُخيَّل إلينا أحيانًا، من «الأشخاص والقرويين» الذين نعيش بينهم، إلا أن هذه الطبيعة يمكن أن تكون واسعة وموحشة وغير إنسانية في الآن ذاته وغريبة وعدوانية ولا مبالية.

يبدو أن أصل الصراع يعود إلى قرابتنا بطبيعة هي ضمن بعض الوجوه، غريبة عنًّا. إلا أنها يمكن أن تظهر في صورة أخرى في كتابات ثورو. إن بيننا وبين الطبيعة ككل علاقة قربى بما في ذلك وجهها الوحشي الغريب. يقول ثورو في وصفه للجانب غير الإنساني لجبل كاتادن: «إنه موطن للطقوس الوثنية والخرافية يسكنه أشخاص أقرب إلى من لهم روابط قربى مع الحيوانات الوحشية أو الصخور منا»، وقد اعتبرت الطبيعة هنا كشيء منّا، وكانت كذلك، في واقع الأمر، في العصور الماضية و«الوثنية». لقد قال ثورو في مواضع أخرى أن هذه الإمكانية، على ما يبدو، لا تنتمي فقط إلى ماضينا. لقد تحدَّث في والدن عن «وحشيته» وعن: «هذا الحيوان الساكن فينا الذي يُوقظ طبيعتنا كلّما خلدت إلى سبات عميق. إنه زحّاف وحسّي وقد يستحيل القضاء عليه تمامًا، إنه يشبه تلك الديدان التي تنخر أجسامنا حتى حين نكون على قيد الحياة وننعم بالصحة»[1].

إنها لحقيقة مزعجة لثورو لكن لا يمكن أن نُدير إليها ظهورنا. ذلك أن محاولة إنكار «الوحشية» خارجنا وفي داخلنا من شأنه أن ينتقص من قيمة حياتنا. ثم أن هذه المحاولة لا يمكن أن تؤدي إلا إلى الركود.

> ترتفع معنوياتي بشكل لا يلين طرديًا مع ارتفاع نسبة الوحشية الخارجية. إن ما يثير فيّ الإعجاب، هو المحيط والصحراء والفيافي (...) وكلما احتجت إلى إنعاش ذاتي بحثتُ عن الغابة الأكثر ظلمة، وإلى المستنقع الأكثر سمكًا وامتدادًا في عيون المواطن، أو أني أدخل المستنقع كما لو أني أدخل مكانًا مقدسًا أو أقدَس المعابد، هناك تتجلّى قوّة الطبيعة ونخاعها، فالغابة الموحشة تغطّي الطين النقي الطاهر كما تكون التربة البكر بدورها مفيدة للإنسان وللأشجار على حد سواء... ثم أن الأمم المتحضّرة ـ اليونان وروما وإنكلترا ـ تعزَّزت بفضل الغابات البدائية التي أُتلفت قديمًا حين كانت تلك الحضارات في أوْجها. وهي باقية ما لم تُستنفد

(1) Henry David Thoreau, *Walden* (Princeton: Princeton University Press, 1973), pp. 210, 219.
ورد في
Schama, *Landscape and Memory*, p. 571.

التربة، واحسرتاه على زراعة بني البشر! فالأمل ضئيل في بقاء أمّة إذا ما استنفدت الأخلاط النباتية واضطرت إلى خليط من سماد وبقايا عظام آبائها [1].

ما يُثير الاهتمام هنا هو أن وجودنا وحيويتنا أو إبداعنا، أمور لا تتوقف على ما هو ليس إنساني خارج عنّا فقط ـ مثل قوّة الطبيعية المتوهجة الساحقة التي تُوقظ فينا البطولة ـ ولكن تتوقّف على الوحشية وعلى شيء سابق عن الإنساني فينا، يتردّد صداه في هذه القوة الخارجية الغريبة. وبذلك نتجاوز كانط حيث الجليل يوقظ فينا فاعليتنا الأخلاقية الفوق حسية، وحيث «السماء المرصعة بالنجوم من فوقي» يمكن لها أن تلتقي مع «القانون الأخلاقي في باطني»، كحقيقتين تثيران فينا «الإعجاب والإجلال»[2]. إننا بالأحرى في مجال شوبنهاور Schopenhauer حيث تتولّد طاقتنا الحيوية من إرادة متوحشة تفتقر إلى المبادئ، وليست أخلاقية. لقد انتشر الاعتقاد في اتكالنا على قوى اللاعقلانية والظلام والعدوان والتضحية، على نطاق واسع في ثقافتنا بعد شوبنهاور، في جزء منه ـ مع نيتشه Nietzsche وتوماس مان Thomas Mann مثلًا ـ ولكن أيضًا مع كونار Conrad ولورانس Lawrence وروبنسون جيفرز Jeffers Robinson. فالمؤلفون والسياقات الثقافية التي تنتشر فيها هذه الحساسية لا تُحصى. وقد عَرَفَتْ حقبٌ بكاملها هذه الحساسية بكثافة على ما يبدو، مثل أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، ولا تزال هذه الحساسية تحتفظ بحدّتها إلى حد الآن.

يمكن لهذه المجموعة من الأفكار وأنماط الحساسية التي تُوحي بها أن تُفهم، في جزء منها، كما لو كانت ثورة ضد الإنثربومركزية الحديثة، لا سيما على طول المحاور «المأساوية» التي تفاعلت مع صور الحياة التي حُجبت، حيث تُهرّب من صور الشر والمعاناة والعنف عنوة، ولكن يتعيّن ربطها بالمتخيّل الكوسموسي الحديث. ويتمثل

(1) «Walking», pp. 228-229.

ورد في

Oelschlaeger, *The Idea of Wilderness*, pp. 165-166.

(2) «شيئان ما يفتئان يثيران فيّ الشعور بالإعجاب والإجلال: السماء المرصعة بالنجوم من فوقي والقانون الأخلاقي في باطني»

«Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir.» Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin Academy Edition (Berlin: Walter Gruyter, 1968), p. 161.

علاج وجهة النظر السطحية والمفرطة في التفاؤل في سياق الأفكار الكوسموسية القديمة في العودة إلى أعماق الأبدية وغضب الله. وهذا لا يعني أنه لا يمكن استحداث صيغ جديدة لهذا العلاج في أيامنا هذه، إلا أن توفّر علاج ما بعد شوبنهاور (لندعوه هكذا) كفيل بأن يكون مصدرًا وبديلًا رئيسًا نلجأ إليه في البحث عن حلول للمعتقدات القديمة. إن هذا النوع من المعنى الأخلاقي الذي تكتسبه وحشيتنا الداخلية لا يُفهم إلا ضمن عالم تمّ إحياؤه عن طريق المتخيَّل الكوسموسي الحديث. ويمكن أن ينطبق هذا المتخيَّل على كونٍ غير منظَّم بالضرورة، أو غير محدَّد بواسطة خطة عقلانية وخيّرة، كونٌ لم يمكن أن نطال عمقه، ولكنه يبقى مع ذلك موطن نشوئنا المظلم.

لقد تم التأكيد على أن فهم ذلك الانتقال من الكوسموس إلى الكون لا يحتاج بالضرورة إلى الاقتصار على ما طرأ على معتقداتنا النظرية من تغيّرات. فقد قادتنا هذه الأخيرة من صورة كوسموس محدود ومنظم وثابت إلى كون لا محدود وفي تطوُّر مستمر، ومن ثم فإن التغيُّر لم يطرأ على نظرياتنا فقط ولكن شمل أيضًا فهمنا العفوي والساذج الذي ساهم في تجذير هذه المعتقدات. لقد اعتاد أجدادنا على اعتبار العالم سكنًا للأرواح والقوى الخارقة، كوسموسًا ثابتًا ومنظمًا، بصرف النظر عما إذا فهموا هذه الصورة الخاصة لهذا الكوسموس أو قبلوا بها أم لا، إننا نعيش في كون غير محدود لا يمكن تخيّله وليس لنا في أفضل الحالات إلا أن نصوغ في شأنه نظرية مجردة إلى أقصى حد تستعصي على أغلبنا، كونٌ نحس بتغيّره وتطوّره. في حين كان من السهل على أسلافنا تجاهل هذه العلامات التي تؤشّر على هاتين السمتين ـ الامتداد اللامحدود والتطوُّر ـ اللتين لا تخفيان عن أنظارنا. إن الأمر لا يتعلق فقط بنظريات مهيمنة تُعيِّن هاتين السمتين وتثبتهما، على الرغم من أن ذلك من شروط التغيُّر بداهة. فالمسألة تتعلق أيضًا بكيفية تمثلنا للأشياء ومعاشرتها. إن المناطق الجليدية تُخبرنا عن دهور وعن حركة تكوُّن «جليدية» بطيئة. وقد تجلّت هذه الحساسية الجديدة في أواخر القرن الثامن عشر في وصف رامون Ramond، مثلًا، لجبال الألب والبيريني، وقد أشرت إلى ذلك أعلاه. إن وصف الطبقات الصخرية والجليدية المختلفة لتلك الجبال وعصور تكوّنها المختلفة، يجعلها تبدو كما لو كنا نراها مباشرة.

لكن الأهم من ذلك أيضًا، هي الطريقة التي يظهر بها عالمنا الطبيعي في مخيلتنا الأخلاقية، وهذا ما أردت بيانه أولًا وقبل كل شيء في الصفحات السابقة. إننا نعيش في طبيعة زمنها غائر وفضاءاتها يتعذّر سبر أغوارها وفيها نشأنا. إنه كونٌ غريب وعجيب

من نواحٍ شتّى، ويقينًا يتعذّر سبر أغواره. وهذا من شأنه أن يُعزّز، من جهة، معاني القرابة والألفة. إننا ننتمي إلى الأرض، فهي موطننا. وهذا المعنى مصدر أساسي عميق للوعي البيئي. وهذا يعني أننا مُلزمون بأن نعتبر أنفسنا كائنات وُهبت طبيعة عميقة، وأننا في حاجة إلى استردادها مجددًا أو ربما تجاوزها، وهي مهمة علينا إنجازها من خلال النظر في نشوئنا المظلم.

ومن جهة أخرى، إن الأوجه التي يتعذّر سبر أغوارها والغريبة في هذا الكون، تضعنا في مواجهة الضخامة والامتداد اللامحدود وكل ما ليس إنساني، وهذا ما يُفضي بنا إلى اتجاهات شتى. وكلما ألقى الجليل في نفوسنا الرعب وتذكرنا وهننا، ازداد وعينا بعظمتنا، وهنا عين المفارقة. وقد عبّر باسكال عن هذا الوعي المزدوج بطريقة نموذجية من خلال صورة القصبة: فالكائن البشري في هذا الكون أشبه بالقصبة لوهنه، إلا أنه قصبة مفكّرة وفي ذلك تكمن عظمته. لكننا نشعر في الوقت نفسه بنوع من القرابة مع ما هو غير إنساني وعنيف وغير منظّم في الكون وهذا ما يُزعجنا، و/ أو يحوّل فهمنا لطبيعتنا العميقة بصفة جذرية، وأن يُشوّه الصور الخيّرة للتقليد الروسوي، وأن يُقيم علاقة مع القوى العنيفة غير الأخلاقية التي وقع إسقاطها بواسطة وجهات النظر ما بعد شوبنهاور.

يُعتبر هذا التركيب من النظريات والتصوُّر الساذج والمتخيَّل الأخلاقي سمة الحضارة الغربية في الزمن الحاضر. إنه يملأ عالمنا بحيث نراه في كل مكان، وخاصة في علم النفس ما بعد فرويد مثلًا. وكثر هم الذين يرفضون النظريات الفرويدية، إلا أن التصورات المهتمة بالبيئة التي تُعطي معنى لهذه النظريات هي تصورات راسخة بعمق. ثم أن فكرة الطبيعة العميقة التي توارت عن الأنظار، والتي يبدو استرجاعها متعذرًا، وفكرة أن هذه يجب استعادتها وفهمها أساسًا من خلال سرد قصتنا مجددًا، وفكرة أن هذه الطبيعة العميقة، قد تكون في جزء منها غير أخلاقية ووحشية، كل هذه الأفكار تُشكّل بوضوح إطارًا لفهم الذات فهمًا حدسيًا بالنسبة للجميع تقريبًا، وأيًا كان موقفنا من نظريات معينة، أو حتى إن أردنا نقد هذا الإطار برمته لأسباب فلسفية.

لقد كشف مارسيل غوشاي Marcel Gauchet في عمله الملهم جدًا[1] عن المنابع المتعددة لفكرة اللاوعي المركزية هذه، وهي فكرة لا تستند فقط إلى أصول رومانسية

(1) Marcel Gauchet, *L'inconscient cérébral* (Paris: Seuil, 1992).

موثَّقة جيدًا: فكرة وجود أبعاد عميقة فينا لم يُفصح عنها بعد، وكذلك الفكرة المهمة التي تقول باستمرار جميع الأشكال الحيَّة، وإنما تقوم أيضًا على فكرة «لا وعي دماغي». وقد تطوَّرت هذه الفكرة الأخيرة في القرن التاسع عشر بالتوازي مع فهم الوظائف العليا للدماغ من تفكير وإرادة على أنها نتاج للوظائف العصبية الفيزيولوجية.

يُترجم تطوُّر هذه الفكرة التأثير المشترك للعديد من التغيُّرات التي حاولتُ تحديدها هنا. إنه تأثير ناتج أولًا عن تغيُّر عميق في طريقة تحديد طبيعة الأشياء. فحسب الأفكار القديمة عن الكوسموس وخاصة الكوسموس «الأفلاطوني» الذي تحدده المثل، فإن طبيعة الشيء لا تكمن في ذاته بقدر ما تكمن في بنية الكوسموس، وكذلك الشأن بالنسبة للصورة عند أرسطو، فهي لا تعتمد اعتمادًا كليًا في وجودها على الجزئيات التي تشكلها، فحتى وإن تعذَّر عليها الوجود خارج مثل تلك التجسيدات، فإنها تمتلك القدرة على الاندماج بمعزل عنها، فالصورة هي التي تُضفي طابعًا مشتركًا على جميع التحققات الجزئية. وحتى في الكون منزوع السحر، فإن «الطبيعة» كمجموعة قدرات سببية مُنتجة للسلوك الذي يُميِّز هذا الشيء أو ذاك، لا يمكنها الانفصال عن هذه الأشياء، فهي بالتالي لا تمتلك أي خصوصية أنطولوجية خارجًا عنها[1].

إنه، بالطبع، التحوُّل ذاته الذي أَطرد من العالم الأرواح والقوى السببية والغيبية المؤثرة، وهو التحوُّل ذاته الذي ميَّز بشكل حاد العقل عن الحقيقة غير العقلية. وهذا التميز هو أساس تصوُّر للتفكير والإرادة كشيئين قائمين بذاتهما، واضحين وماثلين أمام ذواتهما وقادرين على تحقيق استقلاليتهما عن العالم المادي من حيث المبدأ، وهو التصوُّر الذي يُنسب إلى ديكارت.

لقد أضعف تحوُّل المتخيَّل الكوسموسي بشدَّة هذا التصوُّر، ذلك أن الأنا الديكارتي فقدَ ذلك النوع من العمق الذي ينتمي إلى «طبيعة» من حيث هي جزء من النظام الكوسموسي، حيث يتطلب اكتشاف من أكون أنا فعلًا فهم هذه الطبيعة العميقة من خلال تدبُّر أنظمة الحياة الاجتماعية وأنظمة الكوسموس. ومن ثمّ يُفترض أنه بإمكاني أن أؤكد هذا الاكتشاف عن طريق وضوح محايث تمامًا لذاتي ووعي واضح ومتميز لذاتي.

---

(1) سعيت إلى تفسير هذا التحوُّل في
Sources of the Self (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 11, pp. 189-190.

ولكن في سياق النشوء المظلم، تكتسب الذات نوعًا آخر من العمق في زمن التطوُّر، وفي الزمن الشخصي وفي علاقة بتجسّدها المادي. فالصورة الديكارتية لامتلاك الذات لذاتها كليًا قد لا تكون مُمكنة إلا في الانتقال بين رؤيتين كوسموسيتين مهمَّتين، تلك التي تشكَّلت وفق نظام الأفكار، وكون الهاويات الممتد الذي نعيش فيه. وبعبارة أخرى إنها تنتمي إلى فكرة الكوسموس الضحلة نسبيًا التي هيمنت على المرحلة الانتقالية: كونٌ ميكانيكي مدبَّر بعناية إلهية من أجل نجاة النفوس التي يكون مصيرها في أماكن أخرى.

لقد بيَّن غوشيه كيف أن أحد مظاهر العمق الجديد هذا قد تطوَّر خلال القرن التاسع عشر، ويتعلق بفكرة أن تفكيرنا وإرادتنا ينشآن عن هذه الوظيفة الدماغية/ العصبية عبر مفاهيم القوس الانعكاسي والسيالة العصبية الحسية-الحركية. أما النصف الثاني من القرن فسيهيمن عليه تصور سيكولوجي-فيزيولوجي يحاول تنزيل الوعي والفكر والإرادة ضمن تحققها الجسدي.

لكن، كما أشار إلى ذلك غوشيه لا يتعلق الأمر بتغيُّر في النظرية فقط، بل أكثر من ذلك، تحوُّل كامل في الإطار الذي طُرحت فيه النظريات. أُطر تُحدِّد ما هو مُفكَّر فيه والمسائل التي ينبغي طرحها[1]. إن علاقة الفكر بأساسه المادي التي كانت مسألة علاقات خارجية بالنسبة إلى ديكارت، أصبحت مسألة حاسمة بالنسبة إلى طبيعة الفكر ذاته. فضمن هذا الفهم الجديد تنشأ الإرادة الواعية عن ذلك القوس الانعكاسي وهي من جنس طبيعته[2]. إن هذا الفهم ليس مجرَّد نظرية لأنه يُحدِّد مجموعة من القضايا الصعبة والخلافية التي ما زلنا لم نحكم قبضتنا عليها إلى اليوم. وقد أَنتج التأثير المتبادل بين الاكتشافات العلمية من جهة، والتحوُّل الثقافي العميق من جهة أخرى، هذا الفهم الجديد للاوعي الدماغي.

لقد ساهم ذلك، إلى جانب الفكرة المستفادة من التطوُّر، بأن تطوُّر الكائن الفردي ontogenesis يُلخِّص تطور السلالات phylogenesis التي اقترنت بالإرث الرومانسي في أوْجه، في بلورة فكرة الأنا العميقة الغامضة بالنسبة إلى ذاتها، وفكرة موطن السيرورات اللاواعية وغير الشخصية في جزء منها، والذي يجب عليه أن يكتشف نفسه في زمن يتعذَّر قياسه لنشوء مظلم منذ الماقبل إنساني، بدونه وضمنه.

(1) المصدر نفسه، ص 19-22، 37-38.

(2) المصدر نفسه، ص 72.

بالتوازي مع ذلك، فإن المغزى الأخلاقي للطبيعة، الذي تحدَّثت عنه، يمكن أن نشعر به بوضوح وبشكل كبير: فالرهبة من البرية والإحساس بالقرابة والانهمام البيئي بالطبيعة والرغبة في إنعاش الذات عن طريق مغادرة المدينة والخروج إلى البرية أو العيش في الريف، كل ذلك يُميِّز عالمنا. فلدينا حنين دائم للحياة الرعوية التي احتفى بها فيرجيل، لكن ينضاف إلى ذلك كله رعبنا من الفيافي الموحشة.

لقد تعمَّمت هذه الحساسية التي كانت حكرًا على فئة قليلة في القرن الثامن عشر، من دون أن يتقاسمها الجميع طبعًا، إذ يوجد دائمًا معارضون، كما هو الشأن بالنسبة لنخب القرن الثامن عشر. والجميع يفهم ذلك. فقصة السفر الممتعة لتوكفيل إلى أميركا سنة 1831 تقول كل شيء. لقد حرص ذاك الفتى الفرنسي من الحقبة الرومانسية، الذي قرأ لشاتوبريون بشغف، على أن يرى البرية أثناء رحلته إلى ميتشيغان. إلا أنه، لمّا حاول شرح مشروعه لسكان التخوم المحليين كي يكسب مساعدتهم، اصطدم بعدم تفهمهم المُبالغ فيه. فماذا يريد شخص من دخول غابة بدائية؟ أيكون ذلك ليشاهدها فقط؟ لا بد أن يكون وراء ذلك سر، كأن تكون غايته قطع الأشجار واستغلالها في صناعة الخشب أو المضاربة على الأراضي[1]. ثمَّة هوّة من حساسية مشابهة في أيامنا هذه بين قاطعي الأشجار في كولومبيا البريطانية و«معانقي الأشجار» المهتمين بالبيئة. لكن قاطعي الأشجار في الزمن الحاضر لا يعرفون مناصري البيئة إلا قليلًا، وليسوا في حاجة إلى أن يعلموا بأن مثل هؤلاء الأشخاص موجودون.

يمكن للمرء أن يذهب أبعد من ذلك. فالسفر إلى الريف الجميل وإلى الشواطئ أو البراري أصبح سمة كونية غالبة في ثقافتنا. إذ لا توجد فئة أو جماعة لا ترغب في السفر أو تتمناه. فملايين البشر في أميركا الشمالية يملكون إقامة ثانية في الريف، وبعبارة أبلغ من ذلك كله: إن الحاجة للهروب من المدينة المكتظة بالسكان ومعاودة الاتصال بالطبيعة قد أفرز الضواحي وحركة الهجرة الجماعية خارج مراكز المدن. لقد بيَّن راندي كونولي

(1) انظر مناقشة ذلك في
Nash, *Wilderness and the American Mind*, p. 23.
يحيل ناش على
Alexis de Tocqueville, *Journey to America*, ed. J. P. Mayer, trans. George Lawrence (New Haven: Yale University Press, 1960), p. 335; and *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (New York: Knopf, 1945), Volume 2, p. 74.

Connolly Randy كيف أن ظهور فكرة الضاحية في الولايات المتحدة الأميركية نتج عن الحركة في الاتجاهين من أجل الجمع بين مزايا المدينة والريف[1].

لنا أن نتبيَّن، إذن، كيف ساهم المتخيَّل الكوسموسي الحديث في تطوُّر النزعة المادية. وبالفعل كثيرًا ما وجد الفلاسفة الماديون صعوبة في تصوُّر أنه يمكن وضع حد لذلك. إن وضع حد للتخيُّل المادي مسألة سأحاول شرحها في ما بعد، وسأكتفي مؤقتًا بالقول إنه من البديهي أن نقوم بدفع هذا المتخيَّل في الاتجاه المقابل.

إن الارتباط بالنزعة المادية واضح بما فيه الكفاية. فقد جعل هذا المتخيَّل المادي الأفكار الكوسموسية القديمة غير مفهومة، وأفقد تمثل الكوسموس كما تصوَّره الكتاب المقدَّس مصداقيته. ينسجم الكون الممتد الذي يتعذَّر سبر أغواره، الذي جعلنا منه موطنًا لنشوء المظلم، بشكل واضح مع النزعة المادية. وبالفعل إن هذا المتخيَّل مدين في تطوّره بشيء ما إلى الأفكار الأبيقورية القديمة التي تُعتبر مهد النزعة المادية.

إن ما يقود إلى الاتجاه المقابل هو وجود معانٍ أخلاقية تتعلَّق بالكون: الإحساس بطبيعتنا العميقة أو الإحساس بتيار يتردد صداه داخلنا ويخترق كل الأشياء، أو تجربة انفتاح على شيء ما عميق وممتلئ عند الاتصال بالطبيعة، أو الإحساس بالغموض الكامن في الكوسموس الذي افتقده تمامًا مذهب العناية الإلهية والمدافعين عن العقائد المسيحية في عهد نيوتن أو محاضري بويل Boyle، وحتى في العصر الراهن كما في التصوُّر العلمي وتصوُّر العديد من الأصوليين المسيحيين. ولكن يمكن لهذه العناصر كافة أن تتبلور في اتجاهات شتّى.

ليس بمقدور أيّ أحد أن يتحمَّل أنه لا يمكن أن نُعطي لها معنى في ظل غياب فهم مادي صرف، وبعض الماديين يوافقون ذلك بسبب عدم أهمية تلك المعاني الأخلاقية، لكن البعض الآخر يحاول إعطاءها معنى في هذا الإطار: لنكتفي مؤقتًا بأخذ ملاحظة فقط، لكن من الواضح جدًا أن الكثيرين يعملون على إيجاد حلول أخرى، إذ يمكن لنا فهم تجربتنا من خلال هذه المعاني الأخلاقية، وضمن إطار توحيدي أو حتى ضمن إطار مسيحي

---

(1) يثير واندي هذه المسألة في الفصل الرابع من رسالته في الدكتوراه غير المنشورة وكذلك في «The Rise and Persistence of the Technological Community Ideal,» *Online Communities: Commerce, Community Action, and the Virtual University*, ed. Chris Werry and Miranda Mowbray (Upper Saddle River, N.J.: Prentice Hall, 2001).

أرثوذكسي مثلما جاء في تجربة التجلّي التي عاشها بيدي غريفثس Bede Griffiths التي ذكرتها في المقدمة.

لكن المتخيَّل الكوسموسي الحديث له من الغرابة التي تجعل من المستحيل متابعته في رواية أحادية، فلقد دفع بالعديد من الناس إلى اتجاهات مختلفة منذ النزعة المادية الراديكالية تقريبًا حتى المسيحية الأرثوذكسية مرورًا بكل المواقف البينيّة. وكانت بعض هذه المواقف، مثل موقف غوته Goethe أو إيمرسون Emerson وإن بشكل مختلف، ذات طابع روحي صريح، من دون أن تكون مسيحية أو حتى توحيدية. لكن لم تكن بعض الطرق ذات العلاقة بالطبيعة العميقة أو بالتيار الذي يشق الطبيعة مصنَّفة حقيقة. وسنرى في ما سيأتي مباشرة كيف ساعد تطوير الشعر الحديث ولغات الفن عمومًا الناس على اكتشاف هذه المعاني عبر التزاماتهم الأنطولوجية المشوقة إن جاز التعبير.

هكذا لا تتمثل السمة البارزة للمتخيَّل الكوسموسي الحديث في أنه عزَّز النزعة المادية، أو أنه حال دون بلوغ الناس رؤية روحية في ما وراء النزعة المادية والعودة بالتالي إلى الدين، رغم أنه قد ينتهي إلى الأمرين معًا. لكن الحدث الأكثر أهمية بالنسبة إلى بحثنا يتمثَّل في فتح المجال أمام الناس ليختاروا بين مختلف هذه الإمكانات من دون أن يكونوا في حاجة إلى التموقع في أي واحد منها بصفة صريحة وحاسمة على غرار المنطقة المحرَّمة في الحروب بين الإيمان وعدم الإيمان، إلا أنها امتدت لتتَّخذ خاصية المنطقة المحايدة التي يُمكن للمرء أن يلجأ إليها خوفًا من الحرب. وبالفعل، ذلك هو السبب تقريبًا الذي من أجله انطفأت الرغبة في الحرب في الحضارة الحديثة، على الرغم من الجهود التي بذلتها أقليات متحمّسة.

سأحاول أدناه أن أشرح هذه المسألة بأكثر تفصيل.

الفصل العاشر

عالم عدم الإيمان آخذ في الاتساع

[1]

لم يكن خلق هذا الفضاء المفتوح ممكنًا في جزء كبير منه إلا من خلال هذا التحوُّل في مكانة الفن وتصوُّره في الحقبة الرومانسية. وقد ارتبط هذا التحوُّل بالانتقال من تصوُّر الفن كمحاكاة إلى اعتباره إبداعًا. ويتعلَّق الأمر بما يمكن أن ندعوه لغات الفن، أي النقاط المرجعية المتاحة للعموم التي تنبني عليها تصوُّرات الشعراء والرسَّامين على غرار اعتماد شكسبير على المتطابقات حتى يجعلنا نشعر بالرعب الكامل الناتج عن قتل الملك، كما أشرت إلى ذلك سابقًا. فلقد روى تلك الأحداث «غير الطبيعية» التي أثارت تعاطفًا جرَّاء هذه الكارثة المفزعة أحد الخدم قائلًا: «لقد شهدت ليلة قتل دنكان «فوضى عارمة» حيث لا تسمع سوى النواح الذي يضجّ في أرجاء المكان، وحيث تنبعث صرخات الموت الغريبة من كل حدب وصوب»، واستمر الظلام على الرغم من بزوغ شمس النهار. وفي وقت سابق من يوم الثلاثاء، قتلت بومة تقتات على الفئران صقرًا، واستعرَت خيول دنكان في الليل: «في مواجهة كل ضروب الطاعة، كما لو كانت تريد الدخول في حرب ضد الإنسانية». وبالطريقة نفسها، يمكن للرسم أن يُعبِّر عن أشياء معروفة للعموم في التاريخ الإلهي والعلماني كالأحداث والشخصيات ذات الأهمية الكبيرة كما هو الشأن في لوحة العذراء والطفل أو لوحة قسم آل هوريشوس.

ولكن منذ قرنين، ونحن نعيش في عالم فقدت فيه هذه المرجعيات مكانتها بالنسبة إلينا. وقليلون هم الذين يتبنّون الآن مذهب المتطابقات، خلافًا لما كان عليه الحال في عصر النهضة، وليس للتاريخ الإلهي أو العلماني أيّ أهمية تذكر عمومًا. ولم يكن هناك ما يمنع

المرء من أن يكتب قصيدة عن المتطابقات. وذلك ما أقدم عليه بودلير على وجه التحديد[1]. ولكن ليس لنا أن نعتمد على القبول البسيط لمذاهب العامة السابقة. فالشاعر نفسه لم يُوافق عليها في شكلها الكنسي. إنه يسعى إلى شيء مختلف، رؤية شخصية تحاول تشكيل «غابة رموز» يراها في العالم مِن حوله من خلال هذه المرجعية التاريخية. ولكن لفهم هذه الغابة، نحن بحاجة إلى سبر أغوار مذهب العامة الذي ساد في ما مضى (الذي لا أحد يتذكّر أي تفاصيل عنه على أيّ حال)، وإنما نحن فقط بحاجة لأن نفهم الطريقة التي يتردّد صداها في إحساس الشاعر.

لنأخذ مثالًا آخر، يتحدث ريلكه Rilke عن الملائكة. ولكن لا يجب أن يفهم ملائكته انطلاقًا من منزلتهم في النظام المحدد تقليديًا. بل علينا تشكيل معنى هذا المصطلح من خلال مجموعة كاملة من الصور مكّنت ريلكه من التعبير عن إحساسه بالأشياء. وجاء في استهلال مرثيات دوينو قوله: «مَن ذا الذي، إذا صَرختُ، يسمعني في مراتب الملائكة؟». إن وجود الملائكة وراء هذه الصرخات يحددهم جزئيًا. وليس بوسعنا أن نصل إليهم من خلال تصوُّر القرون الوسطى لمراتب الشيروبيم والسيرافيم وإنما من خلال هذا التعبير الذي يعكس حساسية ريلكه.

وبوسعنا أن نصف التغيير على النحو التالي: بينما كان بإمكان اللغة الشعرية القديمة أن تعتمد على أنظمة معنى معيَّنة مُتاحة للعموم، يتوجب عليها الآن أن تكون قادرة على التعبير عن حساسية الشاعر. وقد بيَّن إيرل واسرمان كيف أن تراجع النظام القديم وخلفية معانيه فرض تطوير اللغات الشعرية الجديدة في الحقبة الرومانسية. من ذلك مثلًا أن ألكسندر بوب، في غابة وندسور *Windsor Forest*، يستند إلى آراء قديمة من نظام الطبيعة كمصدر للصور الشعرية متاح للعموم. ولكن هذا المصدر لم يعد كذلك مع شيلي؛ بحيث تعيَّن على الشاعر أن تكون له مرجعياته الخاصة، وأن تكون مقنعة. وهذا ما بيّنه واسرمان عندما يقول: «حتى نهاية القرن الثامن عشر كان هناك تجانس فكري كاف ليتقاسم الناس افتراضات معينة... بدرجات متفاوتة... ويقبل الناس... التفسير المسيحي للتاريخ، والسرَّانية المقدَّسة للطبيعة، وسلسلة الوجود العظيمة، وتماثل خطط مختلفة للخلق، ومفهوم الإنسان كعالم مصغَّر... وكانت تلك تركيبات نحوية كوسموسية تتوافق مع

---

[1] Charles Baudelaire, «Correspondances», in *Les Fleurs du Mal;* see his *Oeuvres Complètes* (1) (Paris: Gallimard, Pléiade edition, 1975), p. 11.

المجال العام؛ ويمكن أن يحمل الشاعر على النظر إلى فنه كما لو كان محاكاة «للطبيعة» لأن هذه الأنماط هي ما يعنيه بـ«طبيعة».

«وبحلول القرن التاسع عشر، لم تعد صور العالم هذه حاضرة في الوعي. وليس التحوُّل من تصوُّر الشعر كمحاكاة إلى الشعر كإبداع مجرد ظاهرة فلسفية نقدية مهمّة... الآن... يحتاج الأمر إلى عمل تعبيري إضافي من لدن الشاعر... يجب على القصيدة الحديثة في حد ذاتها أن تصوغ تركيبتها النحوية الكوسموسية وتُشكِّل الواقع الشعري المستقل الذي تسمح به التركيبة النحوية الكوسموسية؛ فقد صارت «الطبيعة»، التي كانت في ما مضى تسبق القصيدة والمتاحة للمحاكاة، تتقاسم الآن مع القصيدة أصلًا مشتركًا في إبداع الشاعر»[1].

يتعيَّن على شعراء الرومانسية وخلفائهم بلورة رؤية أصيلة للكوسموس. عندما وصف كل من وردزوورث وهولدرلين العالم الطبيعي من حولنا، في المقدمة، والراين *The Prelude, The Rhine*، أو العودة للوطن *Homecoming*، كانوا يعزفون على سلسلة من المرجعيات القائمة، كما فعل ذلك بوب دائمًا في غابة وندسور *Windsor Forest*. إن الشعراء يجعلوننا نعي شيئًا في الطبيعة لا توجد كلمات كافية للتعبير عنه[2]. أما القصائد ذاتها فتُوجد لنا تلك الكلمات. ومن خلال هذه «اللغة الأكثر براعة» ـ استعرتُ المصطلح من شيلي ـ يُعرِّف شيء ما، ويُبتكر ويتجلّى. وقد مثّل هذا منعطفًا حاسمًا في تاريخ الأدب.

لقد شهد الرسم في أوائل القرن التاسع عشر شيئًا مشابهًا. من ذلك مثلًا أن كاسبار ديفيد فريدريش نأى بنفسه عن الأيقونات التقليدية، حيث سعى إلى البحث عن رمزية في الطبيعة لا تستند إلى الاصطلاحات المُتَّفَق عليها. كان طموحه هو أن يُترك لـ«أشكال الطبيعة أن تُعبِّر بشكل مباشر، وتُطلق قدرتها عبر ترتيبها في الأعمال الفنية»[3]. كما سعى فريدريش

(1) Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968), pp. 10-11.

(2) هكذا يُخبرنا وردزوورث:
أتوقف كلما غشت الليل عاصفة وشيكة عند صخرة،
أصغي إلى نغمات
اللغة الروحية للأرض القديمة،
أو النغمات الباهتة في الرياح البعيدة.

(3) Charles Rosen and Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (New York: Norton, 1984), p. 58.

أيضًا إلى أن تكون له لغة أكثر براعة إذ اجتهد في أن يقول شيئًا لا توجد مصطلحات تتطابق معه، ومعناها يمكن أن نبحث عنه في أعماله الفنية وليس في معجم مرجعيات موجود أصلًا[1]. إنه يستند إلى إحساس أواخر القرن الثامن عشر بالتقارب بين مشاعرنا والمناظر الطبيعية، ولكن ضمن مسعى تعبيري أكثر منه ردّ فعل شخصي. «لا يمكن للإحساس أبدًا أن يكون مخالفًا للطبيعة، إنه متّسق مع الطبيعة دائمًا»[2].

والأمر سيّان، بطبيعة الحال، بالنسبة للموسيقى. ولكن هنا يمكننا أن نرى وجهًا آخر من تطوير لغات أكثر براعة. يأتي ذلك في جزء منه، كما رأينا، من تلاشي المعتقدات الميتافيزيقية، حول سلسلة الوجود العظيمة، وترتيب الأشياء، وما شابه؛ وفي جزء آخر من نهاية الإجماع حول الميتافيزيقيا والدين. ولكن أولًا في عالم الموسيقى، ومن ثم في أيّ مجال آخر، يمكننا أن نرى توجهًا نحو أشكال «مطلقة» أكثر. وتنشأ هذه الأشكال من نوع من التطوير الإضافي للعملية التي يُصبح فيها الشعر كما الموسيقى «فنًا» في المقام الأول.

عندما نُفكّر في الإنشاد أثناء الصلاة في القدّاس، أو في أنشودة مدحية تحتفي بالأبطال في مأدبة، نفكر في الشعر والموسيقى باعتبارهما ينتميان إلى صنف «الفن». ولكن كما هو معروف، في المجتمعات البدائية، ربما لم يكن هناك صنف من هذا القبيل، حتى وإن كان الأمر كذلك، فقد لا تكون هذه الأنشطة تابعة له. فنحن نعتبرها «فنًا»، لا فقط بسبب تشابهها (وفي بعض الأحيان في علاقة بأسلافنا) مع شعرنا وموسيقانا، ولكن أيضًا لأننا نُفكّر في الفن كما هو محاط بهالة، شأنه في ذلك شأن تلك الأنشطة.

ولكن هذا لا يعني أننا يمكن أن نفسّر تلك الهالة التي تُحيط بتلك الأنشطة طبقًا لمقتضيات فننا، أي ما نسمّيه الأصناف «الجمالية». وفي الواقع يُعتبر القدّاس شيئًا مميزًا من حيث هو إنشاد في سجل خاص، وذلك لأنه وسيلة مميزة للكلام مع الله، أو للشراكة معه. أما الأنشودة المدحية فهي طريقة احتفالية مخصوصة تحيي ذكرى أبطالنا وتحتفي بهم.

وبعبارة أخرى، لا يجب أن يُفهم ما هو خاص في هذه الأنشطة جماليًا، من حيث

(1) المصدر نفسه، ص 68، وما بعدها.

(2) المصدر نفسه، ص 67.

الطريقة التي تثير المستمع (أو ينبغي أن يكون)، وإنما يتعيَّن أن يُفهم أنطولوجيًا: إنها ممارسات على قدر كبير من الأهمية الخصوصية (عبادة الله، الاحتفاء بالأبطال).

ومن ثمّ في السياق البدائي، حتى رواية قصة طبقًا للطرق الكنسية، أو غناء أغنية حب، يمكن أن تُفهم أنطولوجيًا. وهذا من شأنه أن يرفع الأحداث إلى مستوى أعلى. إذن هناك شيء نموذجي أصيل، شيء قريب من البذرة الإنسانية الكونية، في هذا الحب، أو في هذه القصة، ينزلانه في سجل أعلى.

التحوُّل آت لا محالة عاجلًا أم آجلًا في الأغنية أو في القصة. وفي الإنشاد أو الأنشودة المدحية، إنما نفهم جيدًا العمل الاجتماعي. ومعنى هذا أننا لم ندرك بعد «الفن» بالمعنى الحديث، كنشاط منفصل عن الدين، يحتفي بالأبطال، ولا ينشأ نشاط منفصل إلا عندما تُثمَّن الإبداعات لأنها تسمح لنا بالتفكير، أي حين نجد أنفسنا في مواجهة شيء ما علينا أن نقدّره (عظمة الله، أو من معنى الإلهي، عظمة الأبطال، أو الإعجاب بهم، ونماذج أصيلة من الحب والمعاناة، وما إلى ذلك)، من دون أن يُشارك في الممارسات المتضمّنة فيه أصلًا، كالدعاء لأبطالنا والاحتفاء بهم عموميًا.

هكذا يتحقّق الانعتاق الأول. وهذا ما تمّت بلورته نظريًا، على سبيل المثال، في كتاب الشعر لأرسطو. يمكن اعتبار الفن، الذي يسمح بهذا النوع من التأمل، ويحتفظ بالأشياء كما تبدو أمام أعيننا، محاكاة. وعلى هذا النحو فهم أرسطو التراجيديا، لا بوصفها قدّاسًا، كما كان عليه الحال في ما مضى. وبذلك ندخل في مجال (ما سينصف لاحقًا) «الفن»، كما هو الحال في الفترة الأخيرة، الأوبرا، وعزف موسيقى القدّاس في الحفلات، والعروض الموسيقية في القرن التاسع عشر. وما إلى ذلك.

لكن هناك انعتاقًا ثانيًا تحقق مع اللغات الأكثر براعة، وقد تجلّى بشكل واضح على وجه الخصوص في الموسيقى. وقد تطوَّرت الموسيقى عبر التاريخ بفضل استخدامها للرفع من شأن الممارسة في البداية، ثم كمحاكاة ـ أغنية الحب، الصلاة، الأوبرا، وما إلى ذلك ـ نوعًا من التأويل الدلالي، وكان ذلك مبررًا في جزء منه؛ فبدون شك كانت نغمات أغنية الحب وأنشودة المديح المختارة تُعزف بعناية. لكنها لم تكن الإمكانيات الوحيدة، بل كان هناك قدر كبير من الترابط والتراكم التاريخيين.

لقد هيّأ الانعتاق الأول ذو الطابع التأملي أرضية ملائمة للموسيقى في حقل الممارسة

الإنسانية: الصلاة، والإفصاح عن الحب والرقص، وحبكة الأوبرا، وما إلى ذلك. ولكن هذه الممارسات وإن لم تتحقق بحيث حافظت على طابعها التأملي، فإنها استمرت في تهيئة الأرضية. أما الانعتاق الثاني فقد مثّل خطوة نحو الموسيقى «المطلقة». لقد تسلّل هذا إلى موسيقى الآلات في العصر الباروكي والكلاسيكي، قبل أن يتأسّس نظريًا في الحقبة الرومانسية.

ثمة نوع من تغييب المعنى ثم التأكيد عليه من جديد. تثير فينا خماسية موزارت على مقام صول الصغير *The Mozart G Minor Quintet* إحساسًا قويًا بشيء عميق ونموذج أصيل، وليس تافهًا وعابرًا، شيء محزن للغاية، ولكنه أيضًا جميل في الآن ذاته، مثير ويحبس الأنفاس. وبالمثل قد نتخيّل أن تُثيرنا قصة حب جميلة وإن تكن تراجيدية بسبب الفقدان أو الفراق من دون أن تكون هناك قصة، بحيث قد يختلج في أعماقنا ما يمكن أن نشبهه جوهريًا بردة الفعل، من دون قصة.

بعبارة أخرى، قد تُثيرنا بعمق أغنية حب تستحضر قصة حب تبدو وكأنها تُعبّر عن نموذج بشري أصيل مثل قصة روميو وجولييت. وتهيّج فينا أغنية الحب، كما العزف والأوبرا في الآن ذاته، ردّ الفعل في الوقت الذي تُعطينا فيه الموضوع المعني برد الفعل ذاك. ومع الموسيقى المطلقة الجديدة صار تفاعلنا مستوعبًا ومتحققًا ومنكشفًا بالنسبة إلينا، ولكن من دون موضوع. تُحدث فينا الموسيقى انفعالًا شديدًا، لأنها هي أيضًا لا تخلو من إثارة إن جاز القول، إنها تستوعب انفعالنا العميق وتُعبّر عنه وتجسّده. (على غرار رباعيات بيتهوفن) ولكن على أي نحو؟ وأيّ موضوع؟ هل لها هي أيضًا موضوعها؟

إذا ما تأملنا في التأكيد من جديد على المعنى من زاوية أخرى، يمكن أن ننظر في محاولات وصف المقاييس الأولى للسيمفونية الخامسة لبيتهوفن كاستحضار للقدر. وهنا لا تستهدف الموسيقى وجداننا، بل دلالة الموضوع المعني نفسه. ما يقوله الناس هو أن هذا النوع من الموسيقى هو الذي قد نرغب في كتابته للأوبرا تحسبًا لاستحضار القدر. وحدها هذه الموسيقى «مُطلقة» وليست «مُبرمجة»؛ على عكس الأوبرا، حيث الموضوع غير متمثّل.

ومع ذلك، فإننا نرى أنه يجب أن يكون هناك موضوع ملائم؛ وإلا فسيكون الأمر خداعًا أو تمثيلًا. ولكن ليس لدينا بالضرورة أي لغة (أخرى) للتعبير عن ذلك. بالتأكيد

ليست لغة توكيدية وهذا يفتح الطريق لنظرية شوبنهاور في الموسيقى. ومن ثم ممارسة فاغنر، الذي يُقحم الموسيقى «المطلقة» في سياق قصة الأوبرا، ولكن لإثرائها.

ويعمل التأكيد على المعنى، على الأقل جزئيًا، من خلال استيعاب أنماط الانفعال. ولكن ربما أيضًا عن طريق محاولة التعبير عن العالم الآخر، الكوسموسي. إنه على صلة بما يتردد في أعماقنا من أصداء كوسموسية.

يتعلق الأمر هنا بنوع جديد من الحرية السيمائية في الاستكشاف. وتسعى فنون أخرى لمحاكاته. وخير مثال على ذلك مالارميه في الشعر. ثم حملنا الرسم غير التمثيلي إلى فضاء جديد.

لقد تحوَّلت اللغات الأكثر براعة، التي اتخذت من هذا الانعطاف نحو «المطلق» سبيلًا، بعدما انفصلت عن التعبير عن موضوعات بعينها (الموسيقى)، أو عن الأسلوب التوكيدي (الشعر)، أو عن الموضوع المتمثّل (الرسم)، إلى حقل جديد. وتظل الالتزامات الأنطولوجية غير واضحة تمامًا. وهذا يعني أن هذا الفن يُمكن أن يكون كشفًا عن الحقائق العميقة الكامنة في طبيعة الأشياء والتي يكتنفها الغموض، وغير متاحة للجميع، بغض النظر عن الحالة الروحية. وينطبق هذا على بيتهوفن، كما ينطبق، يقينًا، على هوبكنز. ولكن يمكن لهذا الفن أن يلتقي أيضًا مع أيّ فن آخر ينفي الحقائق الأنطولوجية العميقة. فليس ثمّة غير العدم. وبهذا يظل اللغز قائمًا: لماذا نحن انفعاليون إلى هذا الحد؟ لكن هذا الغموض تحوّل إلى داخل ذواتنا. ذلك هو مكمن غموض العمق الأنثروبولوجي. وهذا ما لدينا مع مالارميه. ولكن يمكن استخدام هذه الاستكشافات من جديد من قبل أولئك الذين يرون الحقيقة خارج ذواتنا، مثل إليوت Eliot. وأولئك الذين يريدون التوجُّه صوب حقيقة واحدة: سيلان Celan؟

هكذا يمكننا أن نرى كيف أن اللغات الأكثر براعة التي تطوَّرت في أحضان نمط «المطلق» يمكن أن تكون قد مهَّدت الطريق لعدم الإيمان الحديث، لا سيما بالنسبة لأولئك الذين تأثروا بالانتقادات على محاور «الرومانسية»: لقد سطَّحت الهوية والتصورات الحديثة العالم، حيث لم يعد أيّ مكان للروحي وللأعلى وللغيبي. ولا يعني هذا ضرورة أننا نلجأ إلى الاعتقاد الديني، فثمة وجهة أخرى.

وهكذا فإن القول بالغموض والعمق والتحوُّل العميق، قول يمكن أن يكون، حسب

علمنا، أنثروبولوجيًا تمامًا. ولقد تشبث الملحدون، ودعاة النزعة الإنسانية بذلك عندما يذهبون إلى الحفلات الموسيقية والأوبرا، ويقرأون أدبًا عظيمًا. وهكذا، يمكن للمرء أن يُكمل إيتيقيا وأنثروبولوجيا علمية تظلان شديدتي الاختزال والسطحية.

يُبيِّن كل هذا كيف أن اللجوء من جديد إلى «لغات أكثر براعة» يعكس المأزق الذي تردَّت فيه الهوية العازلة. أولًا، بطريقة سلبية واضحة: عدم توفر لغات سابقة ذات مرجعية موضوعية، متصلة بالتاريخ المقدَّس والمتطابقات والسلسلة العظيمة، هو نتيجة حتمية لنزع الطابع السحري عن العالم، وتراجع الكوسموس أمام كونٍ يجب أن يُفهم وفق المصطلحات الميكانيكية. ولكن التطلع إلى إنشاء لغات جديدة يُظهر عدم الرغبة في أن نترك الأشياء في وضعها ذاك. وهو يُعبِّر في جزء منه عن قوَّة المتخيَّل الكوسموسي الجديد، والسعي الدؤوب من أجل بلورة معانٍ أخلاقية جديدة في الطبيعة. وهذا جليّ في أعمال فريدريش Friedrich التي أشرت إليها أعلاه، وكذلك في قصائد وردزوورث وهولدرلين، ومؤكد في مواضع أخرى. وبصورة أعمّ، يكمن هذا السعي الدؤوب في استعادة إدراك شيء أعمق وأكمل، من خلال الاعتراف بأن المهمة ليست سهلة، وأنها تتطلب نظرة ثاقبة وقدرة خلّاقة.

بصفة عامة نحن إزاء مأزق معرفي من جنس مختلف. بينما كانت لغات اللاهوت والميتافيزيقيا في ما مضى تُعيِّن بثقة المجال الأكثر عمقًا، و«غير المرئي»، نعتقد الآن أن هذه المجالات لا يمكن النفاذ إليها إلا بشكل غير مباشر من خلال لغة «الرموز». لقد اتَّخذت هذه الكلمة، متواطئة الدلالة، معنى خاصًا لدى جيل الرومانسيين الألمان في تسعينيات القرن الثامن عشر، وهو ما انعكس بعد ذلك في كتابات غوته. يكشف «الرمز» بهذا المعنى عمّا لا يمكن النفاذ إليه بأي طريقة أخرى. على عكس «الأمثولة»، التي تُحيلنا إلى المجال الذي يُمكن أن نصفه مباشرة، في لغة حَرفية.

الرمز هو مكوّن من مكوّنات ما يدعوه واسرمان «اللغة الأكثر براعة». إنه يمكّن فقط من النفاذ إلى ما يُحيل عليه. ولا يمكن له ببساطة أن يعتمد على اللغات القائمة. ولهذا السبب تُعتبر مهمة ابتكار/ إيجاد رمز، مهمة صعبة للغاية تتطلب قدرة خلّاقة وعبقرية. ولكن هذا يعني أيضًا أن ما يتم الكشف عنه هو أيضًا مخفي في جزء منه، ولا يمكن فصله ببساطة عن الرمز، وهو قابل للتمحيص شأنه في ذلك شأن المرجعيات العادية في عالم حياتنا اليومية.

إذن ثمّة علاقة وثيقة بين المتخيَّل الكوسموسي واللغات الأكثر براعة الحديثة في القرنين الماضيين، وخاصة الشعر. وقد تم التعبير عن المتخيَّل وتشكيله في ما مضى بواسطة أفكار الكوسموس التي تبث فيه الحياة. ولا مثيل للمتخيَّل الحديث ما عدا العلم؛ ومهما تكن أهمية هذا الأخير، فإنه لا يكفي للتعبير عن المعاني الأخلاقية للأشياء. ومنذ أن بدأت هرمينوطيقا الطبيعة بوصفها تجسيدًا للأشكال ولسلسلة الوجود العظيمة في التعثر، أصبح سبر المعاني شبه المخفية واحدًا من المواضيع الرئيسة للغات الأكثر براعة، كما في هذا المقطع من دير تينترن *Tintern Abbey*، حيث وردزوورث يتحدَّث:

حضور يُزعجني، لي بهجة
الأفكار العالية؛ إحساس سام
بشيء متغلغل في أعماق ذاتي،
مقامه نور الشموس الغاربة،
والمحيط المستدير، والهواء الحيّ،
والسماء الزرقاء، وروح الإنسان
حركة وروح، إنه يدفع كل الأشياء المفكرة
وكل موضوعات التفكير،
ويتدفق عبر كل الأشياء.
(II. 94-102)

القول إن في الطبيعة شيئًا تُريد أن تُفصح عنه، قول ما انفك صداه يتردد في ثقافتنا، وهو أبعد ما يكون عن أن يُزعج الهوية العازلة، ولكنه قوي بما يكفي ليتأثر في عدد من الطرق غير المباشرة في الفن وفي أحاسيسنا بالانتعاش عندما ندخل الريف أو الغابة، في بعض ردود أفعالنا التي تحذر من تدميرها.

وكما أكدت على ذلك أعلاه، إن هذا الإحساس بالحاجة إلى انفتاح على الطبيعة، هو صنو الإحساس بأن هناك شيئًا غير ملائم في أسلوب حياتنا، وأننا نعيش في ظل نظام يقمع ما هو مهم حقًا. ومن بين المواضع النموذجية التي عُبِّر فيها عن هذا الإحساس بالقصور،

رسائل شيلر حول التربية الإستيطيقية للإنسان[1]، حيث مثَّلت نقدًا للشكل المهيمن للأنثروبومركزية الأنوارية، وخاصة في ما يتعلق بالمحور الثاني الذي تمَّت مناقشته في الفصل 8، المقطع 2، إنه نقد لهذا التصوُّر من حيث هو تصوُّر خُلقي. ويُقسِّم فرض الأخلاق عن طريق إرادتنا على رغباتنا الجامحة (وهنا يستحضر شيلر كانط صراحة) العقل والحساسية، ومن عواقب ذلك أن يُصبح جزء من طبيعتنا عبدًا للآخر. لكن من شأن تأكيد بسيط للرغبة ضد الأخلاق أن يُقسمنا هو أيضًا، وببساطة من شأنه أن يقلب العلاقة بين السيِّد والعبد. فما نحن بحاجة إلى البحث عنه هو وحدة عفوية وانسجام تام بين جميع ملكاتنا، وهذا ما يتحقق في الجمال. ففي الجمال يتوحَّد الشكل والمضمون، والإرادة والرغبة إلى حد الانصهار، فلا انفصام بينها جميعًا.

يبدو أن شيلر يتحدَّث، في البداية، عن الجمال كعامل يُساعد المرء ليصبح أخلاقيًا. إنه يمكّن المرء من أن يكون التزامه بالقانون الأخلاقي أكثر فعالية، لأنه التزام طوعي، إن جاز التعبير. ولكن كلما تقدَّم شيلر في مؤلفه، تبيَّن أكثر فأكثر أنه يعتبر مستوى الوحدة الإستيطيقية كمستوى أعلى، أرقى من النزعة الأخلاقية. وهو ازدهار كامل، تتوحَّد في صلبه جميع أوجه طبيعتنا في انسجام، حيث نحقق الحرية الكاملة، طالما أنه لم يعد أي جزء منّا مجبرًا على الخضوع لمتطلبات الجزء الآخر، وحيث تغمرنا بهجة لا تشوبها شائبة. إنه ازدهار يتجاوز الخُلقية، وهو غاية وجودنا الحقيقية.

ذلك على ما يبدو ما أراد شيلر أن يقوله. ومن أجل ذلك يقترح مصطلحه الجديد «اللعب» الذي استخدمه العديد من المفكرين من بعده في القرنين الماضيين. وهو مصطلح يدل على الأنشطة التي نخلق من خلالها الجمال وننفعل به، وقد اختير لأن يحمل معنى لحرية مجانية وعفوية تغيب كلما تم فرض القانون وفقًا للإرادة. ويؤكد شيلر أن الإنسان «لا يكون إنسانًا إلا بقدر ما يلعب»[2]. وفي ذلك تكمن قمة تحقيق الذات الإنسانية.

هكذا أعطى شيلر صياغة واضحة رائعة، مُقنعة ومؤثرة لفكرة مركزية في الحقبة الرومانسية، تلك التي تتمثل في أن ردة الفعل على الإحساس بقصور النزعة الأخلاقية، والهدف الرئيس أو الازدهار الذي امتنع عن الخوض فيه وقمعه، يمكن العثور عليهما في

(1) F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967).

(2) المصدر نفسه، الرسالة 16.

عالم الإستيطيقا. وإن كانت الإستيطيقا تتجاوز الخلقية، فإنها في حالة شيلر لا تُناقضها، بل تُكملها، إذ تساهم في استكمال الازدهار الإنساني. وفي وقت لاحق، تمخّض مذهب، في جزء كبير منه، عن نظرية شيلر، وقد استخدم فكرة «اللعب» استخدامًا على قدر كبير من الأهمية، ويُعارض بين الإستيطيقا والخلقية. ويُعتبر نيتشه أحد أهم المتحدثين باسمه.

لذلك اعتُبِرت الإستيطيقا كصنف من الإيتيقا، وكمصدر للإجابات عن السؤال، كيف يجب أن نعيش؟ فيمَ يتمثل هدفنا الأكبر أو ازدهارنا؟ وهذا يعطي مكانة حيوية للفن. ففي الجمال خلاصنا واكتمالنا. يمكن أن نعثر على هذا خارجنا، في الطبيعة، أو في عظمة الكوسموس (وخاصة إذا ضممنا الجليل في القدرة على التجديد). ولكن من أجل أن ننفتح على ذلك تمامًا، علينا أن نكون على وعي تام به، ولهذا نحن بحاجة إلى التعبير عنه في لغات الفن. ليس الجمال المُبدَع، وكذلك الأعمال الفنية، فقط مواضع مهمة لهذا الجمال الذي يمكن أن يُحدث فينا تغييرًا، وإنما أيضًا طرق أساسية للاهتداء إلى الجمال الذي لم نُبدعه. لقد صار الإبداع الفني في الحقبة الرومانسية الميدان الأمثل للنشاط الإنساني.

إذا كان هدفنا الأسمى يتحقق من خلال الفن والإستيطيقا، فإن على الهدف، على ما يبدو، أن يكون محايثًا. إنه يمثل بديلًا للحب الإلهي كوسيلة لتجاوز النزعة الأخلاقية. لكن الأمور ليست بهذه البساطة. ليس الله مستبعدًا. لا شيء يمنع من فهم الجمال على أنه يعكس خلق الله للعالم وخلاصه. وعليه فإن إستيطيقيا لاهوتية حسب عبارة فون بالتازار von Balthasar[1] تظل ممكنة دائمًا بعد شيلر.

يتمثل التغيير المهم، إذن، في أن هذه المسألة يجب أن تبقى مفتوحة. وهذا هو ما يُميِّز عصرنا عن العصور السابقة. ففي عصور ما قبل الحديثة، كان الجمال الفني يُعتبر مُحاكاة: مُحاكاة للواقع كما هو متعيّن في الكوسموس المنظم، بمستوياته الوجودية، والذي كان يُنظر إليه بأنه من خلق الله؛ أو المحاكاة في التاريخ الإلهي، في اللوحات، مثل لوحة مريم وابنها، أو لوحة الصلب. وغني عن القول إن الفن العظيم يُحيلنا على المتطابقات، وإلى نظام الوجود، وإلى التاريخ المقدّس. ومع اندحار هذه الخلفيات، ومع مجيء الذات العازلة، لم تعد هذه البيئة الروحية الكبيرة شأنًا تجريبيًا يفتقد إلى أساس نظري، رغم أنها قد لا تزال موضوعًا لإيمان مبرَّر، نَشَأ ما أدعوه، في توافق مع واسرمان، «لغات أكثر براعة».

(1) Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit (The Glory of the Lord)* (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1962).

لقد مثَّل هذا ثاني أهم ابتكار شهدته الحقبة الرومانسية، وهو يُكمّل تحديد الجمال كمفتاح لاستعادة وحدتنا المفقودة.

وكما قلت أعلاه، إن لهذه اللغات قدرة، تؤثر فينا، ولكن من دون أن نحتاج إلى تحديد التزاماتها الأنطولوجية. الموسيقى «المطلقة» تُعبِّر عن انفعالنا عن طريق ما هو قادر وعميق، ولكن لا يحتاج إلى تحديد موقعه، سواء كان في السماء أو على الأرض أو في أعماق كينونتنا، حتى لو افترضنا أن هذه البدائل حصرية. وتكتمل اللغات الأكثر براعة عندما تسعى جميع الفنون إلى الاقتراب من حالة الموسيقى على حد تعبير باتر Pater. ولا يعني الدخول في هذا الوسط إنكار الله. على العكس من ذلك، فقد سعى العديد من الفنانين المحدثين العظام، مثل إليوت ومسيان، إلى أن يجعلوا من وسطهم موضعًا للتجلّي. وإن يكن ذلك ممكنًا تمامًا، فإنه ليس ضروريًا. يمكن للالتزامات الأنطولوجية أن تختلف، أو قد تظل مجهولة إلى حد كبير.

هذا ما مهَّد الطريق لعدم الإيمان الحديث. وردًا على أوجه القصور في النزعة الأخلاقية، يمكن تحديد الهدف المفقود لتجربة الجمال، في عالم الإستيطيقا. ولكن فُصِّل هذا عن الكوسموس المنظم و/ أو الإلهي. ويمكن أن يتأسَّس من جديد ضمن وجهة نظر المحايثة على نحو خالص، مثل تلك التي يقول بها فرويد. ولكن قد يُترك من دون تحديد، وذلك، في الواقع، الخيار السائد في الغالب.

يعود الفضل بشكل كبير إلى لغات الفن في أن علاقتنا بالطبيعة يمكن أن تمكث في هذه المنطقة الوسطى بين الالتزام الديني والنزعة المادية من حيث هي منطقة حرَّة ومحايدة. ويمكننا أن نقول شيئًا يشبه هذا بشأن علاقتنا بالموسيقى، من ذلك مثلًا أن الموسيقى التي تُعزف على الملأ، في القاعات المخصصة للحفلات ودار الأوبرا، تحوَّلت، بشكل خاص، إلى نشاط مهم وخطير في القرن التاسع عشر في أوروبا وأميركا البورجوازيتين. يبدأ الناس الاستماع إلى الحفلات الموسيقية بشغف لا يخلو من شحنة دينية تقريبًا. وهي مماثلة لا تزال قائمة، فقد اتخذ الأداء طابعًا طقوسيًا، وحافظ على ذلك الطابع حتى أيامنا هذه. فثمة إحساس بأن شيئًا عظيمًا يُقال في هذه الموسيقى. وقد ساعد هذا أيضًا على خلق منطقة وسطى، لا هي إيمان صريح ولا هي إلحاد صريح، نوع من الروحية غير المحددة[1].

---

(1) لقد وجدتُ أن المناقشة مفيدة للغاية في

= David Martin, *The Breaking of the Image: A Sociology of Christian Theory and Practice*

يبدو أن ملامح أخرى لعالمنا موجودة في هذه المنطقة الغامضة ذاتها. فعلى سبيل المثال، تُمثّل السياحة نشاطًا يهمّ كثيرًا من الناس في أواخر القرن العشرين؛ فالناس يستهويهم السفر لأسباب مختلفة، كأن يسافر البعض من أجل الاطلاع على «المعالم» المهمة لحضارتنا وحضارات أخرى. ويتمثل معظم تلك المعالم في الكنائس والمعابد والمواقع التي تنطوي على معانٍ متعالية ضاربة في القِدم. ربما يمكن للمرء الرد بأن هذا لا يُثبت شيئًا، إلا أن حضارات الماضي استمرت بشكل كبير في المتعالي. أولئك الذين يريدون أن يطّلعوا على آثار الماضي، ويُعجبهم فنه، وما إلى ذلك، لا خيار لهم، إلّا أن يكتشفوه في الكاتدرائيات والمساجد والمعابد. ولكن لا أعتقد أن هذا هو كل ما في الأمر، بل هناك أيضًا إعجاب مُعيَّن، تعجّب، يشوبه بعض الحنين إلى الماضي، ففي هذه المواقع يكون الاتصال بالمتعالي كما كان أكثر صلابة وأكثر رسوخًا.

إن وجود هذه المنطقة الوسطى هو انعكاس لما دعوت إليه أعلاه، في الفصل الثامن، المقطع الأول، الضغط المزدوج المسلط على الهوية العازلة الحديثة، فمن ناحية نجدها مجذوبة نحو عدم الإيمان، ومن ناحية أخرى نجدها مشدودة إلى الروحية، سواء في الطبيعة، وفي الفن، وفي علاقة ما بالعقيدة الدينية، أو في تمثل لله يخترق الغشاء.

واستمر البحث عما يمكن أن تكشف عنه «الرموز» (مهما تكن الطريقة التي نُعبِّر من خلالها عن هذه الفكرة) في فن القرنين الماضيين، وتعكس أهمية هذا الفهم للفن، حتى عندما يكون شيئًا ينبغي التمرد عليه من خلال إنكار «المعنى»، وجهًا من وجوه مأزقنا. ويُبيِّن فقدان اللغات ما قبل الحديثة أننا لسنا سوى جزءٍ لا يتجزّأ من الهوية العازلة، ولكن السعي الدؤوب من أجل إبداع لغات أكثر براعة يُبيِّن مدى صعوبة أن يظل الحال على ما هو عليه، من دون السعي إلى تعويض وسائل رؤية تثير أشكالًا، كانت سائدة فيما مضى أو تمّ استبدالها. إنها حقيقة ثقافية أخرى حول الحداثة، تشهد في الاتجاه ذاته الذي يتّجه فيه الانشغال بالمعنى المفقود. وهذا ينمّ عن المآزق والشكوك التي تسكن الهوية العازلة.

أدى التحوُّل من الكوسموس إلى الكون إلى شيئين مهمين. فقد أدى إلى تطوير أشكال أكثر صلابة وعمقًا من النزعة المادية وعدم الإيمان، كما أنه أعطى شكلًا جديدًا

(Oxford: Basil Blackwell, 1980), pp. 135 ff.

للضغط المزدوج المسلط على الهوية العازلة بين الإيمان وعدم الإيمان. وقد ساعد هذا التحوُّل، بالإضافة إلى تطوُّر الفن ما بعد الرومانسية، على خلق منطقة محايدة بين هذين القطبين.

[2]

لقد تمّت مناقشة هذا التطوُّر الثاني في الصفحات الأخيرة. وسأنطلق منه في هذا المقطع من أجل تفحّص نضوج عدم الإيمان في هذه الفترة.

وبطبيعة الحال، إذا كان لنا أن نبحث عن الأسباب التي جعلت الناس يتخلّون عن إيمانهم الديني في القرن التاسع عشر، فستبيّن أن هذه الأسباب كثيرة جدًا. ومن بين هذه الأسباب، تلك التي درسناها بالفعل عند مناقشة تنامي خيار عدم الإيمان في القرن الثامن عشر. ومن الواضح، على سبيل المثال، أن أولئك الذين تعزّز لديهم الإحساس بمزايا الهوية العازلة ـ قوة ومناعة ـ ولم تكن لهم حساسية مفرطة لتأثيرها المحدود، لا يجدون صعوبة في تبني النزعة المادية. ثم نجد الأسباب التي جعلت الناس يرفضون المسيحية: معارضتها لنظريات الأنوار حول الشرّ البشري والعقاب الإلهي، وممارسات الكنيسة الإقصائية وانحيازها للظلامية.

إذا تناولنا هذه النقطة من زاوية أخرى، فمن السهل أن يبدو تطوُّر قيم النظام الأخلاقي الحديث غير ممكن بشكل كامل وجذري إلا من خلال الانتقال إلى عدم الإيمان. وتُعتبر قيمة الإيثار مِن بين القيم الرئيسة في القرن التاسع عشر. في هذا الصدد يمكن للنزعة الإنسانية الحصرية أن تدّعي أنها أفضل من المسيحية. أولًا، تقدّم المسيحية المكافآت الخارجية للإيثار في الآخرة، بينما تجعل النزعة الإنسانية من الإحسان مكافأة خاصة بها. وثانيًا، قد تميل المسيحية، أحيانًا، إلى استبعاد الزنادقة وغير المؤمنين من ميدانها الذي يخصّها، بينما تميل النزعة الإنسانية حقًا إلى أن تكون كونية. ومن بين الذين قدّموا هذه الحجج نذكر على سبيل جون ستيوارت ميل[1].

ضمن بعض الوجوه الأخرى، يبدو أن النزعة المادية أحدثت تحولًا ضمنيًا في النظام

(1) Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850-1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), p. 74.

الحديث. ويبدو أن إعادة تأهيل الطبيعة العادية والحسيّة ضد افتراءات تصوُّرات تطمح لأن تكون أكثر «تعاليًا» أو أكثر «روحية» للوجود، تمثل صيغتها الأكثر جذرية واكتمالًا في عقيدة تنفي نفيًا قاطعًا كل هذه المستويات العليا. فالدفاع عن الرغبة الإنسانية العادية الذي قاده رواد الإصلاح ضد متطلبات مهام الزهد التي يُفترض أن تكون عالية، قد بلغ غايته النهائية والمنطقية في النزعة المادية، وفي ذلك إعلان عن براءة الطبيعة الحسيّة، والتضامن معها ضد متطلبات كمال لا إنساني ووهمي لا تخلو من عذاب.

لقد كانت لهذه العوامل أهميتها في القرن الثامن عشر، وإن لم تكن بالقدر نفسه من الأهمية في ما يتعلق بالإيثار. لكن الآن دخل عليها عاملان جديدان، ساهما إلى حدّ ما في إحداث تغيير في طريقة الحجاج، وأضفيا عمقًا وصلابة على المواقف المادية، وهما مُترابطان بشكل كبير. أُفكِّر في تأثير العلم وتوسُّع دائرة المعارف، من ناحية، والمتخيَّل الكوسموسي الجديد، من ناحية أخرى.

لقد تطوَّر البحث العلمي كثيرًا كما توسَّعت أكثر دائرة المعارف. كان البحث العلمي مهمًا خاصة في علاقة بنقد الكتاب المقدَّس، وهو ما يثير التساؤل حول مصادر الكتاب المقدَّس، لكن دعم العلم كان أكثر أهمية لوجهة النظر المادية للكون، ولا سيما في علاقة بنظرية داروين حول التطوُّر.

لا أقصد من هذا أن الحجة «العلمية» المستفادة من نظرية النشوء والارتقاء التي أدَّت إلى الإلحاد مقنعة، أو لأنها حجة علمية فينبغي لها أن تكون مقنعة. تتمثل وجهة نظري التي سأدافع عنها لاحقًا (الفصل 15)، في أن هذا التغيُّر في رؤى العالم أصبح يأخذ بعين الحسبان الاعتبارات الإيتيقية. لا أقصد فقط الاعتبارات الإيتيقية التي لا علاقة لها بالحجة «العلمية»، مثل تلك المتعلقة بالإيثار التي ذكرتها أعلاه. فما صار يبدو أكثر معقولية، الموقف الكامن وراء الإبستمولوجيا المادية ضد الموقف الكامن وراء إبستمولوجيا العقيدة المسيحية.

ليس من الصعب أن نرى لماذا كان هذا (وما زال كذلك). وحتى في الحالات التي يبدو فيها أن نتائج العلم ساهمت في عملية التحوُّل، فإن تفاصيل الاكتشافات أقل أهمية بكثير من شكلها. يقدِّم لنا العلم الحديث رؤية للكون تشكلها القوانين العامة. وأن القانون النهائي هو نظام غير شخصي من الانتظامات التي توجد في صلبها جميع الأشياء وتملأ

المكان والزمان. يبدو أن هذا يتناقض مع الإيمان المسيحي، الذي يربط بيننا وبين إله شخصي خالق، والذي يُفسِّر المأزق الذي تردّينا فيه انطلاقًا من تنامي تبادل العمل الإلهي وردّ الفعل البشري على تدخلاته في التاريخ، وقد بلغت ذروتها في التجسُّد والكفارة.

أما الآن فهناك حساسية مفرطة في الفكر الغربي، لها جذورها التاريخية، بين أولئك الذين يستجيبون لهذا الإيمان الشخصي والتاريخي، وأولئك الذين يقودهم إحساسهم بما هو معقول إلى السعي للنظام الشخصي كإطار نهائي. لقد مالَ كثير من الأفكار «الفلسفية»، حتى في الديانات الكبرى التي تنحدر من إبراهيم إلى هذا الاتجاه. ويُعتبر انجذاب العصور الوسطى لفكرة أرسطو حول الكون الأبدي، لا على غرار مفكِّرين مثل موسى بن ميمون وابن رشد، على الرغم من أنها لا تتوافق (في ما يبدو) مع نظرية الخلق، خير مثال على ذلك.

ساعد الميل إلى الإطار غير الشخصي أيضًا في تعزيز الألوهية وعدم الإيمان في نهاية المطاف، كما بيَّنتُ ذلك في الفصل السابع. ورأينا كيف أن الحجة الأساسية بالنسبة لمذهب العناية الإلهية على خيرية الله تكمن على وجه الدقة في طبيعة هذا النظام الثابت في الخلق. ويتحدث ليسينغ Lessing عن «الهوة الكبيرة» التي تفصل بين الحقائق العامة في الأخلاق والدين وبين أي وقائع معينة في التاريخ[1].

وبالنسبة لأولئك الذين يتبنون وجهة النظر هذه، يجب أن يكون لأنبل الحقائق وأسماها هذا الشكل العام. إن التدخلات الشخصية، وحتى تلك التي تصدر عن الله، تفترض بعض التعسف من خلال إقحام عنصر ينبع من رغبة ذاتية في الصورة، وينبغي للحقائق العليا حول الواقع أن تتجاوز هذا العنصر. ومن هذا المنطلق، فإن الإيمان بإله شخصي ينتمي إلى وجهة نظر أقل نضجًا، حيث يظل المرء في حاجة إلى الإحساس بعلاقة شخصية بالأشياء؛ فالمرء غير مستعد بعد لمواجهة الحقيقة في نهاية المطاف. وقد اكتسب هذا النهج في التفكير قوّة بشكل مطّرد من خلال الفكر والثقافة الحديثين، بدءًا من سبينوزا، مرورا بغوته، إلى أيامنا هذه.

وأعتقد أن جزءًا مهمًا من القوى التي دفعت الكثير من الناس إلى اعتبار أن العلم والدين

(1) G. Lessing, *Werke*, ed. Pedersen and von Olshausen, Volume 23, p. 49. The ditch is uncrossable, because «zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie warden»; ibid., p. 47.

متعارضين، واختيار الأول، ينبع من هذا الاختلاف الحاسم في الشكل. وبعبارة أخرى، فإن نجاح العلم رسَّخ وعزَّز فيهم الإحساس بأن الدين المسيحي المألوف بالنسبة إليهم، ينتمي إلى شكل سابق، أكثر بدائية أو أقل نضجًا من حيث الفهم.

لقد عزَّز المتخيَّل الكوسموسي الجديد هذا الميل إلى الإطار غير الشخصي. فالكون الشاسع، الذي لا يمكن للمرء أن يشعر فيه بسهولة بأي إله شخصي أو غرض حميد، يبدو غير شخصي بالمعنى الأكثر إحباطًا، أعمى وغير مبالٍ بمصيرنا. ويبدو أن هناك حاجة إلى تصوُّر يأخذ بعين الاعتبار القوانين السببية غير الشخصية للإحساس العميق بالواقع في الكون.

ويعتبر هذا الاستنتاج هو الأكثر متانة لأن موقف العقل المتحرِّر، الذي فسَّر العالم على أنه خالٍ من المعنى الإنساني، يتلاءم بشكل أفضل مع الصورة غير الشخصية. لكن هذا الموقف هو جزء من الهوية الحديثة للذات العازلة، التي لها صلة طبيعية بالنظام غير الشخصي.

لكن هذه الصلة ليست إبستيمية فحسب، ذلك أن التصوُّر الأخلاقي للحداثة ـ المتخيَّل الاجتماعي الحديث الذي يعترف بمخالطية اجتماعية بين الغرباء والمكانة المحورية المهمة للقانون الأخلاقي الذي يشكل النظام الأخلاقي الحديث ـ يفرض علينا تبنّي وجهة نظر كونية. وتتسّق هذه الخلقية الجديدة التي سيتم تحديدها مع وجهة نظر «المشاهد المحايد»، على حد تعبير هوتشيسون. علينا أن نتجاوز نظرتنا الضيّقة والمتحيّزة للأشياء، حتى نبلغ وجهة نظر تأخذ بعين الاعتبار كل الزوايا أو كل الأشخاص، على غرار «وجهة النظر المحايدة» التي تسعى العلوم الطبيعية لتبنيها.

ومن هذا المنظور، تمثَّلت الغاية الحقيقية المتضمنة في الخطوات السابقة التي اتخذتها الإنسانية ـ الفترة المحورية، نهاية الوثنية والإيمان بآلهة متعددة وحركة الإصلاح الديني ـ في نزع السحر عن العالم ونهاية الكوسموس المأهول بأرواح تتفاعل مع البشر ونشأة النظام غير الشخصي الذي يحدده القانون الأخلاقي. ولم تكن النزعة التوحيدية الأرثوذكسية الصارمة الغاية الأخيرة لهذا التطوُّر. فقد تحوَّلت الإنسانية من الإيمان بآلهة متعددة إلى الإيمان بإله واحد، ولكنها لا تزال تطرح المشكلة من زاوية أخلاقية تكون إما في صالح طاغية نزوي أو ضده.

سنرى لاحقًا أن واحدة من المشكلات الحاسمة اليوم تتمثل، على وجه التحديد، في ما إذا كان هذا التنازل عن العلاقة الشخصية لصالح سيادة قانون أخلاقي غير قابل للطعن، لم يعد يُمثِّل مشكلة حقيقية في ما يبدو بالنسبة لعدد كبير من المفكرين المحدثين على غرار المنفعيين والكانطيين الجدد، والأمر سيّان بالنسبة لمفكرين آخرين.

وعلى أي حال، قد يمتدّ هذا التحيُّز العام لغير الشخصي بعد ذلك إلى النزعة المادية، مثله في ذلك مثل وجهة النظر التي طوَّرها «العلم». ولكن من المثير للاهتمام أن الأمر لم يكن كذلك دائمًا. لقد تأثر لاحقًا أولئك الذين اختاروا العلم على الدين بالإحساس بالتسطيح الروحي الذي ذكرته أعلاه. لقد شعروا بالضغط من الجانبين. وفي الواقع تنامى هذا الإحساس بالضيق في أوساط النخب المثقفة في أواخر القرن التاسع عشر، حيث وجدت نفسها أمام أشكال مختلفة من الروحية والبحوث شبه العلمية، وشبه السيكولوجية وما شابه ذلك. لقد كان فريدريك مايرز، مثلًا، يقول بتعاقب الحركتين؛ في البداية خسارة الإيمان المسيحي المستحقة أمام الداروينية، ثم العودة إلى الروحية، ولكن في حدود الإطار غير الشخصي. وتحدَّث عن نفسه قائلًا: «لقد دخلت القصر السماوي من الباب الخلفي، ولكني طُردت من الباب الأمامي»[1]. ويظل تبني موقفٍ روحي، من دون أن يكون بالضرورة مسيحيًا (أو يهوديًا أو إسلاميًا) لأسباب مماثلة، الخيار الأوسع نطاقًا في ثقافتنا.

لكن هناك عوامل أخرى تجعلنا نماثل بين النزعة المادية وسن البلوغ. وليس عزيز عن الرؤية الدينية أن توفِّر لنا قدرًا من السكينة في مواجهة حقيقة كون غير مبال ما فتأت تتعزز في المتخيَّل الكوسموسي الحديث. وما يُثير فزع الدين هو أن نواجه حقيقة أن نكون وحدنا في هذا الكون، ومن دون سند كوسموسي. ففي سنٍ مبكرة قد نجد صعوبة في تقبُّل هذه الحقيقة في البداية، ولكن كلما كبرنا أكثر صرنا مستعدين لرؤيتها كما هي ماثلة أمامنا.

وبطبيعة الحال، ليس لهذه القصة أهمية كبيرة بالنسبة للشخص الذي ينخرط بعمق في حياة الصلاة أو التأمل، أو غيرها من الممارسات الروحية، لأن هذا يفترض الاستغناء عن صور عن الله أكثر طفولية. ولكن إذا ظل إيماننا في مرحلة هذه الصور غير الناضجة، فإن قصة المماثلة بين النزعة المادية وسن البلوغ تبدو عندئذ معقولة. وبالإضافة إلى ذلك، إذا

(1) Samuel Hynes, *The Edwardian Turn of Mind* (London: Pimlico, 1968), p. 139.

كنا مقتنعين بأن الرجولة هي الفضيلة الرئيسة، فإن إغراء التجاوز لا يقاوَم على ما يبدو. ويتمثل إغراء العلم بالنسبة لجون ستيوارت ميل على وجه التحديد في «المنطق القويم الصارم والمباشر، مع حد أدنى من النزوع إلى العاطفة». إنه يمكننا من «النظر إلى الحقائق كما هي ماثلة أمامنا»[1].

ومعنى هذا، أن وجه الإغراء في المادية العلمية لا يكمن أساسًا في قدرة اكتشافاتها المخصوصة على الإقناع، بقدر ما يتعلق بالموقف الإبستيمولوجي الكامن وراءها، والأسباب الإيتيقية التي تحفزها. ويُنظر إليها على أنها مرحلة من النضج والشجاعة والرجولة في مواجهة المخاوف الطفولية والنزوع إلى العاطفة.

وبصفة عامة، لمّا كان الاضطلاع بالتحوُّل من الإيمان إلى «العلم» يتمّ على مضض مع إحساس بالخسارة، فلأن هذا النوع من الإيمان المعني لعب دورًا مهمًا. فمن ناحية، نجد أولئك الذين تشبثوا بشدة بمعتقدات معينة، ولا يمكن لهم أن يتصوَّروا إيمانهم بدونها، إلى حد أن الإيمان المسيحي تماهى تمامًا مع بعض العقائد أو النظريات الكوسموسية، كالاعتقاد الصريح بأن بداية الخلق تعود إلى 4004 قبل الميلاد، أو القناعة بأن هناك تمفصل ذكي في نظام العناية الإلهية بحيث تبدو الحقيقة الجديدة والعميقة كأنها تفنيد قاطع. أو إلى حد أن دراما السقوط والتجسّد، والفداء يُنظر إليها كما لو كانت غير متوافقة مع التطوُّر البطيء للثقافة الإنسانية بحيث يكون التفنيد مهددًا.

من ناحية أخرى، نجد أولئك الذين يعتقدون بأن إدانة النزوع الطفولي، موجَّهة ضد الإيمان وتستهدف حياتهم الدينية الخاصة. فإدانة عدم النضج هزَّتهم بعمق بسبب انعدام السكينة الذاتية، وانتهى بهم المطاف إلى تجاوز التوتر من خلال التخلي عن دينهم رغم الأسى والإحساس بالخسارة التي لا تعوَّض.

في الحالة الأولى، يمكننا الحديث حقًا عن تحويل ناجم عن بعض النتائج العلمية. لكن السؤال الذي يبقى مطروحًا: لماذا لم يحتاجوا إلى مماهاة إيمانهم مع بعض هذه العقائد؟ لماذا صمّوا آذانهم عن المعاني الأخلاقية للمتخيَّل الكوسموسي الجديد الذي كان يمكن أن يهديهم إلى الله؟

وتتفق هذه المسألة، بطبيعة الحال، مع موقفي في صورته العامة هنا، ومفاده أن

(1) Collini, *Public Moralists*, p. 192.

التحوُّلات عن الدين تحت تأثير «العلم» لا تُعزى إلى البراهين العلمية المزعومة للمادية أو إلى استحالة وجود الله (التي لا تصمد أمام تمحيص دقيق)، وإنما بالأحرى إلى عوامل أخرى ذات صلة، في هذه الحالة، بالعقائد الأساسية التي يمكن دحضها.

في الحالة الثانية، ما يحدث هو أن الناس مقتنعون بأن هناك شيئًا أكثر نضجًا، وأكثر شجاعة، وأكثر قدرة على مواجهة الواقع غير المتجسِّد في الموقف العلمي. وإن التفوُّق الذي نعزوه إليه ذو طابع إيتيقي، وهو يتأثر بشدة، بطبيعة الحال، بإحساس الشخص نفسه بإيمانه الطفولي، وهو إيمان يبدو أنه لا يمكن أن يكون إلا كذلك.

ومع ذلك، يمكننا أن نفهم بسهولة عما يتحدَّث هذا التحوُّل، فهو سيظهر كما لو كان تحولًا يتفق مع القصة النمطية التي تجعل الحقيقة العلمية العامل الرئيس فيه. وإذا أصبحت مقتنعًا بأن الإيمان القديم يعكس نظرة أقل نضجًا للأشياء، بالمقارنة مع العلم الحديث، فإنني سأفكِّر في التخلي عن الأول دفاعًا عن الثاني. إن حقيقة أنني لم أتخذ الخطوة اعتبارًا لنتيجة علمية واضحة سوف تفلت مني، إما لأنني، بعد أن اخترت وجهتي فعلًا، مقتنع تمامًا «بحجج العلم»، أو لأني، بسبب هذا التحيُّز، على استعداد للإيمان بقدرة العلم يومًا ما على بلورة البراهين القاطعة على عدم وجود الله.

وبعبارة أخرى، فإن القصة التي تقول إن المتحوِّل إلى عدم الإيمان قد يُخبرنا بأن العلم هو الذي أقنعه بالتخلي عن الدين صحيحة ضمن بعض الوجوه. فمثل هذا الشخص يعتقد أنه تخلَّى عن رؤية للعالم («الدين») لاعتقاده بأن رؤية أخرى لا تتوافق معها («العلم») تبدو أكثر قابلية للتصديق. ولكن ما يجعلها في الواقع أكثر قابلية للتصديق ليست براهينها «العلمية»، وإنما بالأحرى حزمة كاملة: العلم، بالإضافة إلى صورة لمأزقنا الإبستيمولوجي والأخلاقي، حيث يُمثِّل العلم مواجهة ناضجة للواقع الصعب، تتفوَّق على حزمة أخرى: الدين، بالإضافة إلى صورة منافسة لمأزقنا الإبستيمولوجي والأخلاقي حيث يُمثِّل الدين، على سبيل المثال، رؤية متواضعة حقًّا، بينما لا تعدو أن تكون الكثير من مزاعم العلم سوى غطرسة لا مبرر لها. لكن يكمن الاعتبار الحاسم هنا في قراءة المأزق الأخلاقي الذي يفترضه «العلم»، الذي ينسجم مع تجربة المتحوِّل (من إيمان يظل إيمانًا طفوليًا ـ وهو ليس إيمانه، إلى درجة أو أخرى؟)، بدلًا من الانسجام مع النتائج الفعلية للعلم. ذاك هو المعنى الذي تلعب فيه ما أسميه اعتبارات أخلاقية دورًا حاسمًا، ليس لأن المتحوِّل وجد أن إيتيقا «العلم» نفسها أكثر جاذبية ـ يمكن لنا أن نفترض أن الأمر على

خلاف ذلك طالما أننا نتذمر من فقدان الإيمان ـ لكن لأن الأمر يتعلق بقصة حول حياته الأخلاقية / الروحية أكثر إقناعًا.

كما ذكرت أعلاه، في تعليقي على التطوُّر الطويل لفكرة الكون بدءًا من فكرة الكوسموس، لا توجد تحوُّلات علمية مهمة لا تحفزها أيضًا رؤية قوية، لها بدورها تأثيراتها الروحية. وعندما ينتصر «العلم» على «الدين»، فهذا معناه أن رؤية تطرد أخرى، وفي هذا الانتصار، يُحتمل أن تلعب التأثيرات الأخلاقية/ الروحية دورًا ما. ولكن ما أن يحدث هذا، فإن إبتيقا «العلم» ذاتها تقتضي تبرير هذه الخطوة بأثر رجعي على أساس «البراهين». وهنا تُهيمن الرواية الرسمية.

هذه الطريقة الشاملة لرؤية الأشياء، والتي تأتي من خلال التأثير المشترك للعلم والمتخيَّل الكوسموسي الجديد، والتي تستند إلى فكرة النضوج التي تولدانها جنبًا إلى جنب مع الهوية العازلة، أسهمت في بروز أنماط عدم إيمان التي هي أكثر صلابة. فهي تترسخ بثبات أكثر، سواء في إحساسنا بعالمنا أو في الممارسات العلمية والتكنولوجية التي نعرفها ونتعامل معها. ولأجل ذلك صارت النزعة الماديّة في أوساط بأكملها بديهية، وتمثل موقفًا فعليًا، حتى إنها لم تعد نظرية هجينة ولا غريبة، بل أصبحت قريبة إلى ما يُنظر إليه على أنه حس سليم.

لكن النزعة المادية لم تتوطد فحسب، بل تعمَّقت أيضًا. وكما رأينا في المناقشة أعلاه، فإن المتخيَّل الكوسموسي الجديد يحمل في طياته ما كان دشّنه التصوُّر الميكانيكي للكون. ولقد بدَّدت صورة العالم هذه تمامًا النظرة السابقة لمعنى الأشياء التي طالما تجسَّدت في الفكرة الأفلاطونية-الأرسطية التي يكون بمقتضاها العالم من حولنا أكثر تحققًا للمثل، نظرية الأنطولوجيا. ولكن كان لا يزال هناك مجال لأنواع أخرى من المعنى: على سبيل المثال، المقاصد التي يخلق الله بموجبها الكون الميكانيكي، أو تلك الماثلة فينا لأننا نملك أنفسًا. وهذا ما تنفيه النزعة المادية التامة.

إذن قد يكون هناك غياب واضح للهدف له وقعه في النفس لا يقل شأنًا عن تجربة الفقدان المرعب، والتهديد المفزع للعالم منزوع السحر. ولكن يمكن تمثله أيضًا من منظور إيجابي آخر، ألا وهو المناعة. في مثل هذا الكون، لا يُطلب منَّا شيء؛ وما لنا من مصير يتعيَّن علينا تحقيقه، على ألم اللعنة، أو العقاب الإلهي، أو بعض الخلاف النهائي

مع أنفسنا. وقد بلور الأبيقوريون هذه الفكرة. فأن نعرف أن كل شيء يأتي من الذرات وانحرافاتها، وأن الآلهة غير مهتمة بنا تمامًا، من شأنه أن يُحرّرنا من الخوف من الماورائي، ومن ثم تحقيق الطمأنينة (الأتراكسيا). تستعيد النزعة المادية الحديثة هذا الإرث ولكنها تُضفي عليه طابعًا حركيًا حديثًا بامتياز: في هذا الكون الذي لا غاية له، نقرّر ما هي الأهداف التي يجب السعي وراءها. وإلا فإننا نجدها في الأعماق، في أعماق ذواتنا، أي شيء ندرك أنه نابع من أعماقنا. وفي كل الحالات، فنحن الذين نحدد نظام المقاصد البشرية ــ ونحن الذين نستطيع أن نكتشف في أنفسنا الدافع، والقدرة على إقامة نظام الحرية والمنفعة المتبادلة، رغم شراسة كون غير مبال بل وعدائي.

نحن وحدنا في الكون، وهذا أمر مخيف؛ لكن الأمر لا يخلو رغم ذلك من نشوة. هناك حبور معين في العزلة، ولا سيما بالنسبة للهوية العازلة. فالتشويق المصاحب لأن تكون وحدك، يتأتى من الإحساس بالحرية من جهة، ومن وطأة هذه اللحظة الهشة من جهة أخرى، «الأيام» (اليوم) التي يجب عليك (اغتنامها). كل المعنى موجود هنا، في هذه البقعة الصغيرة. وقد لمَّح باسكال لهذه الفكرة من خلال تصوره للإنسان كقصبة مُفكِّرة.

يُضيف المتخيَّل الكوسموسي الجديد بعدًا جديدًا لهذا. وفضلًا عن إحساسنا بمدى امتداد الكون في الزمان والمكان، ومدى عمق تكونه المجهري واللامتناهي في الصغر، وبهواننا وهشاشتنا، نرى أيضًا كم هو رائع أن تنبثق من هذه الآلة الهائلة التي تفتقد للغاية، الحياة ومن ثم الإحساس والخيال والفكر.

وعندئذ يمكن للشخص المتديِّن أن يعترف طواعية بالإحساس بالغموض. وعادة ما يرفض الماديون هذا؛ يعترف العلم في تقدمه بأن لا شيء ملغزًا، وأن كل ما هنالك لا يعدو أن يكون سوى ألغاز مؤقتة. ولكن مع ذلك، فإن الإحساس بحياتنا الحسية والفكرية تمتد جذوره إلى أعماق لا يمكن تصوُّرها، بحيث يمكن للوعي أن ينبثق منها، وتملؤها رهبة أيضًا.

إن اندهاشنا من نشأتنا المبهمة، وما تثيره فينا من مشاعر متضاربة، عبَّر عنه بشكل جيِّد كاتب في عصرنا وهو دوغلاس هوفستاتر حيث يقول إن لدى بعض الناس:

رهبة فطرية من أيّ «تفسير» للروح. لا أدري لماذا يكون لدى بعض الناس هذه الرهبة في حين أن آخرين، مثلي، يجدون في النزعة الاختزالية الدين النهائي. ربما

ألقى تكويني في الفيزياء والعلوم بشكل عام في نفسي رهبة شديدة لرؤية كيف تتلاشى الأشياء والتجارب الأكثر مادية والمألوفة جدًا، كلما اقتربنا من نطاق اللامتناهي في الصغر، إلى أثير لا مادي على نحو مُخيف، وهو عدد لا يحصى من الدوامات السريعة الزوال من النشاط الرياضي غير مفهومة تقريبًا. وهذا في رأيي يُثير رهبة كوسموسية. إذن فالنزعة الاختزالية، في تقديري، لا «تُفسِّر»؛ وإنما تزيد في الغموض »[1].

لكن هذه الرهبة مشكَّلة، ومكثفة، بإحساس القرابة، وبالانتماء بشكل كامل إلى هذه الأعماق. وهذا يسمح لنا باستعادة الإحساس بالارتباط والتضامن مع الوجود برمته، وهو إحساس نشأ في القرن الثامن عشر انطلاقًا من معنى نشأتنا المبهمة، ولكن مع إحساس لا يُقارن بعمقه وبامتداده[2].

هكذا أصبحت النزعة المادية أعمق وأغنى، ولكنها أيضًا أكثر تنوعًا في أشكالها، حيث يتبنَّى دُعاتها مواقف مختلفة من الأوجه المعقدة التي كنت أحاول عرضها للتو. إن أسباب اختيار عدم الإيمان تتعدَّى أحكامنا المتعلقة بالدين، والنتائج المفترَضة لـ«العلم». وتشمل أيضًا المعاني الأخلاقية التي نجدها الآن في الكون وفي نشأتنا. إن النزعة المادية تتغذّى الآن بطرق معيَّنة للعيش في متخيَّلنا الكوسموسي وتطويره؛ طرق معينة لتخطّي إحساسنا بغياب الغاية من هذا الكون الشاسع، ورهبتنا منه، وإحساسنا بالانتساب إليه.

لقد كانت هذه إحدى الطرق التي تُجذِّر عدم الإيمان وتوطدت من خلال العلم

(1) Douglas Hofstadter, «Reductionism and Religion», in *Behavioral and Brain Sciences* 3 (1980), p. 434.

(2) تظهر الرهبة، ولكن أيضًا الإحساس بالارتباط، في هذه الأفكار عند Lindbergh تشارلز ليندبيرغ: «أعرف أنني ميّت لا محالة، لكن هذا يُثير السؤال: «مَن أنا؟» هل أنا فرد، أو أنا عبارة عن دفق حياة متطوّر يتكوّن من عدد لا يُحصى من اللوات؟... وكهوية واحدة، وُلدت في عام 1902 ميلادي، ولكن كإنسان في القرن العشرين الميلادي، أنا بعمر مليارات السنين. الحياة التي أعتبرها أنا نفسي كانت موجودة عبر الدهور الماضية من دون انقطاع. الأفراد هم حرّاس دفق الحياة - تمظهرات زمانية لكيان أكبر بكثير، تتشكل وتعود إلى ماهيته مثل الكثير من الأحلام. أتذكر الوقوف على حافة الوادي العميق في جزيرة ماوي في هاواي، معتقدًا أن دفق الحياة يشبه نهرًا جبليًا - ينبع من مصادر خفيّة، وُلد من الأرض، يلامس النجوم، يُلمع، يُمزج، ويتطوّر في الشكل المتعيّن آنيًا». ويستطرد ملخصًا: «أنا شكل وأنا عديم الشكل. أنا حياة وأنا مادة، فانٍ وخالد. أنا واحد وأنا كثير - أنا نفسي والإنسانية في حالة تدفق مستمر... بعد موتي، ستعود جزيئات كياني إلى الأرض والسماء. لقد جاءت من النجوم. أنا من النجوم». ورد في
Gore Vidal, «The Eagle is Grounded», in *The Times Literary Supplement*, no. 4987, October 30, 1998, p. 6.
يُمكننا أن نرى كيف أن ليندبيرغ ينتمي إلى المتخيَّل الكوسموسي الحديث. إن تجربته مع الطبيعة، على سبيل المثال، في ماوي، توحي له بشكل مباشر بعمق الكون ونشأتنا المبهمة منه.

والمتخيَّل الكوسموسي، في القرن التاسع عشر. وهناك طريقة أخرى، سآتي على ذكرها هنا، وتتمثل في أن أشكال المتخيَّل الاجتماعي المبنية حول التزامن والممارسة في زمن علماني بحت ـ اقتصاد السوق، والفضاء العمومي، ونظام السيادة الشعبية ـ أصبحت أكثر فأكثر هيمنة. ومرة أخرى، لدينا إحساس بالواقع الاجتماعي، بالتوازي مع إحساس المتخيَّل الكوسموسي بالواقع الطبيعي، والذي لا يجب بأي حال من الأحوال أن يقود تصورًا غير مؤمن؛ ولكن من المؤكد أنه يمكن أن يتفق معه، وبحسب قراءات معينة للقضية يمكن أن تكون الوحيدة التي تتوافق مع مثل هذا التصوُّر. وذلك بالتأكيد ما يعتقد فيه بيوس التاسع.

لكن مهما كان رأينا في السياسة البابوية في القرن التاسع عشر (وبالتأكيد لا تُقنع أحدًا اليوم)، ثمة مسألة أعمق هنا، شبيهة بمناقشتنا للمتخيَّل الكوسموسي. المجتمعات الحديثة غير شخصية بمعنى ما على قدر من الأهمية؛ أي أنها تقوم على مخالطية اجتماعية بين الغرباء، وتفترض خلق فعالية جماعية بين متساوين؛ وتُميِّز هذه المجتمعات بين الهويات الفئوية، يرتبط فيها الناس من خلال الخصائص المشتركة (كونهم أميركيون، فرنسيون، مسلمون، كاثوليك)، وليس من خلال شبكة من العلاقات الشخصية، كعلاقات القرابة، أو علاقات الولاء المركزية في المجتمعات الأوروبية ما قبل الحديثة (المجتمعات التي يُطلق عليها اسم «الإقطاعية»). فالأشخاص الذين ارتبطت حياتهم الدينية بأنماط عيش الشبكة الاجتماعية ـ على سبيل المثال الفلاحين الذين يعيشون في عالم تراتبي في أبرشية قروية ـ ما أن ينتقلوا إلى مدينة صناعية في القرن التاسع عشر حتى يُصيبهم الارتباك والعجز عن متابعة حياتهم الدينية التقليدية. وقد ينفصلون بسهولة عن الكنائس بشكل كامل، أو قد يخترعون أشكالًا جديدة تمامًا من الحياة الدينية. وسأشرح هذا في فصل لاحق.

[3]

إن الأشكال الأكثر رسوخًا وعمقًا من عدم الإيمان الناشئة في القرن التاسع عشر هي في الأساس الأشكال ذاتها السائدة في أيامنا هذه. يمكننا أن نعتبر الفيكتوريين كمعاصرينا بطريقة لا يمكننا بسهولة أن نتخطاهم إلى مفكّري عصر التنوير. وقد لاحظ فوكو وآخرون نقطة التحوُّل المهمّة التي أحدثها عصر الرومانسية في الفكر الأوروبي، حيث طوَّر معنى للواقع من جهة عمقه وطابعه النسقي، وينابيعه الأساسية دون السطح المتاح على نحو

مباشر، سواء كان ذلك في نظريات ماركس الاقتصادية، أو «علم نفس الأعماق» عند فرويد، أو جنيالوجيا نيتشه[1]. وما زلنا نعيش مخلَّفات هذا التحوُّل إلى العمق، رغم أنه بإمكاننا مناقشة هذه النظريات المخصوصة. وفي هذا الصدد، قد نميل إلى القول بأن عدم الإيمان الحديث بدأ من هناك، وليس أبدًا في عصر التنوير. إن القرن التاسع عشر هو القرن الذي شهد «الانشقاق الحديث»[2].

ما ذكره نيتشه في الفقرة السابقة يقودنا إلى منعطف مهم للغاية في المتخيَّل الأخلاقي لعدم الإيمان في القرن التاسع عشر. لقد تحدَّثتُ عن وجهات نظر «ما بعد-شوبنهاور» في وقت سابق، والتي تُعطي دلالة إيجابية لقوى غير عقلانية، وغير أخلاقية بل وعنيفة كامنة فينا. وتتمثَّل الفكرة، كما تتجلَّى في أشكال مختلفة، في أن هذه الأشكال لا يمكن ببساطة إدانتها أو اجتثاثها، لأن وجودنا، و/أو حيويتنا، وإبداعنا، وقوتنا، وقدرتنا على إبداع الجمال تتوقف عليها. ويجد هذا المنعطف معنى أخلاقيًا جديدًا في نشأتنا المبهمة التي انتزعتنا من حالة الوحشية الماقبل إنسانية. إنه نتيجة تمرد ضد النموذج السائد للأنثروبومركزية (مركزية الإنسان) الحديثة، على طول محور «التراجيديا»، يرفض صورة متناسقة جدًا للحياة، تستبعد المعاناة والشر والعنف.

إنه منعطف ضد قيم عصر التنوير. ولكن على خلاف ما نُطلق عليه عادة اسم مفكري مناهضي التنوير، مثل بولاند Bonald ودي ماستر de Maistre، ليس بأي حال من الأحوال عودة إلى الدين أو المتعالي. ويبقى طبيعانيًا على نحو صارم. ولأجل ذلك سأطلق عليه اسم «حركة مضادة للتنوير محايثة».

ما يقع التمرّد عليه هو عنصر مهم في النزعة الإنسانية الحديثة الحصرية، مستوحى هو بدوره من التقاليد الدينية التي سبقتها. إنه، في الواقع، عنصر تأسيسي قوي في الروحية الغربية الحديثة ككل: تأكيد لقيمة الحياة، لإنقاذ الحياة والحفاظ عليها، للعناية بها وتنميتها. لقد تم تعزيز هذا العنصر من خلال التحوُّل الأنثروبومركزي، حيث تم اختزال مقاصد الله في هذا الهدف الوحيد، وهو الحفاظ على حياة الإنسان. إن الاستمرار القوي لهذه الفكرة يبدو واضحًا في الانهمام المعاصر بالحفاظ على الحياة، وتحقيق الرخاء،

(1) Michel Foucault, *Les Mots et les Choses* (Paris: Gallimard, 1966).

(2) Martin Marty, *The Modern Schism* (New York: Harper, 1969).

والحد من المعاناة في جميع أنحاء العالم، وهو انهمام، في تقديري، لم يسبق له مثيل في التاريخ.

ويعكس هذا الانهمام، من جهة، الفكرة الحديثة للنظام الأخلاقي. ومن جهة أخرى، فإنه ينشأ تاريخيًا مما كنت قد سميته في موضع آخر «تأكيد الحياة العادية»[1]. وما قصدته بهذا المصطلح هو الثورة الثقافية في أوائل العصر الحديث التي ألغت الأنشطة العليا المفترضة التي طبعت التأمل وحياة المواطن، وعيّنت مركز ثقل الخير في الحياة العادية والإنتاج والأسرة. إنه ينتمي إلى وجهة نظر روحية ترى أن انهمامنا الأول ينبغي أن ينصبّ على تنمية الحياة، وتخفيف المعاناة، وتعزيز الرخاء. انهمام هو في المقام الأول من أجل «حياة خيّرة» سمتها الكبرياء، والاستغراق في الذات. وعلاوة على ذلك، فهذا غير منصف بحكم الطبع، ذلك أن الأنشطة «العليا» المزعومة ليست متاحة إلا لأقلية نخبوية، في حين أن متابعة حياة عادية متاحة للجميع. ويبدو انهمامنا الرئيس بحسب هذا المنحى الأخلاقي الذي يُركّز على تفاعلنا مع الآخرين، ينصبُّ بشكل واضح على العدالة والإحسان. ويجب أن تكون هذه التفاعلات على قدرٍ من المساواة.

هذا التأكيد، الذي يُشكّل عنصرًا رئيسًا في تصوّرنا الإيتيقي الحديث، مُستلهم في الأصل من نمط من التقوى المسيحية. وهو تأكيد يجلّ الحب الإلهي في بعده العملي، وهو موجّه ضد الفخر، والنخبوية، والاستغراق في الذات لدى أولئك الذين آمنوا بأنشطة «عليا» أو بالروحيات.

وفي هذا المضمار، لنا أن نستحضر مثلًا انتقاد رواد الإصلاح للمهام التي يُزعم أنها مهام «سامية» في الحياة الرهبانية. ويُنظر إلى هذه المهام كما لو كانت هي التي تُمهِّد الطريق النخبوية أمام الإخلاص السامي، إلا أنها في الواقع انحرفت عن مقاصدها تلك لتنهمك أكثر في الكبرياء وخداع الذات. تكمن الحياة المقدّسة حقًا بالنسبة للمسيحي في الحياة العادية ذاتها، كما يعيشها في العمل والأسرة بطريقة مسيحية وتعبّدية.

لقد تحوَّل النقد الدنيوي، لما يُزعم أنه «سام» واستُخدم كنقد علماني للمسيحية، بل وللدين بشكل عام. لقد تبنى رواد الإصلاح شيئًا يشبه الموقف الخطابي ضد الرهبان والراهبات تبنّاه العلمانيون وغير المؤمنين ضد العقيدة المسيحية نفسها. وهذا ادعاء

(1) *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 13.

يزدري الخير الإنساني الحسّي والدنيوي لصالح غاية عليا وهمية محضة، لا يمكن السعي وراءها إلا أن يؤدي إلى اليأس من الخير الواقعي والدنيوي، وإلى المعاناة والإهانة والكبت، وما إلى ذلك. وتُثير دوافع أولئك الذين يتبنّون هذا المسار «السامي» الشكوك حولها. وتلعب الكبرياء والنخبوية، والرغبة في الهيمنة دورًا في هذه القصة أيضًا، جنبًا إلى جنب مع الخوف والجبن (وهي قيم حاضرة أيضًا في قصة رواد الإصلاح الأوائل ولكن بشكل أقل بروزًا).

وقد ورثت النزعة الإنسانية الحصرية كلًا من الولاء للنظام الأخلاقي، وتأكيد الحياة العادية. وأثار هذا، إن جاز التعبير، تمردًا من الداخل. تمرد ضد ما يمكن تسميته دين الحياة العلماني، وهو ما مثّل إحدى أبرز سمات العالم المعاصر.

نحن نعيش في ثقافة أخلاقية غير عادية، لا تخضع لمعيار التاريخ البشري، حيث المعاناة والموت، الناتجين عن المجاعة والفيضانات والزلازل، والأوبئة أو الحروب، يمكن أن يوقظا مشاعر التعاطف والتضامن الفعلي عبر جميع أنحاء العالم. وبطبيعة الحال، يمكن أن يتحقق هذا عبر وسائل الإعلام الحديثة ووسائل النقل، ناهيك عن الفوائض الغذائية. بيد أن هذا يجب ألا يعمينا عن أهمية التغيير الثقافي والأخلاقي، ذلك أن وسائل الإعلام ووسائل النقل نفسها لا تُوقظ ردّة الفعل نفسها في كل مكان حيث تكون أقوى بشكل غير متكافئ في الدول التي تجد جذور عقيدتها في المسيحية اللاتينية.

وفي هذا الصدد، نذكر أوجه التشويه الناجمة عن التضخيم وشدّ انتباه المشاهد من خلال ومضة قصيرة، والطريقة التي تنتج بها الصور الدراماتيكية ردّة الفعل الأقوى، وغالبًا ما تُحال الحالات الأكثر إلحاحًا إلى ميدان مهمل، وحدها كاميرات قناة السي. أن. أن CNN القادرة على إنقاذها. ومع ذلك، فإن هذه الظاهرة رائعة، من ذلك أن عصر هيروشيما وأوشفيتز أفرز منظمة العفو الدولية ومنظمة أطباء بلا حدود.

بطبيعة الحال، لا يمكن أن ننكر تجذّر كل ذلك بعمق في العقيدة المسيحية. أولًا، هناك جهد تبشيري استثنائي لكنيسة الإصلاح الديني المضاد، وهو الجهد الذي انخرطت فيه بعد ذلك الطوائف البروتستانتية. ثم كانت هناك حملات تعبئة الجماهير في أوائل القرن التاسع عشر: حركة مناهضة الرق في إنكلترا، التي ألهمها وقادها الإنجيليون. وكذلك ألهم المسيحيون بشكل كبير حركة المطالبة بإلغاء الرق الموازية في الولايات المتحدة

الأميركية. ثم انتشرت هذه العادة في التعبئة لجبر الظلم وتخفيف المعاناة في جميع أنحاء العالم حتى أصبحت جزءًا من ثقافتنا السياسية. وفي مكان ما على طول الطريق، توقفت هذه الثقافة عن أن تكون مُستلهَمَة فقط من المسيحية، رغم استمرار الأشخاص الذين تغلغلت فيهم العقيدة المسيحية في لعب دور مهم في الحركات السائدة اليوم. وعلاوة على ذلك، ربما كان لا بد من القطع مع الثقافة المسيحية حتى تتجاوز الرغبة في التضامن حدود المسيحية نفسها.

يتعلق الأمر بإرث أنواريّ معقّد، أسعى هنا إلى تَبيّن أهم خاصياته. وينطوي على نزعة إنسانية قوية عبر تأكيد أهمية الحفاظ على الحياة وتعزيزها، وتجنّب الموت والمعاناة، وغسق/ نفي التعالي الذي يميل إلى جعل هذه النزعة الإنسانية نزعة حصرية، وإحساس تاريخي باهت بأن الأولى تنجم عن الثانية وتتوقف عليها.

ومنذ بداياتها قبل قرنين ونصف، واجه هذا الأيتوس أشكال مقاومة ما انفكّت تتنامى بشكل مطّرد. وقد ظهرت صيغة من النفعية كان لها أثرها البالغ، اعتبرت ضربًا من تسطيح الحياة البشرية، وحصرها «في بعدٍ واحد»، وهي عبارة ذاع صيتها مؤخرًا. الحياة في «قصر زجاجي»، على حد تعبير بطل رواية دوستويفسكي في رسائل من تحت الأرض *Notes from Underground* ، بمنزلة مهلكة ومذلة وهوان. وهناك ما لا يقل عن اثنين من المصادر المهمّة لردة الفعل هذه، وإن كانا مترابطين أحيانًا (رغم صعوبة ذلك).

ويتمثل المصدر الأول في استمرار الانهمام الروحي بالمتعالي، والذي لن يقبل البتّة أن يكون ازدهار الحياة الإنسانية هو كل شيء، ويرفض أن تُختزل فيه. وينبع المصدر الثاني من الأيتوس الأرستقراطي القديم، ويحتجّ على تسطيح انعكاسات ثقافة المساواة والإحسان. ويخشى فقدان البعد البطولي في حياة الإنسان، وما قد يترتب عن ذلك من تردّي البشر إلى بورجوازية منفعية متوسطة. لقد تخطى هذا الانهمام الدوائر الرجعية بشكل كبير، من ذلك مثلًا أن توكفيل انزعج كثيرًا لهذا النوع من اختزال الإنسانية الذي يتهددنا في عصر ديمقراطي. إنه يخشى عالمًا ينتهي فيه الناس إلى الانهمام حصرًا «بملذّاتهم الصغيرة والمبتذلة» ويفقدون حب الحرية[1].

(1) Alexis de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique* (Paris: Garnier Flammarion, 1981), Volume II, Part 2, chapter 2, p. 385.

لقد تم تغذية أشكال المقاومة تلك من قبل تقاليد ترسَّخت منذ زمن طويل، تلك المتعلقة بالتعالي من جهة، ومعايير استمرت منذ أمد طويل تتعلق بالشرف والتفوُّق من جهة أخرى. ما أدعوه ثورة المحايث هو مقاومة ضد أولوية الحياة، وهي ثورة تخلَّت عن هذه المصادر التقليدية. ولم تتأسس على التعالي، ولم تستند إلى التمثلات التاريخية للتراتبية الاجتماعية رغم أنها قد تكون مُستلهمة من الصيغ السابقة من إيتيقا المحارب، كما يقول بذلك نيتشه.

إنها ثورة من داخل عدم الإيمان، إن جاز التعبير، ضد أولوية الحياة. ولم تكن باسم شيء مفارق، ولكن أكثر من ذلك، في الحقيقة نتيجة الإحساس بالذل والهوان بسبب الاعتراف بهذه الأسبقية.

ذلك فضلًا عن الحركة الخارجية المضادة للتنوير، التي تغذَّت من التقاليد التي نزَّلها التنوير إلى منطقة الوهم، وقد نشأت حركة مضادة للتنوير محايثة شاركت هذا الرفض للماضي بل وزادت في حدّته أحيانًا. ولكن مثلما نشأت النزعة الإنسانية العلمانية الأنوارية عن تأكيد مسيحي سابق للحياة العادية مستلهم من الحب الإلهي، نشأت الحركة المضادة للتنوير عن سالفتها المستلهمة من التعالي.

لقد شهد هذا انطلاقته، أولًا، في المجالات الأدبية والفنية التي انبثقت عن الرومانسية وأَتباعها. وكان التحوُّل الرومانسي إحدى المحطات المهمّة التي شهدتها الحركة المضادة للتنوير، وإن كان في الغالب أكثر من ذلك بكثير. وقد تكرَّر احتجاج المفكرين والفنانين الرومانسيين على عالم سطحي وفاقد للمعنى، وهذا ما يتوافق مع التزامات الحركة المضادة للتنوير، وإن لم يكن كذلك ضرورة. ومن المستحيل على الأقل تبنّي أكثر صيغ العلمانية الأنوارية تشددًا، مثل المنفعية.

ولقد رأت الحركة المضادة للتنوير المحايثة النور في صلب هذا الميدان المميز للثقافة الغربية. ومنذ البداية، اقترنت الحركة المضادة للتنوير بأولوية الإستيطيقا. فحتى حين ترفض هذا الصنف، وتتحدَّث عن «وهم الإستيطيقا» (كما هو الحال مع بول دي مان Paul de Man)، فإنها لا تزال تهتمّ بالفن بشكل أساسي، وخاصة بالفن الحديث ما بعد الرومانسي. وتنتشر كتائبها الكبيرة داخل الأكاديميات الحديثة في أقسام الأدب.

ومن بين اهتمامات الحركة المضادة للتنوير الرئيسة فهم جديد لمركزية الموت، وهي

تقدِّم نفسها كنوع من الإجابة على عجز الاتجاه الغالب في النزعة الإنسانية الحصرية في التعامل مع الفناء. وتجد بعض مصادرها في التقاليد الدينية. وسأناقش هذه المسألة في الفصل التاسع عشر.

وإلى جانب ذلك، وفي تقاطع معه، نشأ نوع آخر من الثورة ضد أولوية الحياة، مُستلهم أساسًا من مصدر آخر للمقاومة في صلب حركة مضادة للتنوير خارجية، وللمقاومة ضد التسطيح، باسم العظيم والاستثنائي، والبطولي.

ومما لا شك فيه، يُعتبر نيتشه المدافع الأكثر تأثيرًا في هذا النوع من وجهة النظر. ونظرًا لأهمية وجهة نظره فقد ألهم بشكل كبير كبار المفكرين من مناهضي النزعة الإنسانية في عصرنا مثل فوكو، دريدا، ثم باتاي.

وبطبيعة الحال فقد تمرَّد نيتشه ضد فكرة أن الهدف الأسمى هو الحفاظ على الحياة وتنميتها، ومنع المعاناة. ويرفض ذلك ميتافيزيقيًا وعمليًا على حد سواء. كما يرفض المساواة الكامنة وراء هذا التأكيد التام على الحياة العادية. لكن تمرده أيضًا داخلي بمعنى ما. فالحياة نفسها يمكن أن تدفع إلى القسوة، وإلى الهيمنة، وإلى الإقصاء، بل وتفعل ذلك في لحظات التأكيد الأكثر انتشاءً.

لذا تبقَّى هذا التحوُّل ضمن التأكيد الحديث على الحياة بمعنى ما. لا يوجد شيء أعلى من تحوُّل الحياة نفسها (إرادة القوة). لكن يزعجها الإيثار، الكونية، الانسجام والنظام. إنها تريد إعادة الاعتبار للدمار والفوضى، وبلية المعاناة والاستغلال، كوجه من وجوه الحياة ينبغي تأكيده. كما تُؤكد الحياة، في مفهومها الصحيح، الموت والدمار. التظاهر بخلاف ذلك، يعني محاولة تقييدها وترويضها وتدجينها وحرمانها من أسمى مظاهرها، مما يجعلها شيئًا يمكنك أن تقول له «نعم».

دين الحياة الذي من شأنه أن يحظر التعامل مع الموت، وبلية المعاناة، هو دين مُذل ومُهين. ويعتبر نيتشه أنه هو نفسه اقتبس بعضًا من تراث أخلاقيات المحارب ما قبل الأفلاطونية وما قبل المسيحية، كتمجيدها للشجاعة والعظمة وتفوُّق النخبة. ويتبوّأ الموت منزلة نموذجية ومحورية في تلك الأخلاقيات. ومن أهم سمات المحارب الغالية، الاستعداد لمواجهة الموت، والقدرة على الإعلاء من شأن الشرف والسمعة على حساب

الحياة نفسها، ودعوته إلى التفوُّق[1]. ولم يُولِّد تأكيد النزعة الإنسانية الحديثة على الحياة إلا الجبن. وهذا اتهام كثيرًا ما تكرَّر في الثقافة المضادة للتنوير.

وبطبيعة الحال، تُعتبر الفاشية إحدى ثمار هذه الثقافة المضادة، ولا غرابة البتة أن يكون نيتشه أحد مُلهميها، ومع ذلك، لم يُجانب وولتر كوفمان الصواب في تفنيده للأسطورة التي تقول بأن نيتشه نازي أصيل. ولكن على الرغم من ذلك، يتزايد الافتتان بالموت والعنف، كما هو الحال مع باتاي، وهو افتتان يتشاركه مع دريدا وفوكو. ويعرض كتاب جيمس ميلر عن فوكو الأبعاد العميقة لهذا التمرّد ضد «النزعة الإنسانية»، كفضاء مُهلك ومُهين، على المرء أن ينفصل عنه[2].

إن هدفي هنا ليس إخراج أشباح نيتشه الجدد من غرفة انتظار الفاشية، كما لو أن كل الاتجاهات الروحية الرئيسة لحضارتنا لا تتحمَّل البتة أي مسؤولية عن الفاشية. وإنما الهدف من ذلك هو الاعتراف بأن هناك معاداة للنزعة الإنسانية تعكس تمردًا على وجه التحديد ضد الاهتمام المستمر بالحياة، وحظر العنف، وفرض المساواة.

إن تصور نيتشه للحياة المعززة، التي يمكن أن تؤكد نفسها بشكل كامل، يقودنا إلى ما وراء الحياة. وبذلك يشبه التصورات الدينية الأخرى للحياة المعززة (مثل «الحياة الأبدية» في العهد الجديد). لكنه يأخذنا إلى أبعد من ذلك من خلال دمج الافتتان بنفي الحياة، مع الموت والمعاناة. إنه لا يعترف بالخير الأسمى في ما وراء الحياة، وبهذا المعنى، يعتبر نفسه على حق في معارضة الدين تمامًا. ومن جديد يصبح «التعالي» بمعنى مهم ولا يخلو من مفارقة، محايثًا.

ينطوي ما دعوته الحركة المضادة للتنوير على قيمة جديدة، بل حتى افتتانًا بالموت وأحيانًا العنف. إنها حركة تمرَّدت ضد النزعة الإنسانية الحصرية التي تُهيمن على الثقافة الحديثة، لكنها ترفض أيضًا جميع التصورات السابقة للتعالي المؤسس أنطولوجيًا. وإذا أخذنا ذلك في الاعتبار، يمكننا ربما تغيير صورتنا للثقافة الحديثة. فبدلًا من أن نعتبرها

---

(1) يجعل هيغل هذه الميزة من أخلاقيات الشرف التقليدية ميزة مركزية في جدلية السيّد والعبد. ففي الصراع الأصلي من أجل الاعتراف بين المحاربين، يحاول كل واحد أن يُثبت أنه يستحق هذا الاعتراف عن طريق تعريض حياته للخطر على وجه التحديد. مفتاح الكرامة هو بذل المرء كل ما في وسعه من أجل الاعتراف به «Daransetzen».
Phänomenologie des Geistes, chapter IV.

(2) James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993).

مسرحًا لمعركة بين طرفين: «التقليد»، لا سيما التقليد الديني، وبين النزعة الإنسانية العلمانية، يمكن لنا أن نعتبرها معركة حرّة يتنازع فيها الجميع مسرحًا لمعركة تتنازع فيها ثلاثة أطراف، أو أربعة أطراف في نهاية المطاف.

سيسمح لنا ذلك بمعرفة مدى اتساع نطاق ما سميته «النوفا»؛ فقد تضاعفت المواقف. وصارت نقاط التشابه والتعارض أكثر تعقيدًا على غرار النزعة المادية وعدم الإيمان كما رأينا ذلك أعلاه. وكذلك تضاعفت المواقف الأساسية الأخرى، وبدأ الجدل يدور بين مجموعة في تزايد مستمر من المشاركين، تنشأ بينهم نقاط تشابه جانبية ومتقاطعة كثيرة، مثلما هو الحال بين باسكال (الناس كافة) وتيار من النزعة المادية الحديثة، بينما النوفا تتمدد.

[4]

يمكننا القول بأن عدم الإيمان قد بلغ نضجه في القرن السادس عشر. وصار أكثر صلابة وعمقًا، ولكن ربما أيضًا وقبل كل شيء طوّر مجموعة متنوعة من الاختلافات الداخلية، حتى صار، بالنسبة للعديد من الناس في العديد من الأوساط في أيامنا، عالمًا قائمًا بذاته. وهذا يعني، بالنسبة لهم، تعيين حدود أفق ما يمكن الاعتقاد فيه. ويوجد بين أنصار النزعة الإنسانية من هم غير متأكدين من موقفهم؛ ولذلك فإنهم يشعرون بأنهم ليسوا في منأى عن تأثير التشوية الجديدة المعادية للنزعة الإنسانية. أو هؤلاء «المابعد حداثيون» أنفسهم الذين تُساورهم أحيانًا بعض الشكوك عندما يقرؤون جون ستيوارت ميل أو كارل ماركس. لا مكان للمتعالي في خطتهم.

وهنا تبدو الفرصة مواتية لاستحضار سؤالي الأصلي: ما الذي تغيّر بين القرن السادس عشر، عندما كان عدم الإيمان مستحيلًا عمليًا، و(حوالى) القرن الواحد والعشرين حيث لا يوجد الكثير من الملحدين السعداء فقط، ولكن أيضًا حيث صار الإيمان، في بعض الأوساط، يسير عكس تيار قوي؟

ساعدتنا مناقشتنا للمتخيَّل الكوسموسي الحديث على فهم هذا بشكل أكبر. ففي بدايات القرن السادس عشر، كان هامش الشك في العالم المسحور، الذي كانت تختلط فيه الطبيعة والحياة الاجتماعية مع الأزمنة العليا، محدودًا. وقد ميّز اللاهوتيون بين المستوى الطبيعي

والمستوى الخارق للطبيعة، ولكن لم يكن من الممكن أن نعيش تجريبيًا مع وعي يقتصر على الأول. فقد كانت الأرواح والقوى والقدرات والأزمنة العليا تُطبق علينا.

ومع نزع السحر عن العالم، وتهميش الأزمنة العليا، أصبح هذا النوع من انبثاق المستوى العالي من حيث المبدأ ممكنًا. لكن تم تأجيل ذلك عبر الإحساس بأن ما نحتاجه من الإلهام والقوة والانضباط لإعادة تدبير هذا العالم كعالم منزوع السحر وأخلاقي تأتى لنا من الله في شكل نعمة تغمر حياة الأفراد، وأوجه انضباط وتنظيم إلهية تتدبّر الحياة العامة. ويُعتبر الإحساس بأن تنظيمًا كوسموسيًا للأشياء يخضع لتدبير الله وعنايته من أجل خيرنا، على غاية من الأهمية بالنسبة للأخلاق الفردية والنظام العام.

كان الله حاضرًا في ضميرنا، وفي نظامنا الاجتماعي، وفي الكون. ليس بطريقة مبتذلة للتجربة المباشرة لبعض الأشياء والأماكن والأزمنة، كما في عالم المسحور؛ ولكن كقوة تدبير تعطي معنى لشكل الأشياء في الأخلاق، والمجتمع والعالم.

لذا لم يعد مكان للقاء المباشر مع الأرواح والقوى، ولكن من شأن هذا أن يُفسح المجال لإحساس أقوى بكثير بتدبير إرادة الله. وبالفعل، فإن إحساسنا بهذه الرغبة في النظام هو الذي ألقى جزئيًا بالطابع السحري للعالم عرض الحائط.

ومع المنعطف الأنثروبومركزي بدأ الإحساس يَفتُر بأن وراء النظام إله مُدبِّر. وبدأت تسري في أذهاننا فكرة أنه بإمكاننا أن نُؤمِّن النظام بأنفسنا. وبدأ الله، بالنسبة للبعض، يتراجع إلى مسافة معينة، في البداية أو في النهاية (الربوبيون)؛ أما بالنسبة لآخرين، فقد اختفى تمامًا، في حين ما زال آخرون ينكرون وجوده بعدوانية.

لقد ساهم التحوُّل في المتخيّلات الكوسموسية في تعزيز واكتمال فتور إحساسنا بأن وراء النظام إله مدبِّر. لم تكن فكرة التدبير الإلهي متماهية بشكل كبير مع أولى التبريرات الحديثة للتصميم الإلهي فحسب، بل إن الكون الشاسع الذي لا يُسبر غوره في هاوية الزمن المظلمة قد يجعلنا نغفل تمامًا عن فكرة التدبير هذه، بل وقد يصبح تأييدها صعبًا.

إن إحساسنا بالكون ليس قاطعًا، كما حاولت أن أشرح ذلك في موضع سابق. ويمكن أن يُطبَّق على كل إحساس بالنظام وبالمعنى، ولكن أيضًا يمكن أن يكون موضع معانٍ روحية قوية، يترتب عن رفضها في الغالب نزعة علمية ضيّقة ومادية. ولكن إذا قبلنا بها، فسترتب على ذلك نتائج متنوعة جدًا: فقد تقودنا قراءة ذات توجُّه أبيقوري-طبيعاني

نحو نزعة مادية عميقة وغنية. وقد تُهدينا أخرى إلى مجموعة من القيم الروحية، وضمن بعض الحالات، إلى الله.

ولكن إذا ما اعتمدنا إحدى الطريقتين: رفض المعاني، أو قبولها بالمعنى الأبيقوري-الطبيعاني، فسنكون عندئذ على ما يبدو إزاء عالم يُقرّ بغياب الله تمامًا. وهذا الكون تتوقف حدوده الخارجية عند الظلمة المطلقة؛ كونٌ يمكن للعالم الإنساني الذي يتطابق معه أن يساعدنا على تجربة غياب الله حقًا.

ولم تكن تلك الطريقة هي التي اختبر من خلالها أسلافنا في القرن السادس عشر وجود الأرواح والقوى الخفية، في لقاء مع أشياء وأماكن معينة. وإنما تشبه هذه الطريقة كثيرًا تلك التي أثبتَ من خلالها أسلافنا (من النخبة) في القرن السابع عشر حضور الله المدبِّر، أي، الله بوصفه مبدأ منشرًا ومنظِّمًا، وليس كائنًا مكتفيًا بذاته في عليائه.

لكن الأمر مختلف عن هذا أيضًا، لأنه يتعلّق بإحساس بالغياب؛ إنه إحساس بأن كل نظام وكل معنى ينبع من ذواتنا. لا وجود لأيّ صدى في الخارج. ففي العالم يُقرأ بهذه الطريقة، كما يعيشه الكثير من معاصرينا، ليس التمييز بين الطبيعي والخارق للطبيعي مجرد تجريد ذهني. وقد نشأت سلالة من البشر استطاعت تجربة عالم محايث كليًّا. وفي بعض النواحي، قد نعتبر هذا الإنجاز بمنزلة انتصار للظلمة، ولكنه رغم ذلك إنجاز على غاية من الأهمية.

الفصل الحادي عشر

مسارات القرن التاسع عشر

سيكون أمرًا مثاليًا إذا أمكننا متابعة تطوُّر النوفا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، حيث تتضاعف الخيارات الممكنة لعدم الإيمان وإثرائها، قبل انتشارها في المجتمع ككل في العملية التي أدعوها «سوبر نوفا»، التي حدثت أساسًا بعد الحرب العالمية الثانية.

هنا تختلف المسارات بشكل ملحوظ بين الثقافات القومية. سيتعين على تصور مقنع حقًا أن يتبع كل ذلك. لكن للأسف، يعوزني المجال والكفاءة، وربما لا يستطيع القارئ معي صبرًا، لإنجاز ذلك. لذا أريد التركيز على بعض الحالات التوضيحية والمثيرة للاهتمام. سأهتم أولًا بإنكلترا (أحيانًا بريطانيا، ولكن بشكل رئيس إنكلترا) من حوالى 1840 إلى 1940. ثم سألقي نظرة سريعة على فرنسا في مطلع القرن العشرين. بعد ذلك سأنتقل في المقطع التالي لمحاولة استخلاص بعض الاستنتاجات العامة حول انبلاج «العصر العلماني» في الغرب.

[1]

شهد مطلع القرن التاسع عشر تجددًا في الإيمان والممارسة المرتبطين بالإنجيليين، وجزئيًا تحت تأثير صدمة حروب الثورة ونابليون. ولكن في ثلاثينيات القرن نفسه، تعرَّض الإيمان الأرثوذكسي في أوساط النخب الفكرية والاجتماعية للضغط من جديد. وللاعتبارات الفلسفية ذاتها التي كانت سائدة في ما مضى. لقد مثَّلت الراديكالية الفلسفية، بمبادئها المنفعية، إحدى الإنتاجات الفكرية للقرن الثامن عشر. ولكن كما ذكرت سابقًا (الفصل العاشر، المقطع الثاني) ربما يتعيَّن علينا اعتبار التقهقر الجديد للإيمان المسيحي بمنزلة اجترار للتطورات التي جرت في القرن الماضي أكثر منها مواصلة لها، وذلك لأن

خط الهجوم، ضمن بعض الوجوه، جديد. ولم تفقد الحجج القديمة صلاحيتها، لكنها استكملت وفق مقاربة جديدة.

لقد حدث تراجع مهم، حتى إنه بحلول منتصف القرن الحالي قال جون ستيوارت ميل (ولا يُعتبر ملاحظًا محايدًا) إن «الآراء القديمة في الدين والأخلاق والسياسة، فقدت مصداقيتها كثيرًا في أذهان المثقفين فضلًا عن الكثير من نجاعتها في تحقيق الخير»[1]. ولكن واحدًا من بين العوامل المهمّة التي ساهمت في ذلك التراجع يُعتبر جديدًا بالنسبة للذلك العصر. وربما يمكننا أن نفهم ذلك كمحاولة لتجاوز الضغط المزدوج الذي كان يشعر به كثير من الناس آنذاك. وذلك ما عنيته في مقطع سابق بفكرة النظام غير الشخصي التي لا مفرّ منها، من جهة، والحاجة قبل كل شيء لتجنّب التسطيح، والفراغ، والتشظي، وهي أمور اقترنت على ما يبدو بشكل واضح جدًا بالنظام الاجتماعي والثقافي المحيط، من جهة أخرى. وقد أملى التراجع إلى النظام غير الشخصي رفض المسيحية الأرثوذكسية واستعادته. ولكن في مواجهة ما بدا وكأنه فقدان الكثير من الخيرات الأساسية، يبدو من الضروري إنقاذ بعض القيم المسيحية التاريخية.

وهكذا، بالنسبة للكثيرين، أيًا كان التقليد، لم يعد مفهوم النظام غير الشخصي ذا مصداقية؛ ولكن في الوقت نفسه، حرمهم إحساسهم بالضعف، أو البشاعة، أو مآسي عصرهم، من قبول أنماط نظام أكثر اختزالية أو علمية أو منفعية.

ومن بين الأسباب الوجيهة للنظر في تطوُّر عدم الإيمان انطلاقًا من هذه الشروط تأثير توماس كارليل Carlyle وذيوع صيته. ومن الصعب فهم هذا في أيامنا، ليس فقط بسبب أسلوب كارليل الجدالي (وإن كان يهمنا في حدّ ذاته)، ولكن بشكل كبير لأنه انتقد في نهاية مسيرته بعض القيم الأساسية لليبرالية الحديثة، وهو ما لم يُغفر له، حتى إنه سرعان ما أفل نجمه بعيد وفاته بوقت قصير[2]، ولم يشفع له ما كان يتمتع به من شعبية هائلة في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر. وإذ أتحدث هنا عن اتجاه لتطور عدم الإيمان، إنما أعني أن حل كارليل لتجاوز الضغوط المزدوجة التي كان يخضع لها قد مدّ جسرًا استطاع من خلاله العديد من أفراد النخبة أن يتخذوا مسافة بينهم وبين عقيدة أجدادهم.

(1) J. S. Mill, *Autobiography* (New York: Columbia University Press, 1960), p. 60.

(2) Simon Heffer, *Moral Desperado: A Life of Thomas Carlyle* (London: Weidenfeld & Nicholson, 1995).

وقد اقتفى أثره أرنولد، الذي قام بتمديد الجسر، أو أعاد بناءه بطريقة مختلفة نوعًا ما. (وكذلك شيّد جورج إليوت، جسرًا شبيهًا بعد كارليل أيضًا).

وإذ أمنح كارليل هذا الدور المركزي، فإنني أتّخذ مسافة عما يُنظر إليه في كثير من الأحيان على أنه القصة التقليدية حول خسارة الإيمان في العصر الفيكتوري. وبطريقة مبالغة في التبسيط إلى حد ما، يُعتقد أن سبب ذلك يكمن في تأثير نظرية التطوُّر الداروينية، والتي اعتُبِرت دحضًا مباشرًا للكتاب المقدَّس. وقد خلق هذا صراعًا لا يُطاق لدى العديد من الناس الذين نشأوا على الإخلاص، وقد تمَّ تجاوز هذا الصراع في النهاية من قبل الكثيرين، بإحساس حاد بالخسارة في الغالب، من خلال التخلّي عن إيمانهم. ولم تُناقض هذه القصة الحقيقة ضمن بعض الوجوه، ولا سيما في ما يتعلق بالتمزق، والإحساس بالخسارة (الذي يبدو أن داروين نفسه شعر به). ولكنها لم تأخذ بعين الاعتبار مسألة على غاية من الأهمية وهي أن النظرية التطورية لم ترَ النور في عالم لا يزال فيه كل شخص تقريبًا يتناول قصة الكتاب المقدَّس في حرفيتها وبساطتها. لقد كان هذا العالم يتميَّز على نحو كبير بأفكار النظام غير الشخصي، ناهيك عن هاوية الزمن المظلمة؛ فضلًا عمًّا رافق ذلك من صيغة مفترضة لزحزحة المسيحية من خلال رؤية كوسموسية للنظام غير الشخصي، وهي الرؤية التي يقول بها كارليل.

هذا لا يعني أن داروين لم يكن له تأثير. فقد أعطت نظريته زخمًا مهمًّا لبلورة رؤية مادية واختزالية للكوسموس تطهَّرت من كل نزعة غائية (لأن تفسيرها بلغ مستوى على غاية من العمق). بيد أنها تتنزل في حقل كان فيه العديد من الناس يشعرون بالفعل بجاذبية أولوية النظام غير الشخصي. ولكن من دون أن تكون مصدرها.

وقد اعترض كارليل، الذي تكوَّن على يد غوته بصفة خاصة، ومن خلاله على يد شيلر والرومانسيين الألمان[1]، على كل تلك السمات المسيحية التي لا تتسق مع النظام غير الشخصي عبر تأكيد الأهمية الحاسمة لعلاقة شخصية مع الله، ولمؤسسات خاصة، وللحكم الإلهي بوصفه قرارًا شخصيًا من الله، وقبل كل شيء، للمعجزات («الملابس العبرية القديمة»)[2]. وعلاوة على ذلك، لم يكن يعتقد في أن ردة فعله تلك ينفرد بها، بل

(1) A. Abbott Ikeler, *Puritan Temper and Transcendental Faith: Carlyle's Literary Vision* (Columbus: Ohio State University Press, 1972), pp. 72-80.

(2) Heffer, *Moral Desperado*, p. 293.

كان يشترك فيها مع وجهة نظر كنت قد تحدّثت عنها في فصل سابق تعتبر التاريخ بمنزلة تعاقب مراحل، وأن ما كان يرفضه لم يكن يحظى أساسًا بالقبول في زمانه، رغم أن الكثير من الناس ممن فشلوا في فهم عصرهم تخلّوا عنها. وما كان لنا إنقاذ ما يمكن إنقاذه في المسيحية بهذا الشكل. «لا تبدو أسطورة الدين المسيحي في القرن الثامن عشر كما كانت عليه في القرن الثامن»؛ من سيساعدنا «على تجسيد الروح الإلهية لذلك الدين في أسطورة جديدة، وفي حلة ووشاح جديدين، حتى تنعم أرواحنا بالحياة لأنه في غياب ذلك مصيرها الهلاك؟»[1] وكما تدل عليه عبارة «أسطورة»، لم تكن مذاهب هذا الشكل الجديد دقيقة للغاية، ولكن يبدو أنها تنطوي على وجود قوة روحية إنسانية محضة، والتي يمكن أن تساعد الإنسانية على المضي قدمًا نحو أشكال عليا من الحياة. وتشتمل على شكل من أشكال العناية الإلهية، والتاريخ، والمطلقات الأخلاقية، كما يذهب إلى ذلك ويلسون[2]. وهذه الأشكال العليا ستسمح لنا حقًا بتأكيد خيرية وصلاح كل كائن، فيما أسماه كارليل بـ«نَعم الأبدية».

حظيت هذه العقيدة بأهمية قصوى بالنسبة إلى كارليل، ذلك أن توجهات ذلك العصر كانت تتّجه نحو انحطاط الحياة الإنسانية: قبح وأنانية المجتمع الصناعي والتجاري، والذرية والافتقار إلى الاهتمام المشترك الذي ينهض عليه هذا المجتمع الذي تحكمه فقط «علاقة مالية»، وغياب أي منظور واسع الأفق وأكثر بطولية في الحياة يتخطى ملهب المتعة قصير النظر، الذي يميل إلى غرسها فينا. (يُعرّف كارليل، قبل نيتشه، بشكل ساخر، العمل الخيري المنظم كـ«رابطة عالمية للقضاء على الألم»). ففي ذلك العصر، كان يُنظر إلى الكون والمجتمع على أنهما ميكانيكيين تمامًا، وخاليين من المعنى. «بالنسبة لي، كان الكون خاليًا من الحياة، والغاية، والإرادة، وحتى العداء؛ إنه ليس سوى محرّك بخار ضخم، ميّت، لا يتوقف عن العمل في لا مبالاة ميّتة، إلا ليطحنني إربًا إربًا. كم أنت شاسع، وموحش، أيها المنعزل في الجلجلة، يا طاحونة الموت»[3]. كل شيء، حتى القضايا الجليلة، تخضع للحساب: «فالمنفعة والفضيلة عند بنتام تخضعان حصرًا لحساب الربح والخسارة. واختزال «الكون الذي خلقه الله» في صورة محرّك بخاري غاشم ميّت، وروح

(1) *Sartor Resartus* (Berkeley: University of California Press, 2000), p. 144.
(2) A. N. Wilson, *God's Funeral* (New York: Norton, 1999), p. 62.
(3) *Sartor*, p. 124.

الإنسان السماوية اللامتناهية في صورة ميزان تَزِنُ به القش، تكون اللذات في إحدى كفتيه والآلام في الثانية»[1].

ولن نستطيع تحمّل كل ذلك، ما لم يكن الانتقال إلى مرحلة عليا مؤكدًا. وهنا نرى انعكاس حالات كثيرة من عدم الرضا حيال الهوية العازلة والنظام الحديث الذي عيّنته في «محاور» مختلفة في فصل سابق. ولكن على وجه الخصوص، نرى في السطر الأخير من الاقتباس انعكاس المحور الأول في جزئه الثاني من مخططي، والحاجة إلى إنقاذ إحساس بإمكانية الترقي الروحي/ الأخلاقي للإنسان، في مواجهة النظرية والممارسات المهينة في المجتمع المنفعي والتجاري والصناعي.

كان على المرء أن يكون مع المسيحية وضدها على حد سواء. كان إيمان كارليل (لم يكن صريحًا بما فيه الكفاية) حلًا لهذا الضغط المزدوج. ولقد انعكس التوتر في حياته حيث عجز عن إخبار أمه المتدينة صراحة بأنه تخلى عن إيمانه. وإذ يقول لأمه إنه لم يتخلَّ عن إيمانه، ولكنه راجع فهمه له، إنما يضفي بعض الأوان على محاولته للخداع (ولكن ليس كثيرًا).

وينتهج ماثيو أرنولد الطريق ذاته، ولكن بطريقته الخاصة، ويرد على الضغوط ذاتها حيث يرى بأن الإيمان القديم يفتقد المصداقية، ولكن كثيرًا مما يوفره ضروري. تتهدد المجتمع التجاري الذري «الفوضى»، ولا خيار له في التصدي لها سوى ثقافة عالية. وإن غرس مثل هذه الثقافة من قبل الكهنة يُشبه إلى حد بعيد تحصين بعض أشكال العبادة من قِبل كنيسة قومية. وفي ما يبدو هناك تقاطع بين المهتمين، وبذلك استطاع أرنولد، بدوره، أن يُخبر أمّه بأنه سيقتفي أثر والده الذي كان منفتحًا جدًا.

خسر أرنولد الإيمان الذي تربّى عليه خلال أوائل العشرينيات من عمره، وذلك للأسباب ذاتها التي خسر بموجبها كارليل إيمانه. لكن هذه الخطوة لم تكن سهلة بالنسبة له، لأسباب مماثلة لأسباب كارليل. فعلى الصعيد الشخصي، لم يسلك نهج والده، الذي كان يثق بشدة بالكنيسة الأنغليكانية الجامعة. ولكن أكثر من ذلك، شعر أن تراجع هذا الإيمان الذي لم يعد يستطيع قبوله كانت عواقبه وخيمة.

(1) ورد في
Ikeler, *Puritan Temper*, p. 55 (from the «Hero as Prophet»).

انتاب أرنولد إحساس حاد بأن العالم الحديث يفتقر إلى العمق، وأن الذات الحديثة تفتقر إلى الكمال. إننا نميل إلى البقاء على السطح، وإلى الانقطاع عن التيارات الكبرى ذات المعنى التي يُمكن أن تُغيّر حياتنا: «يجب أن تُلقي بنفسك في أعماق بحر الحدس. يحاول بقية الأشخاص جميعًا، قدر استطاعتهم، أن تَمكثَ على السطح العقيم»[1].

هذا الإحساس بالانفصال عن مصدر كبير هو بمنزلة الإحساس بالانفصال عن الذات أيضًا: «لا يكمن البؤس في الزمن الحاضر في شدة معاناة البشر، ولكن في غياب المعاناة والمتعة والإحساس بتاتًا ويعمق... في لحظة أولى يكون لهم بداية إحساس، ثم في اللحظة التي تليها يكون لديهم بداية خيال، والصخب الأبدي لعالم مختلط ومتداخل وفي عجلة من أمره. مرض العالم في انفصاله عن ذاته»[2].

كما أشار إلى ذلك هونان Honan، خلص أرنولد إلى أنه «رجل يفتقر إلى هوية عميقة، يُعاني من الارتباك والملل، والتحويل واضطراب المشاعر، وضحالة الوجود، وعدم الرضا عن مساعيه الخاصة... وحالة من الهوان نتيجة غياب أي سلطة مقنعة للحياة الروحية»[3].

شعر أرنولد تمامًا بما سمّيته في المقطع الثاني من الفصل الثامن، غياب الصدى في العالم الحديث، وقد شعر بذلك بشكل خاص من خلال محاور البعد «الرومانسي»؛ الإحساس بأننا منفصلون ومعزولون عن تيار عظيم في الحياة الخارجية. وشأنه شأن كارليل، مثّل غوته ومفكّري العصر الرومانسي مصدر إلهام بالنسبة إليه. وعلى غرار هؤلاء المفكرين اعتبر أن قوة الشفاء تكمن في الجمال؛ وفي ممارسة الأدب، وفي ما يعرّفه كـ«ثقافة».

لم تكن تلك مأساة مفكّر منعزل فقط، أو مأساة شخص ذي وعي وإحساس استثنائيين. لقد كان هذا الفراغ سمة غالبة في ذلك العصر. نحن نعيش في حضارة تقدّر القيم الميكانيكية والمادية، وتُشجّع التخصص الضيّق من أجل المصلحة، وتُشجّع العمل الفردي من دون اعتبار للكل. وقد كان هذا الأمر أكثر خطورة في إنكلترا: «يتهددنا خطر الانزلاق نحو

(1) Park Honan, *Matthew Arnold: A Life* (New York: McGraw-Hill, 1981), p. 88.
(2) المصدر نفسه، ص 126ـ127.
(3) المصدر نفسه، ص 140.

الفوضى. إننا نجهل فكرة الدولة، الأمة واسعة الانتشار في القارة وفي العصور القديمة، في طابعها الجماعي والمؤسسي، التي تعضدها سلطات صارمة من شأنها ضمان المصلحة العامة والسيطرة على الإرادات الفردية باسم مصلحة أشمل للأفراد»[1].

لقد كانت هذه الحضارة ذرّية وذات نزعة مادية. وكان المجتمع المتشظي هو نظير الذات المتشظية. وهنا يستعيد أرنولد فكرة شيلر الأساسية في التربية الإستيطيقية.

هذا التشظي وغياب العمق هما جزء من الثمن الذي كان يتعيَّن دفعه لوضع نهاية للعصر المسيحي. لقد كان أرنولد واضحًا وواثقًا أكثر من كارليل بأن ذلك لم يكن خيارًا شخصيًا، ولكنه يعكس تغييرًا في العصر ما كان لأحد أن ينكره في نهاية المطاف. وتختزل قصيدته «أويرمان مرة أخرى»[2] تاريخنا الروحي. بعد ازدهار الفترة الوثنية، بنجاحاتها وجمالها، ثمة إحساس بأن «التذمر الخفي ولّى/ الضجر العميق وتخمة الشهوة/ جعلا الحياة البشرية جحيمًا» (II. 94-96). لكن مجيء المسيحية أسبغ على العالم نعمة عظيمة. وتستصرخ شخصية أويرمان:

آه، لو شهدت هذا اليوم العظيم،

لو أن مجده الجديد

ملأ الأرض والسماء، وأخذ بتلابيب

روحي المغتبطة أيضًا!

ما من أفكار تنتمي للعالم

ينبغي لها أن تصمد ضد موجة

الحب العميقة والشديدة التي تنبعث

من قبر المسيح المفتوح (II. 141-148)

. . . . .

طالما آمنّا، أنه جاء إلى الأرض،

وظل قبره مفتوحًا،

(1) *Culture and Anarchy* (New York: AMS Press, 1970), p. 48.

(2) *The Poems of Matthew Arnold*, ed. Kenneth Allott (London: Longmans, 1965), pp. 518-534.

يناديه الناس من الغرفة، ومن الكنيسة، ومن الخيمة.

المسيح مخلّصنا كان هناك.

والآن ها قد مات! ودُفن هناك

في بلدة سورية نائية.

وترقُب قبره، عيون ساطعة،

نجوم سورية.

ودون جدوى لا ينفك الناس، يحدوهم أمل جديد،

يرقبون مكان وفاته، في صمت

ويقولون ليس الحجر كل شيء،

ويترقبون أن تنبعث منه الكلمات. (ll. 169_180)

.....

لم يلحق جسده أذى

وإن فقد الدم والحرارة.

ولا يزال يتحدث بخطابه المعتاد

ولكن كانت كل كلمة فيه ميّتة. (ll. 193_196)

انعكس تناقض أرنولد العميق، وكذلك إحساسه باستحالة الإيمان، الذي ترك تخلّيه عنه فراغًا كبيرًا في نفسه، بقوة في «Stanzas from the Grande Chartreuse»[1] حيث يشعر المتكلم، رغم تعاطفه العميق، بأنه لا يمكن العودة إلى عالم تلعب فيه حياة الاعتكاف عن الصلاة في الدير دورًا مهمًا.

لأن المعلمين المتشددين ضيّعوا شبابي،

وابتذلوا إيماني، وأخمدوا جذوته

وجّهوا نظري نحو نجمة الحقيقة العالية والساطعة،

(1) المصدر نفسه، ص 285_294.

التي ينشدّ إليها بصري ويُعلّق عليها طموحي.
حتى الآن تخرق همساتهم وحشتي:
ماذا تفعل في هذه المقبرة التي تنبض بالحياة؟

اسمحوا لي، معلمي الروح!
لقد تلقيت وصاياكم منذ فترة طويلة
ولكني لم أتعلم شيئًا، لقد يئست تمامًا
لست هنا عدوًا لكم!
سألاحقكم أيها النسّاك، بلا رحمة
لألعن وأُكذّب حقيقتكم.

لا أخاطبهم بوصفي صديقهم، أو طفلهم!
ولكن كما لو كنت فوق تلة نائية في الشمال،
إغريقي يُفكّر في آلهته،
في شفقة ورهبة جنائزية يقف
أمام صخرة طنانة ملقاة على الأرض
لأن كلاهما إيمان، وكلاهما اندثر.

مرتحلًا بين عالمين، أحدهما ميِّت،
والآخر يعجز على أن يُولد،
لا أجد موطنًا يستريح فيه رأسي،
ومثلهم، أنتظر على الأرض بائسًا.
إيمانهم، دموعي، العالم منهم يسخر
لقد جئت لأذرفها حولهم. (ll. 67-90)

يُعبِّر أرنولد هنا عن إحساس واسع النطاق، هيمن في أوروبا في أوائل القرن التاسع عشر، ولا يزال قائمًا اليوم ضمن بعض الوجوه. وكما يُشير ليونيل تريلينغ Lionel Trilling[1]، كانت هناك طرق مختلفة للرد على هذا الإحساس بالانفصال الذي يبدو قرارًا ذاتيًا لا رجعة فيه، إن جاز القول. وتتمثل إحدى هذه الطرق في استكشاف حالة اليأس هذه، التي على وشك التخبُّط فيها، كما هو الحال مع غوته في ورتر، وشاتوبريان في رينيه، وأوبرمان في ستنكور، ولكن كلّ حسب طريقته. وتتحسس الكآبة الحديثة إرهاصات تعريفها في هذه الأعمال؛ وهذا ما تعكسه الصورة المتلاطمة على الأقل. وهناك رد آخر يكمن في العمل الجبار، والتحدّي، ربما المدمِّر وغير الأخلاقي، والذي يتمثَّل طريقة إثبات الذات التي نجدها عند بايرون. وفي ذلك إجابة بطريقة معينة على انهمامات ما سمَّيته أعلاه المحور «التراجيدي».

يعترف أرنولد بكلا المسارين، وقد ذكرهما في قصيدته. لقد أبدى انجذابًا شديدًا للأول، وانهمك فيه بشغف. لكنّ كليهما مرفوضان هنا؛ وإذا كان الثاني رُفض بشيء من الازدراء: «ما عساه أن يقدم الآن، حتى يُصر عليه بايرون،/ ... مشهد قلبه الدامي؟» (II. 133, 136)، فإن الأول يقع التخلي عنه بشيء من الأسف:

أم أننا صرنا أسهل، فنُقرأ

يا أوبرمان، الصفحة المؤلمة الحزينة،

التي تُخبرنا كيف أَخفيت رأسك

إبان العاصفة الشديدة التي اجتاحت عصرك

في الأراضي القاحلة المعزولة في فونتينبلو Fontainebleau

أو في الشاليهات القريبة من جبال الألب التي يكسوها الثلج؟ (II. 145-150)

ولكنّ هناك أيضًا مسارًا ثالثًا: البحث عن عصر جديد من الإيمان، وهو شكل إيجابي جديد للدين. وهذا المسار هو الذي سلكه كل من كارليل، وأرنولد، وإيمرسون.

لا أستطيع أن أخوض في تفاصيل كثيرة هنا، لكن كان أرنولد يأمل في أنه يمكن تعجيل ظهور العصر الجديد الذي «يعجز عن أن يولد»، في الزمن الحاضر، عبر الأدب والتعليم.

(1) Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York: Norton, 1939), chapter IV.

وقد عوَّل أرنولد على «الثقافة» لإحداث هذا التغيير. وهذا يعني أن الثقافة هي «السعي لتحقيق كمالنا التام من خلال معرفة جميع الأمور التي تهمنا أكثر، وبالتالي فهي أفضل ما تمَّ التفكير والخوض فيه في العالم. ومن خلال هذه المعرفة، يتحوَّل تيار من الفكر الجديد والحرّ إلى خزانٍ من المفاهيم والعادات، والتي نتَّبعها الآن بشكل صارم وميكانيكي»[1]. يعني كمالنا تطوير إنسانيتنا، في مقابل حيوانيتنا. وهو يكمن في «النجاعة المتزايدة باستمرار والتوسّع العام المتناغم لملكتيّ الفكر والإحساس، وبذلك تتحقق كرامة وثروة وسعادة الطبيعة البشرية في خصوصيتها»[2]. يجب تحقيق هذا الكمال لا في الفردي المعزول فقط، وإنما غايتنا تحقيق «كمال متناغم، وتطوير أوجه إنسانيتنا كافة»، والذي سيكون أيضًا «كمالًا عامًا، وتطويرًا لنواحي مجتمعنا كافة»[3]. وبهذا المعنى تكون الثقافة وثيقة الصلة بالدين، ولكن من دون أن تكون تابعة له. «إن الثقافة، التي تسعى بلا هوادة لتحقيق هدفها المتمثل في رؤية الأشياء كما هي في الواقع، تُظهر لنا كم هو حقيقي وإلهي الجانب الديني في الإنسان، وليس الإنسان ككل رغم ذلك»[4].

هناك تقارب بين الثقافة والدين في تعريف أرنولد للدين في سن متأخرة بأنه «الخُلقية بلحاف عاطفي». وحين يصف الله بأنه «القوة الدائمة التي تضمن الصلاح، وليس نحن»[5]، يتَّضح جليًا أن هذا الدين يستمد قانونه من نظام غير شخصي ذي خصائص إنسانية وإلهية، كما في السعي إلى الحفاظ على بعض ترسبات التعالي (من خلال عبارة «ليس نحن»).

ولكن هذه المحاولة لحل المعضلة، ليست سوى أمل، لم يُخفِّف من الإحساس الحاد بالانفصال والخسارة الذي يتردَّد صداه في الشعر، ويجب أن يكون الرجل قد أحسّ به.

يجدر النظر في وثيقة أخرى هنا، وهي رواية حققت نجاحًا منقطع النظير في كل من بريطانيا وأميركا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. الرواية هي روبرت إلزمير *Robert Elsmere*، ومؤلفتها هي السيدة همفري وارد، ابنة أخ ماثيو أرنولد[6]. بطل

(1) *Culture and Anarchy*, Preface, p xi.

(2) المصدر نفسه، ص 11.

(3) المصدر نفسه، ص xiv.

(4) المصدر نفسه، ص xli.

(5) Clinton Mahann, *Matthew Arnold: A Literary Life* (London: Macmillan, 1998), p. 112.

(6) Mrs. Humphry Ward, *Robert Elsmere* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1967). Page references in the text are to this edition.

رواية إلزمير، هو رجل دين أنغليكاني خسر إيمانه بالمسيحية الأرثوذكسية. لكن بدلًا من أن ينغمس في اللامبالاة، أو أن يصبح عدوًا بشكل علني للمسيحية (أو حتى أسوأ من ذلك، أن يواصل بسخرية مسيرته المريحة كرجل دين، متسترًا على معتقداته الحقيقية)، فإنه ناضل من أجل بلوغ منزلة أرنولد. إنه يريد إعادة تعريف الإيمان، بتخليصه من أساطيره الخارقة للطبيعة التي لا يمكن الدفاع عنها الآن، حتى يكون مرة أخرى الوسيلة التي يستطيع البشر من خلالها الارتقاء إلى حياة أخلاقية أعلى.

في لحظة من الاضطراب الداخلي الكبير والمعاناة نتيجة لخسارة إيمانه الباكر، اعتقد روبرت أن الرؤية الجديدة لـ«المسيح الإنساني الخالص - هي مسيحية إنسانية خالصة، قابلة للتفسير، لكنها لا تزال رائعة» (321). ويقول عن إيمانه الجديد: «إنّي أؤمن بالمسيح المعلّم، الشهيد، رمز كل ما هو سماوي وثابت بالنسبة إلينا نحن الغربيين، وصورة لحياة الروح غير المرئية وأتعهد لها - بكل روحي وعقلي!» لكنه لم يقبل «الإنسان-الإله، الكلمة الأبدية... مسيح المعجزات، يسوع الذي صعد ورُفع، الشفيع والوسيط الحي لحياة إخوته المنكوبين» (342).

يؤمن بالله، لكن هذا الإله هو بمنزلة قوة غير شخصية. إنه «الخير الأبدي - والعقل الأبدي - حيث الطبيعة والإنسان هما الوحي المتواصل والوحيد» (494). وهنا يبدو أن المؤلّفة قد اقتبست القليل من عمّها، بينما أخذت الكثير عن الفيلسوف تي إتش. غرين الذي يظهر في الرواية، تحت اسم «غراي»، وهو من أتباع روبرت في جامعة أكسفورد، والذي كان يثق فيه ويرشده في الفترات الحاسمة. وقد انبثقت فلسفة غرين أيضًا من الضغوط المزدوجة نفسها التي تحدَّثتُ عنها. فمن ناحية، جاءت كرد فعل قوي ضد هيوم والمنفعية، كنظريتين تنفيان القدرة البشرية على الارتقاء الأخلاقي. ومن ناحية أخرى، لم تكن لها القدرة على الاعتراف بأن يكون الله فاعلًا خارقًا للطبيعة، يتدخّل في التاريخ الإنساني. لقد وجد غرين في فلسفتيّ كانط وهيغل طريقة لبلورة موقفه. وقد مثّل الله حجر الزاوية الذي يجذبنا للأعلى، والضامن الأنطولوجي لهذا الارتقاء. لكن الارتقاء نحو نظام أخلاقي غير شخصي، كان حاضرًا قبل ذلك في مفهوم هيغل عن جيست Geist، أكثر منه في إله إبراهيم وإسحق ويعقوب.

كما عبّر عن ذلك روبرت وهو على فراش الموت: «الشخصية، أو الذكاء، أو ماذا أيضًا! أيّ معنى يمكن أن يخصّوا به الله؟» (603).

لكننا نحتاج إلى الله: «يجب علينا أن نحبّه وأن نجلّه، إذا أردنا أن نكون بشرًا لا حيوانات» (498_499). وهذا الله ليس فقط لا غنى عنه من أجل الارتقاء الأخلاقي الشخصي، بل نحتاجه كذلك إذا أردنا أن نتعاضد في ما بيننا ونلتحم بمجتمعنا. وبهذا يستعيد موضوعًا مهمًا بالنسبة إلى أرنولد. نحن بحاجة إلى دين جديد، لأننا نحتاج إلى «رابطة اجتماعية جديدة». نحن في حاجة إلى ذلك، لأن «هذا النقص في الذات في الإنسان هو الذي يجعل الفرد يرى غايات العالم بوضوح، ويعتني ليس فقط بمصلحته بل بمصلحة جاره أيضًا، وهو الذي يجعل الغني يُكرِّس نفسه للفقير، والفقير يتحمَّل الغني بصبر... إنها إرادة الإنسان المُعيية والمنقوصة أبدًا. ولأجل ذلك، كانت الديانات العظيمة في العالم، هي المثيرات التي من خلالها عملت القوة الكامنة في جذور الأشياء على هذه الأداة الواهنة للمصير الإنساني. فبدون دين لا يمكنك أن تجعل الإرادة في مستوى المهام المناطة بها. وإذا خذلنا ديننا اليوم، ينبغي لنا أن نبحث عن دين آخر، وحتمًا سنعثر عليه!» (572).

وحسب تعبير أرنولد، الدين هو حصن الثقافة الضروري ضد الفوضى.

تحتوي الرواية، كما نرى، على الكثير من التبادلات الفكرية على مستوى عال جدًا. كيف تمكّنت مع ذلك من أن تكون أكثر الكتب مبيعًا؟ لأنها تُصوِّر بوضوح شديد الصراع الداخلي، والمعاناة الحادة التي رافقت هذا التشبث بالدين والاكتفاء بإعادة بنائه. لم يكن روبرت مستاءً من الحاجة للتخلي عن إيمانه الباكر فقط، بل إن زواجه من كاثرين كاد يُدمِّر حياته أيضًا. فقد كانت كاثرين هي نفسها متجذرة بعمق في موقف إنجيلي أرثوذكسي. ولا ترى أي علاقة بين التعلق بهذا الإيمان من جهة، وبين عدم الإيمان الصريح والمثير السخرية من جهة أخرى. كما لا ترى أي أهمية في دين روبرت كما أعاد بناءه انطلاقًا من اعتبار يسوع بشرًا خالصًا. «كيف لهذا أن يساعدهما؟... المسيح التاريخي، روبرت، لن يتفوق أبدًا على الأرواح. لو كان هو الله، فإن كل كلمة ينطق بها ستهينه. ولو كان إنسانًا، فلن يكون إنسانًا صالحًا!» (480).

كُتبت الرواية في منتصف ثمانينيات القرن التاسع عشر، وهي تعكس ذلك العصر. وهكذا، يتبع إيمان روبرت الباكر اتجاهًا معاصرًا، تمثّل في رد الفعل ضد «العقلانية المسرفة» لجون ستيوارت ميل وسبنسر والعديد من الشباب الآخرين في ذلك الوقت (62_63). ومرّة أخرى، من الواضح أن القضايا الحاسمة التي يثيرها التشبث بالدين ليست تلك التي تتعلق بالعلوم الطبيعية وبالتطور، وإنما تلك التي تثيرها الدراسات

التوراتية. تلك التي يُنصص عليها روجر ويندوفر، الباحث البارز والفاعل الرئيس في التغيير[1]. وقد يُقال إن المسألة الأهم هي تلك التي تتعلق بالمعجزات، ولكن في معناها الواسع حيث لا يتعلق الأمر فقط بمعجزات مسيح الأناجيل، ولكن أيضًا بتلك التي تقول بها كل العقائد الدغمائية المسيحية (الكرستولوجيا) التي تؤكد على التدخل الإلهي في التاريخ: التجسّد والقيامة والصعود، والتكفير والشفاعة... إلخ. والفضاء الذي تتنزّل فيه حججج مرافق الفارس هو ذاته الفضاء الذي أَنْزَلَ تريفور روبر فيه جيبون؛ «لقد كان غرضي المساهمة في التقليل من شأنه... رفض قراءة... الوثائق المسيحية في ضوء النقد العلمي المختص» (318). وبعبارة أخرى، يجب تطبيق «القوانين الاجتماعية نفسها» على جميع الأحداث التاريخية، بما في ذلك تلك التي تأسست عليها المسيحية. ذلك على افتراض أننا، في عصرنا العقلاني الذي يتميز بالأنظمة غير الشخصية، نعرف جيدًا ما هي هذه القوانين، وليس لدينا ما نتعلمه من المبشّرين الفلسطينيين في القرن الأول. يكتب مرافق الفارس «تاريخ الشهادة»، الذي يحتوي على سرد رئيس واضح، حيث ينبثق العلم من الجهل واللاعقلانية السابقين (317ـ318).

توضّح الرواية قوة هذا الإطار التاريخي، الذي يُقرأ فيه التاريخ على أنه ارتقاء إلى وعي بالأنظمة غير الشخصية، بدون رجعة. أو بالأحرى، تلك هي قراءتي؛ ويبدو أن السيدة وارد تقبل هذا الإطار كخلفية لا جدال فيها لتفكيرها. ويمكن أن تُساعدنا الرواية، متى قُرأت بالطريقة التي أقترحها، على التخلص من ذلك. ولكنها تُساعدنا أيضًا على التحرّر من التبسيط المشابه والمناقض، وهذا ما أرادت السيدة وارد مواجهته صراحة.

وحيث يعتقد أشياع ويندوفر أن أحكامهم علمية وعقلانية تمامًا، فإن العديد من الأرثوذكسيين في ذلك العصر رأوا في هذا النوع من الردّة نتيجة مباشرة للفخر. وهذا على علاقة بحضور السيدة وارد للدورة الأولى من محاضرات بامبتون Bampton في عام 1881، والتي شرح فيها المتحدث، وهو نفسه ابن أخت وردزوورث، التخلي عن المسيحية الأرثوذكسية عن طريق عدد من الأخطاء الفكرية، من بينها البذخ، البرودة، التهوُّر، الفخر والطمع. وقد شجّع هذا الانتقاد السيدة وارد على كتابة روايتها، لكي تكشف من خلالها أن

---

(1) ليونال تريلنغ Lionel Trilling في مناقشته المهمّة لـ *Robert Elsmere* in his Matthew Arnold (New York: Norton, 1939), p. 308. يُعالج هذه المسألة ببراعة.

تلك النظرة لا تعدو أن تكون سوى نظرة كاريكاتورية[1]. وفي الواقع، ما يُفهم من الرواية هو أنه يُمكن أن نلمس حسن النية والصدق في طرفي هذا السجال، وإن كانت القصة تُرجِّح كفَّة الشجاعة والإخلاص لروبرت.

يتعيَّن عليّ هنا أن أوضح أكثر فهمي الخاص لهذه التحويلات ورفض التحويل. لا يمكنني قبول سرد الويغيين Whiggish الرئيس على وضوح أسبابهم. إنهم يبدون عقلانيين ضمن إطار معين، ولكن هذا الإطار يجذبنا لمجموعة من الأسباب، بما في ذلك الأسباب الإيتيقية. ومن أهم ما يُثير الانجذاب إيتيقيا الفاعل الحرّ والمنيع والمتحرِّر. ويبدي الحداثيون فخرًا خاصًا بهذا الفاعل. وعليه، يُصبح القول ببساطة، إن الابتعاد عن الأرثوذكسية يُعزى إلى الفخر، لا أساس له من الصحة. وإن يكن كذلك ولا شك في بعض الأحيان. ولكن بالإضافة إلى هذه الأطر، يمكن أن نتحدث عن خلفيات معقّدة تُحيط بفكرنا وعملنا، والتي تؤثر على حياتنا بطرق شتى. وفعلًا يمكن لإحساسنا الحديث بالأنظمة غير الشخصية، بمعنى ما، أن يمنحنا إحساسًا بكرامتنا كفاعلين أحرار. كما يُقدِّم لنا مثلًا عليا قوية، والأمانة والنزاهة، بالإضافة إلى الإحسان والتضامن، حتى نكتفي بذكر الأكثر أهمية. وفي خضم هذه القصة الإحيائية لكيفية ظهور هذه الأطر، يظل هناك مكان للفخر. ولكن في الحالات الفردية، يمكن أن تكون القصص كثيرة ومتنوعة بتنوّع وكثرة الأشخاص الذين يعيشونها. وفي بعض الحالات، ولأسباب متنوعة، كان الإحساس بالبديل بعيدًا عن المشهد، بحيث تُحدِّد الاستجابة الرئيسة من خلال المثل العليا: مثل الصدق والنزاهة والإحساس بإمكانية ارتقاء الإنسان أخلاقيًا. ذلك ما نراه مع هرين، وذلك ما تُوضحه لنا السيدة وارد في بطلها.

نحن في الواقع نفعل ونفكِّر ونشعر انطلاقًا من خلفيات وأطر لا نفهمها في تمامها. وأن نعزو المسؤولية الكاملة لتلك الخلفيات والأطر، يعني أننا نريد التملّص من الوضع البشري. وفي الآن ذاته، ما من خلفية لا تترك لنا أيّ مجال للتحوُّل والتغيير. إن وقائع الحياة البشرية أكثر تعقيدًا مما يتخيّلها العقائديون العقلانيون، أو الأصوليات المانوية في الأرثوذكسية المسيَّجة.

لكن أهم ما تكشف عنه السيدة وارد هنا هو الألم الشديد المترتّب عن الضغوط المزدوجة. كما هو الحال بالنسبة لكارليل وأرنولد، وكذلك بالنسبة لروبرت إلزمير، لا يمكن

(1) «Editor's Introduction» to *Robert Elsmere*, p. xix.

تفسير المعاناة فقط من خلال الاعتبارات العقلانية التي تفترضها: فالنظام غير الشخصي يدفع إلى نفي المسيحية، والحاجة إلى غاية ما أو إلى اتجاه ما في التاريخ تستدعي ذلك. ثمة أيضًا مشاعر شخصية عميقة، كما نلمس من خلال علاقة كارليل مع والدته. فقد خلّف التخلي عن إيمان الطفولة في نفسه ألمًا عظيمًا. وكما يقول ويلسون Wilson في وصف هذا التراجع عن الإيمان «تلك قصة فجيعة أكثر منها قصة مغامرة»[1].

مدّت أفكار كارليل وأرنولد الجسور أمام الناس للتحوُّل من المسيحية إلى دين النظام غير الشخصي، قبل أن تهتز بُنيتها بسبب الجدل حول التطوُّر، والتي هدَّدت جانب واحد من التوليف - إنقاذ المسيحية (التي صارت غير الشخصية) كحصن ضد المادية والاختزالية. ومهّدت هذه الأزمة في نهاية المطاف الطريق أمام توافقات أخرى، وَعَدَتْ بإنقاذ الأثاث (الأخلاقي والثقافي) من المنزل المحترق (اللاهوتي).

لقد كشفت هذه الأزمة، على المدى القصير، عن الرهانات. لقد وَصفتُ الجدل بين العلم والإيمان في العصر الفيكتوري في الفصل السابق، وما أعتقد أنها اعتبارات حاسمة التي رسخته، بطريقة أو بأخرى. وباختصار، تتمثّل وجهة نظري في أن العلم لم يكن في الغالب هو الذي فصل القول في هذا الجدل، إذ الأمر يتعلّق بسجال بين تصوُّرين لمأزقنا الإبستيمولوجي، مشوب بمضمون أخلاقي، ويتعلق بصورٍ من سن البلوغ والطفولة. وقد كان لمسألة الثيوديسا دور في ذلك أيضًا. وهذا ما تشهد عليه مرحلة ما قبل داروين: يمكن لإيمان كارليل الأكثر صرامة في شيء يشبه اتجاه التاريخ، أن يستوعب من دون صعوبة زلازل لشبونة، وقد اعتُبر ذلك جزء من تفوقه على المسيحية.

لكن الصورة الداروينية تميل إلى تحطيم حتى نظريات التصميم القصدي العام التي تُركِّز على التيار العام الخيِّر للأشياء. ليس لدينا فقط طبيعة «ذات أنياب ومخالب حمراء»، لكن أيضًا نظام آلية اشتغال الإبادة، من خلال نسف الأضعف. من شأن هذا أن يهزّ الإيمان المسيحي، لكنه قوّض أيضًا التصوُّر غير الشخصي للعناية الإلهية، كموجّه كوسموسي في التاريخ نحو أنماط أعلى من الوجود. وفي النهاية، يشمل هذا النوع من التصوُّرات، روح العالم أو قوّة روحية، يبدو أنها عانت، أكثر مما عانت المسيحية الأرثوذكسية. ليس لأنه

(1) Wilson, *God's Funeral*, p. 4.

يقتبس ويلسون عنوان كتابه من قصيدة لتوماس هاردي، والتي تُعبِّر ببلاغة عن الشعور بالحزن والخسارة لتراجع الإيمان.

لا يوجد اليوم أشخاص كثيرون يؤمنون بالله منظورًا إليه كقوّة غير شخصية، وهو ما تُظهره الدراسات الاستقصائية المعاصرة (كما سنرى في الفصل التالي)؛ وتستحضره الأفلام الشعبية («فلتحفظك القوة»)، لكن كتصوُّر مُتبنى بشكل صريح، ومُؤيَّد فكريًا، تراجع إلى حد كبير، بينما ما زال الجدل قائمًا بين المادية المُلحدة والمسيحية الأرثوذكسية.

قد يكون لهذا علاقة جزئية بمسألة الثيوديسا كما ذكرت في موضع سابق (الفصل السابع)، وحتى إن كان لمسألة الثيوديسا أن تُثار دائمًا في سياق إلهي، فينبغي أن تتوفر شروط معينة لكي تُعتبر مشكلة حقيقية، وهي شروط لم تُلبَ في الغالب. وتحت وطأة الإحساس بالقلق إزاء التهديدات، الطبيعية (المجاعة، المرض) والروحية (الشياطين، العفاريت، الأرواح الخشبية... إلخ)، سعى الناس في حقبة ما قبل الحداثة في العالم المسحور إلى طلب العون من الله بوصفه المنقذ، مع اعترافهم، في الآن ذاته، بعجزهم عن تفسير مثل تلك الأحداث. إن فكرة إلقاء اللوم على الله أصبحت أكثر وضوحًا وأكثر بروزًا في العصر الحديث، حيث بدأ الناس في الاعتقاد بأنهم يعرفون على وجه الدقة ما يقصده الله من وراء خلقه العالم، ويمكنهم مقارنة النتائج بالقصد. والمسألة كما تُطرح في سياق إلحادي هي سليلة هذا الوضوح، وكل ما في الأمر أننا نحن الذين نضع المعايير الآن، مع افتراض أن ما نعرفه ونستطيع تمييزه عن مصير الإنسان هو كل ما ينبغي معرفته، ولا سيما أنه لا يوجد شيء وراء أو خارج مسار حياتنا الدنيا الذي نتّبعه، ومتى كان ذلك، يجب أن يكون من هذه الطبيعة أو تلك. لقد تمّ تصوُّر الله على نحو يجعله يفشل في امتحان الموقف الإلحادي، كما تم تصوُّره على نحو يجعله يقينًا ينجح وبشكل باهر في امتحان مذهب العناية الإلهية.

يتجادل الملحدون والألوهيون ضمن أُطر مشابهة: نحن نعرف المعايير، ونعرف ماذا يحدث للناس. ويمكنهم بالتالي تسجيل نقاط ضد بعضهم بعضًا. وعندما ننظر إلى أكثر الجوانب المروّعة للطبيعة والتاريخ، فإن الملحد هو الذي يُهيمن. وبالنسبة للمسيحي تُعتبر هذه الحجج لصالح ثيوديسا سلبية، وإدانة أيّ إله مزعوم، مزعجة للغاية، كأي حدث مأساوي يُنظر إليه عن قرب: وفاة أحد الأحبّاء، على سبيل المثال. بيد أنهم يُدركون أنهم عاجزون عن الردّ على هذه الاتهامات. فذلك يفترض أن نعرف، وهذا يعني أن نكون قادرين على بيان أو إثبات، أشياء ليس بوسعنا أن نعرفها أبدًا. تنبع حجج الدفاع من أن مصير الإنسان يتجلّى في التاريخ بشكل كبير بحيث لا يمكن إنكاره: موت أشخاص في

زلزال، وآخرون في غرفة غاز، لم يأتِ أحد لإنقاذهم. لا يملك المسيحيون في الردّ على هذه الاتهامات غير الأمل.

وضمن بعض الوجوه، فإن الموقف الوحيد الذي يُمكن أن يتّخذه المسيحي هو استعادة شيء ما، يُشبه الموقف ما قبل الحديث الذي وصفته أعلاه، طلب العون من الله كمخلّص، وليس كلاعب عرائس قاسٍ. وفي ما مضى غالبًا ما كان يتمّ تبنّي ذلك بشكل ساذج، أي في غياب الإحساس بوجود بديل، بينما يتم الآن استعادته عن وعيّ كامل. كل ما كان يقوله لنا دوستويفسكي في الأخوة كارامازوف، في الحوار بين إيفان وأليوشا يُتوِّج في «أسطورة المحقق الكبير». وفي حين تتوفّر لإيفان كل الحجج، كان رد أليوشا الوحيد هو أن يشعر بالقلق الشديد: «الكفر»، كما يقول، أو محاولات يُرثى لها لتفكيك قوة الحجج. لكن القضية النهائية هي، أي موقف يمكن أن يبدأ في تحويل المحنة الوحشية والقاسية التي يصفها إيفان بكل وضوح؟ وتسعى بقيّة الرواية إلى تقديم إجابة عن هذا السؤال.

قد تكون الثيوديسا لعبت دورًا في ركود هذه النظريات حول القوّة الكوسموسية. لكن يختزل ذلك كل القصة. وقد تتمثل النقطة الحاسمة في أنه لمّا كانت هذه المواقف بمنزلة محاولات التشبث ببعض قوة التقوى المسيحية، وفي الوقت نفسه التخلّي عن الإله المسيحي كفعالية شخصية، فإن هذه المواقف الوسطى لم تكن قادرة على الصمود. وفي النهاية يمكنها أن تكسب العقول ولكن ليس القلوب.

ثمة ما يؤكد هذا الحكم إذا انتقلنا للحظة من بريطانيا إلى فرنسا. إن «دين الإنسانية»، في معناه الشامل، بما في ذلك القدّيس سيمون ومختلف فروع حركته، بالإضافة إلى أوغست كونت وأطروحته الوضعية، يمكن اعتباره محاولة أخرى للاحتفاظ ببعض قوة التقوى المسيحية بينما ينفي أساسها العقائدي. وعلى غرار كارليل وأرنولد، وجد هؤلاء بعض مصادر دينهم الجديد في الفكر الألماني في الفترة الرومانسية. ولم يتمثّل الحل الوسط على المستوى الأنطولوجي، إن جاز القول، فقط في اختزال الله في قوة الكوسموسية، بل كانت هناك محاولة لتحييد المؤسسات، والممارسات، ومواقف التقوى، عن أيّ عقيدة كانت. وقد افترض أوغست كونت تأسيس تراتبية وأسرار مقدّسة، واقترح سلسلة من الطقوس للحظات التحوُّل الحاسمة في الحياة. وكان مستعدًا لإنشاء مذهب يُضاهي المذهب الكاثوليكي تمامًا. لكن نواته العقائدية تتمحور حول الإنسانية وتقدّمها عبر العلم.

ازدهرت الوضعية كحركة وشبه دين، بل لعبت دورًا مهمًا في المكسيك (بوريو دياز كان وضعيًا) والبرازيل. لكنها اختفت على المدى الطويل. لا يمكن الحفاظ على الطقوس على أساس ضعيف كهذا، ولم تستطع طقوس الثوار الفرنسيين، مشفوعة بالمهرجانات والأعياد، أن تفعل ذلك.

ربما يمكن أن نُفكِّر في كارليل وكونت في سياق أوروبي آخر، ذاك الذي ذاع فيه صيت شخصيات قوية في العصر الرومانسي التي كان لها مثل هذا التأثير على الفكر والحياة والفن في القرن التاسع عشر وما بعده، مثل فاغنر، باكونين، ماركس، بيرلويز وهوغو[1]؛ فقد تفاعل كل منهم مع جزء من مختلف أوجه عدم الرضا في عصره، المتفصلة بواسطة «محاور» الفصل الثامن، وعن طريق خطوط هجوم مختلفة لكن متراكبة، وتشمل الفراغ، وانعدام الجمال، والفصل بين الذات والطبيعة، والذرية والظلم في العالم المعاصر، وفي ذلك يكمن السر وراء تأثيرهم في هذا العالم. وإذا كان الفضل في هذه التحوّلات يعود إلى كونت وماركس وباكونين تخصيصًا، فإن نفوذ ماركس وحده هو الذي استطاع أن يستمر، رغم أن فاغنر وهوغو لا يزالان يحتفظان بمكانة مهمة حتى يومنا هذا. لكن يتمثل مركز ثقل هذه المقارنة في أن الحالات الوحيدة التي لا يزال تصورها مستمرًا إلى اليوم (ربما ماركس هو الوحيد الذي ينتمي إلى هذه الفئة) تكمن في نهاية الطيف المادي. فكثيرًا ما نُشير إلى أن الماركسية المناضلة غالبًا ما تلحّفت بلحاف الدين، لكنها رغم ذلك تنفي بشدة أن تكون كذلك. ومنذ مطلع القرن الحادي والعشرين، يبدو أن نفوذ شبه الديانة هذه بدأ يتقهقر بشكل كبير.

بطبيعة الحال، وبالعودة إلى منعطف القرن العشرين، نرى أن توماس هاردي يعود إلى القوة البدئية الكامنة وراء الكون. لكن الأمر يتعلق أصلًا بمجال أخلاقي مختلف عن مجال كارليل وأرنولد. يمكن أن يُنظر إلى الإرادة البدئية على أنها عمياء وقاسية. ورغم أن هاردي طرح في آخر حياته فكرة أنها قد تنمو وتتطوَّر مع البشر الذين عنيت بحياتهم بشكل كبير، إلا أننا نجد أنفسنا ضمن زمرة شوبنهاور (الذي أثَّر في هاردي)، بدلًا من مثالية غوته المتعالية المبالغ فيها التي ألهمت كارليل. وحتى ذلك الحين، تم نسيان هذا البعد الميتافيزيقي - الكوسمولوجي لفكر هاردي على نحو كبير عند استقبال رواياته وشعره.

(1) انظر المناقشة المثيرة للاهتمام في:
J. W. Burrow, *The Crisis of Reason* (New Haven: Yale University Press, 2000), Prologue.

لا يبدو أن التوافقات الدغمائية الميتافيزيقية بين المسيحية والمادية، القائمة على الإحساس الحديث بوجود نظام محايث غير شخصي، قد عمَّرت لفترة طويلة جدًا. أليست المظاهر خدَّاعة؟ إذا كانت هذه التوافقات، كما أُدافع عن ذلك، تنشأ عن ضغوط مزدوجة عميقة بين الطابع غير المقبول للمسيحية بالنسبة لأولئك الذين استوعبوا النظام المحايث بعمق (أو الذين انغمروا فيه بشكل كامل)، من جهة، والاستياء من سطحية العالم وفراغه و/أو الانقسام الداخلي، والذرِّيّة، والقبح، أو الطبيعة المنغلقة على ذاتها للحياة البشرية في الحداثة، من جهة أخرى. يمكن للمرء حينئذ أن يتساءل من أين جاءت السلسلة الثانية من الاعتبارات في وقت كانت فيه المادية أقوى بشكل غير قابل للمقارنة مما كانت عليه في القرن التاسع عشر، وعلى ما يبدو من دون منافسة كبيرة خارج الديانة الأرثوذكسية؟ هل يعني ذلك أن المجموعة الثانية من الاعتبارات لم تعد تثير الكثير من الناس؟ أليس في مقدورنا، خلافًا لأنبياء القرن التاسع عشر العظام، التكيُّف مع العالم المحايث على نحو خالص؟

ويقينًا، هناك بعض الناس لديهم القدرة على التكيُّف أو على الأقل يعتبرون أنفسهم أنهم قادرون على ذلك. وتُدافع سردية كبرى عن «العلمنة»، على أن هناك اتجاهًا خلفيًا، وأن الناس بدأوا يتخلّون بشكل متزايد عن المشاكل التي حاول حلّها كل من غوته، كارليل، هاردي، وغيرهم...، من جهة، والمسيحية الأرثوذكسية، من جهة أخرى[1]. ومن المؤكد أن عدد الناس الذين سيصنّفون أنفسهم ضمن هذه الفئة أكثر ممّا كان عليه الحال في القرن التاسع عشر. لكن لا دليل قويًا في ما يبدو على استمرار هذا الاتجاه الخلفي. وعلى ما يبدو ما يفتأ يلازمنا إحساس بالفراغ والتسطيح وعدم الرضا تثيره مجموعة كاملة من محاور الصدى. نشأت حركات تمرّد بين جيل الشباب، كانت أكثرها إثارة في الحقبة الراهنة تلك التي شهدتها ستينيات القرن العشرين، حيث تُخبرنا الاستطلاعات أن العديد من الناس لا يزالون يتموقعون على هذه الأرضية المتوسطة الميتافيزيقية، حيث يقبلون بوجود قوة غير شخصية تؤثّر في الكون و/أو في حياتهم. ويُنظر إلى العمر القصير لهذه الميتافيزيقا التوفيقية كظاهرة من الظواهر التي تُميّز العالم الأكاديمي الفكري، من جهة، والمؤسسات الدينية الأيديولوجية، من جهة أخرى. هناك انفصال مهم بين تلك الوجوه

(1) Steve Bruce, God Is Dead (Oxford: Blackwell, 2002), p. 42.
سأناقش هذه المسألة في الفصل المقبل.

من ناحية، وبين الحياة الروحية للناس بشكل عام من ناحية أخرى. وسننظر في هذا الأمر (وإن لن يتسنى لنا شرحه بشكل مستفيض) في الفصل التالي.

لكن لا يزال بإمكاننا أن نطرح السؤال التالي: أين أوجه عدم الرضا عن العصر الرومانسي التي يُبديها الماديون المعاصرون؟ هل تمّ تعديلها من دون صعوبات؟ يبدو أن الإجابة هنا سلبية أيضًا. وكما نرى مع هاردي وأولئك الذين ألهمهم، في أيامنا، تستمر الحاجة إلى التعبير عن الإحساس بشيء أكثر اكتمالًا وعمقًا، يستند في كثير من الأحيان على المصادر الرومانسية نفسها. ويجب إعادة تفسيرها فقط من أجل تمييزها عن أي مصدر فوق إنساني. سأعود إلى هذه النقطة أدناه.

[2]

في نفس الوقت الذي ظهرت فيه هذه المفاهيم الخاصة بالنظام غير الشخصي على المستوى الكوسموسي، لعبت صيغ النظام الحديث للمنفعة المتبادلة، بالإضافة إلى ردود الفعل ضدها، دورًا مهمًا في تطوير ما أُسمّيه النوفا nova، ومضاعفة الخيارات الجديدة حول الجدل بين الإيمان وعدم الإيمان في القرنين الماضيين. هكذا استُحضرت صورة النظام التي استُند إليها في إعلان الاستقلال الأميركي، الذي يعرض فكرة الحقوق الثابتة التي لا يمكن مصادرتها، في الأصل في صيغة لما أسميه «العناية الإلهية». فهذه الحقوق «مصدرها خالق البشر». العناية الإلهية كانت توجه النظام، صممه الله. وهذا من شأنه أن يُغذي في النهاية متخيلًا اجتماعيًا تكون فيه الأمة ذات السيادة «شعبًا واحدًا في رعاية الله»: رغم انقسامها إلى طوائف، فإن وحدتها ترتكز على الإيمان بهذا الخالق الحميد الذي خلق البشر من أجل أن يعيشوا حياة حرّة.

لقد تشظت هذه القاعدة الإلهية منذ ذلك الحين. فبالنسبة للعديد من الأميركيين، فإن الرجوع إلى الله غير مهم، بل مريب. لكن المتخيَّل الاجتماعي الأصلي كانت له أهميته بالنسبة لقطاعات واسعة من السكان.

يمكن للمرء أن يُقرّ بأن هناك متخيلًا اجتماعيًا مشابهًا إلى حد ما في المجتمع البريطاني، حيث تماهت قوانينه ومؤسساته الحرة مع المسيحية البروتستانتية، التي تتماهى بشكل كبير مع أخلاقيات «الكياسة». وهذه الأخيرة تشظّت أيضًا ولكنها لم تختفِ تمامًا.

وفي المجتمعات «الأنغلو-سكسونية»، وفي مجتمعات أخرى مشابهة، هيمنت الفكرة الحديثة لنظام أفراد حقوقهم متساوية ومترابطة بشكل يضمن تنمية الفائدة المتبادلة، تدريجيًا على المتخيَّل الاجتماعي. لقد اتخذت مكانة جديدة وأعطت معنى جديدًا للملامح التقليدية للنظام السياسي، مثل المؤسسات التمثيلية وأولوية القانون. وبذلك، تحل محل الرؤى السابقة للنظام، التراتبية والشمولية، بدلًا من الفردانية والمساواتية.

تُنعش فكرة النظام الحديثة متخيلًا اجتماعيًا ينظر إلى المجتمع كواقع «أفقي»، حيث يتمتع كل فرد بالنفاذ المباشر إليه، ينشأ عن العمل المشترك ويدعمه في الزمن العلماني، كما نلاحظه في أشكال مثل الفضاء العمومي، واقتصاد السوق، وسيادة الشعب. وعلى النقيض من ذلك، فإن الرؤية «العمودية» السابقة تنظر إلى المجتمع كمجموعة أجزاء منتظمة تراتبيًا، والتي تحدّد هوية أولئك الذين ينشئونها، بحيث لا ترتبط بالكل إلا بوساطة، من خلال الجزء. إنها تنتمي إلى المملكة ممثلة في ربٍ أو فلّاح، رجل دين أو شخص عادي، عضو في نظام أو في شركة. هذه الوحدة المعقدة لا تخلقها الممارسة العلمانية لأعضائها، بل تسبقها. إنها ترتكز على نظام الأشياء نفسه (مثل الملك ذو «الجسدين»)، أو على نظام آخر موجود هناك منذ زمن لا يُحيط به عقل. يفترض الكيان السياسي التراتبية، ولا سيما قمته، لكي يوجد. فبدون الملك، لا وجود لفرنسا. ولا معنى للملكية ككيان إلا في ظل مَلكها.

تمحورت قصة القرون الثلاثة الأخيرة حول التحوُّل التدريجي تارة، والسريع طورًا من النموذج الأفقي إلى النموذج العمودي. ويمكن لهذا التحوُّل أن يكون تدريجيًا، ويمكن أن يمرّ حتى من بعض الوجوه من دون أن يلاحظه أحد، لأن المتخيَّل الاجتماعي الحيّ للشعوب أو الجماعات أمر معقد، ويمكن أن يجمع ما قد يبدو في نهاية المطاف بين عناصر غير متوافقة، وأحيانًا قد ينزلق من أحدهما إلى الآخر من دون ضجة كبيرة، ومن دون وعي ظاهر تقريبًا، كما تجلّى ذلك في إعادة تأطير الأميركيين لمؤسساتهم التمثيلية بعد حرب الاستقلال وفق المفهوم الجديد للسيادة الشعبية.

ولأسباب مماثلة، يمكن للنموذجين التعايش، كما تجلّى ذلك في التاريخ البريطاني. وليس في وسعنا أن نقول، في هذه الحالة، إن الفرق غير مُلاحظ، لأن هناك صراعًا أيديولوجيًا في القرن الثامن عشر، بين المحافظين Tories والويغ Whigs حول كيفية تأويل مجموعة القوانين والممارسات الدستورية التي يتفقون عليها في معظم الأحيان. وإذ يميل

«الويغ» إلى بلورة تسويغ دستورهم المختلط وفق مقتضيات نظرية العقد؛ فإنهم يسعون إلى بلوغ النموذج الحديث، في حين يريد «المحافظون» تثبيت النمط «العمودي» السابق، حتى إنهم يتلاعبون أحيانًا بصيغ أكثر راديكالية وراهنية من ذلك، مثل حق الملوك الإلهي. ويُفترض أن تُبرِّر الاختلافات السياسية الفعلية من خلال هذه النظريات المختلفة، ولكنها تُقدِّم أيضًا طرقًا مختلفة لفهم الدستور والنظام القانوني بتمامهما.

ويغضّ النظر عن سماء النظرية الصافية، يُحتمل أن العديد من البريطانيين قد عاشوا في هذه المرحلة الأخيرة من المتخيَّل الاجتماعي في عالم هجين. احتلت الأشكال الاجتماعية، مثل الفضاء العمومي، واقتصاد السوق، والتي لا معنى لها إلا في النمط الأفقي، مكانة متنامية في عالمهم. وقد تطوَّرت مؤسساتهم السياسية، بالتوازي مع توسّع دائرة الامتيازات، تدريجيًا بحسب متطلبات السيادة الشعبية. ومع ذلك، ظل الكيان السياسي نفسه ملكيًا، بمكوناته التراتبية، والتهليل الاحتفالي بالأنماط العمودية للتأريض، وهو نظام ملكي يحظى بمباركة الكنيسة متجذر في زمن لا يحيط به عقل. ويعضد كل ذلك وعي وطني (حديث بحكم الطبع)، والذي وصفته أعلاه، يُنظر فيه إلى هذه الملكية الدستورية، والحقوق والحريات التي تكرّسها، والدين البروتستانتي، وأخلاقيات معينة في «الكياسة»، على أنها جميعًا عناصر متشابكة لا انفصام لها في الهوية البريطانية. وفي هذه الحالة والحالات المشابهة، يمكن أن تكون لتآكل هذه الهوية عواقب (سلبية) مهمّة على الإيمان، كما سنرى في الجزء التالي.

ولكن ضمن هذا النظام الهجين، قد يتغيَّر التوازن بين العناصر ببطء وبشكل غير ملحوظ. وفي الواقع قد يحدث انزلاق لا مفرَّ منه كلّما اتسعت دائرة الأشكال التي تُجسِّد متخيلًا حديثًا أفقيًا أكثر فأكثر. ففي البداية، كان النموذج العمودي هو الإطار المهيمن؛ وكانت إنكلترا (بريطانيا) في جوهرها مَلكية. ولم ينل حضور العناصر الأفقية من جوهرها ذاك. فحتى التحدّي الذي واجهته الملكية في الحرب الأهلية لم ينل من هيمنة هذا النموذج العمودي؛ بل على العكس، يبدو أن التجربة السلبية للكومنولث قد عزّزته.

لكن مع مرور الوقت، تغيَّر التوازن. ففي منتصف العصر الفيكتوري، بدأت الجمهورانية تفرض نفسها كخيار بالنسبة للبريطانيين. وعلى الرغم من أنها لم تلقَ اهتمامًا يُذكر في ذلك الوقت، إلا أنها عادت إلى المشهد اليوم. فقد صار المتخيَّل الاجتماعي البريطاني أفقيًا في الغالب. إن الإطار العام للتمثل هو إطار شعب (أو أكثر من واحد، إذا فكّرنا من حيث

فصل السلطات) شرَّع لنفسه دستورًا ملكيًا، وبإمكانه تغييره في المستقبل. ويتعلق الأمر هنا بانزلاق بطيء لا يمكن بالضرورة ملاحظته حين يحدث، ولكن اتجاهه الذي يبدو لا مفرّ منه، بعد فوات الأوان، هو الذي أدى إلى انتشار الأشكال الحديثة.

وفي بريطانيا بأسرها، ساهم ظهور المعتقدات والممارسات المرتبطة بالإنجيليين في أوائل القرن التاسع عشر في تعزيز التوليف الذي ذكرته أعلاه، بين الهوية البريطانية (أو الإنكليزية) ونوع معين من التقوى. ويشمل هذا التوليف صيغة معيَّنة من النظام الحديث للحرية والفائدة المتبادلة، وهي الصيغة التي كان يُعتقد أنها متضمنه في القانون البريطاني والآداب البريطانية ـ فردانية معيّنة، تصوُّر معين للحقوق، حكومة برلمانية، دولة القانون ـ والتي تتناقض تمامًا مع أشكال الحكم التعسفية أو الاستبدادية التي تنتهجها السلطات القارية ولا سيما البابوية منها. كان يُعتقد أن قانونًا معينًا، وأخلاقية «كياسة» معيّنة من مقومات الهوية البريطانية، وكان يُنظر إليهما أيضًا على أنهما مرتبطان ارتباطًا وثيقًا بنوع من تقدير الحرية، وبالمسيحية البروتستانتية التي نشأت في الجزيرة الكبرى (ولكنها لسوء الحظ لم تتجذّر في إيرلندا).

وهكذا تضمَّن التوليف ثلاثة وجوه: بريطاني، وبروتستانتي، وكيّس. لكنه على علاقة أيضًا بوجه رابع تلحّقت به فكرة الحضارة التي آمن بها البريطانيون. يتضمن مفهوم «الحضارة» الذي تطوَّر في أوروبا الحديثة عدة وجوه، كما بيّنا ذلك في موضع سابق (الفصل الثاني). فقد تضمن في أحد وجوهه التطور الاقتصادي والتقني: الفنون، الحرف اليدوية، الصناعة، التكنولوجيا والعلوم؛ وفي وجه آخر: الفن والجمال، تهذيب الإحساس والتعبير، وتوسيع دائرة الوعي. لكن كان له بعد سياسي أيضًا: فالمجتمعات «المتمدنة»، كما تُشير إلى ذلك الكلمة ذاتها، محكومة بطريقة منظمة؛ وكانت تقوم على سيادة القانون والنظام، والسلام الداخلي، على عكس القبائل «الهمجية». وقد ارتبط ذلك ارتباطًا وثيقًا ببعد رابع والمتعلق بالانضباط: فأن تكون متحضرًا يعني أن تستوعب الانضباط باعتباره ضرورة، وضبط النفس، ومعايير سلوك تحكمها الأخلاقيات والآداب وغيرها من الأعراف الضرورية.

كان يُعتقد بأنه لا انفصام بين هذه الوجوه الأربعة، وبالتالي فإنها تتوحَّد في المفهوم. فكيف يكون لك علم أو تقدم اقتصادي من دون سلام وقانون؟ كيف يتمّ تطوير التهذيب من دون ذلك؟ ولكن كان يُعتقد أن الترابط بين الوجهين الثالث والرابع هو الأمتن بشكل

خاص. وكانت الحكومة المتمدنة وسيادة القانون من التعبيرات الخارجية لنمط مُعيَّن من الانضباط الذاتي.

لكن لمّا كان البريطانيون يعتقدون أنهم يختلفون في حكمهم وقانونهم عن معظم جيرانهم القارّيين، فقد كان لهم تصوُّرهم المخصوص لمعنى الحضارة. وفي حين كانت أوروبا بأسرها «متمدنة» بالمقارنة مع آسيا، ناهيك عن أفريقيا، كانت النسخة البريطانية هي المتفوقة. وقد ساهم هذا التصوُّر القومي، في إطار إحساس أوروبي عام بالتفوُّق، في تفسير وضع الدول المتحاربة من المعسكرين الذي لا عبرة فيه خلال الحرب العالمية الأولى حيث تدّعي كل منها أنها تُحارب باسم «الحضارة»: البريطانيون ضد «الهون»، والألمان ضد الجحافل القيصرية شبه الآسيوية.

هذه الصلة الوثيقة بين القانون والانضباط تُعيد الإحساس المستمر بأن هذه الحضارة قد شُيِّدت من خلال جهود الإصلاح المدروسة، والتي بُذلت في التاريخ الراهن لتلبية المعايير التي تتطلبها الحياة «المتمدنة» أو الكيّسة أو «المسيحية». وقد بلغ هذا الأمر مستوى غير مسبوق، لا يزال إنجازًا (على الصعيد العالمي) نادرًا وراهنًا، وهو في جزء منه ثمرة التقدّم الفكري، ولكن بقدر أكبر نتيجة الانضباط الذاتي المنظّم والتحوُّل الاجتماعي. وكما قال ماكولاي Macaulay ذات مرة: «ليس سوء الحظ العادي، ولا الحكم السيّئ العادي هما اللذان يجعلان من أمة بائسة، وبالمثل ليس التقدُّم المستمر في المعرفة المادية، والجهد المتواصل لكل شخص لتحسين وضعه هما اللذان يجعلان من أمة مزدهرة»[1]. وقد مثَّل هذا جزءًا من الفهم الأساسي للفكرة الأوروبية، وبشكل خاص الفكرة/ المثل الأعلى البريطاني للحضارة.

وفي صيغته الأصلية الفيكتورية، يعني هذا المثل الأعلى للحضارة، بالضرورة بالنسبة لمعظم الناس، حضارة مسيحية ما، على اعتبار أن أخلاقيات الانضباط والكياسة والحرية والإحسان تنبع، بالنسبة للكثيرين، من المسيحية الإنجيلية. فبالنسبة إلى الإنجيليين، يعني اتّباع الله، تنشئة الذات على الانضباط، وتكوين شخصية، عبر الجهد والتدريب، من شأنها كبت الدوافع المتدنية والسعي من أجل خير البشرية. وقد أوصت أم ماكولاي ابنها بتعزيز قدرات عقله عبر التدريب حتى «يكون قادرًا في المستقبل على تمجيد الله بكل قدراته

(1) ورد في
Jane Millgate, *Macaulay* (London/Boston: Routledge and Kegan Paul, 1973), p. 137.

وملكاته»، ومن ثم يُستقبل في «منازل أبدية»[1]. ألا إن تمجيد الله بكل ملكاته يعني قبل كل شيء التصرّف بإحسان. ويمكن ملاحظة مدى جدّية هذا التفاني الإنجيلي من أجل الإحسان الكوني في إنجازات الإنجيليين السياسية من قبيل حملات مناهضة العبودية الناجحة على ضفتي المحيط الأطلسي، وكذلك عبر الخدمة في الإمبراطورية، المكرَّسة لـ«التقدم»، وإن بشيء من التعثّر[2].

ولكن مثلما كان الشكل السابق من التقوى الذي أَطلقتُ عليه اسم «مذهب العناية الإلهية» قد فسح المجال لنزعة إنسانية حصرية، فقد مهّدتْ هذه الإنجيلية المتحمّسة الطريق لفلسفة غير مؤمنة في ضبط النفس. وقد شجّع نجاح إعادة تشكيل الذات، شأنه في ذلك شأن خلق فاعل منضبط وعازل، تفسيرًا جديدًا وفق شروط إنسانية خالصة.

ويتعلق الأمر هنا بإعادة كتابة أخلاقيات ضبط النفس التي شهدها العصر الفيكتوري عبر شخصيات رئيسة مثل ليسلي ستيفن Leslie Stephen وجون ستيوارت ميل. إنها أخلاقيات الواجب والإيثار التي أضفت معنى على المعارضة القطبية بين واجب الإحسان، من ناحية، والرغبة الأنانية من ناحية أخرى، وهي أخلاقيات تجد صداها في فلسفة كانط.

لقد أعقبت هذا التحوُّل إلى المحايث انطلاقة جديدة، بدل الاستمرار في انزلاق القرن الثامن عشر إلى الأنثروبومركزية. وقد كان، في وقت سابق، من السهل جدًا تصديق أن «حب الذات وحب المجتمع» «شيء واحد»، وأن الأنانية البشرية إما محايدة، أو حتى مستعدة من

---

(1) George Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* [1876], enlarged and complete edition (London: Longmans, Green, 1908), p. 33.

(2) يمكن أن نستخلص قيم ماكولاي في هذا الصدد مما دوّنه في شأن تمثال لصديقه وحليفه في كلكتا، اللورد ويليام بينتيك Lord William Bentinck:

إلى ويليام كافانديش بينتيك

الذي حكم الهند، على امتداد سبع سنوات، بفطنة ونزاهة وإحسان:

الذي لم ينسَ البتة بساطة وتواضع المواطن العادي وهو على رأس امبراطورية عظمى:

الذي غرس روح الحرية البريطانية في الاستبداد الشرقي:

الذي لم ينسَ البتة أن غاية الحكومة تحقيق سعادة المحكومين

الذي ألغى الطقوس القاسية:

الذي قضى على أشكال التمييز المذلة:

الذي منح الرأي العام حرية التعبير:

الذي سعى دائمًا للرفع من المستوى الثقافي والأخلاقي للشعوب التي تحمل مسؤولية حكمها.

ورد في

Millgate, *Macaulay*, p. 64.

خلال التعاطف إلى الإحسان. ولكن في أعقاب تحوُّل القرن التاسع عشر، اعتُبر الارتقاء إلى النموذج الجديد الأكثر صرامة من الإيثار ضربة قاسية. وهذا لا يعني أن الإنجيليين عادوا إلى تصوُّر القرن السادس عشر، حيث يجب أن يُغرس الانضباط القاسي في مجتمعهم بدل حبَّة الطبيعة. وإنما العكس من ذلك، كانوا يميلون، على غرار معاصريهم، إلى افتراض أن بعض المعايير الأساسية قد تمّت الاستجابة لها بالفعل. ولكن إذا تعلق الأمر بالإيثار فإن الرهانات بكل بساطة تصبح أكثر أهمية. وقد فهموا، مثلهم مثل غيرهم في أيامهم، مأزقهم تاريخيًا، وذلك هو الإطار الذي تمثّلوا ضمنه تفوُّق الحضارة البريطانية.

ولكن، بصفة عامة، اعتقدوا أن الشخصية يجب أن تتشكّل عن طريق بناء عادات جيدة. ويحتاج ذلك بعض الوقت حتى يصل الفرد إلى المستوى المعياري، ولكي يتطوَّر المعيار تاريخيًا[1]. لقد تطلّب الأمر جهدًا عظيمًا لتشكيل إرادة قوية، وتدريب مستمر لكبح جماح الأنانية التي تظل معطّبًا يمكن للمرء أن يقع فيه في أي لحظة.

تعكس هذه النظرية الأخلاقية للإرادة والصراع وجهة النظر الإنجيلية التي انبثقت عنها النزعة الإنسانية الجديدة، والتي كانت بمعنى ما تحولًا إلى أساس محايث. لقد انتقلت اليقظة الدائمة ضد الإغراء والضعف، التي كانت في الأصل ذات معنى في النظرة الإنجيلية للصراع الروحي، إلى النزعة الإنسانية الجديدة كحاجة مستمرة لتشكيل الإرادة وصهرها، من أجل مغالبة الرغبة الدنيئة باسم الواجب. ولأجل ذلك أعلى ليسلي ستيفن من فضيلة «الرجولة» (أو بالأحرى مجموعة من الفضائل). يجب على المرء أن يكون شجاعًا، جريئًا، صريحًا، عفيفًا، على النقيض من المتصابي، والمخنَّث، والعاطفي. ليس غريبًا أن ستيفن، قبل أن يخسر إيمانه، كان من أشياع كينغسلي، الذي أشاع «مسيحية قوية». لقد مثّلت هذه الميزة بالنسبة لستيفن أساس كل الفضائل، حتى أنها احتلت المكانة التي بوّأها سقراط/أفلاطون للحكمة: «هناك فضيلة واحدة تكون أساسًا لما عداها من الفضائل: سمّيها القوة أو الطاقة أو الحيوية أو الرجولة، أو ما شئت»[2].

---

(1) Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850–1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991), pp. 91–95; quotes from p. 94.

تم التعبير عن إحساس تفوّق الحضارة الإنكليزية أيضًا انطلاقًا من هذا الضرب من تكوين الشخصية؛ من ذلك مثلًا أن مارشال يقول إن «الإمعان في الثقة بالنفس، والإمعان في التدبّر، والإمعان في التروي والاختيار الحر»، هو من صميم خصال الإنسان الإنكليزي أكثر من أي إنسان آخر (ص 92). وكثيرًا ما تم الاستشهاد بهذه الشخصية القومية لإنكلترا لبيان نجاحها السياسي والاقتصادي (ص107 وما يليها).

(2) Collini, Public Moralists, pp. 186–187, 193.

هكذا يمكننا أن نرى كيف مهّدت المسيحية الفيكتورية للانضباط الطريق للانتقال إلى نزعة إنسانية في الواجب، الإرادة والإيثار. فلهما الكثير من القواسم، المشتركة، ولا سيما التعارض بين الأنانية والإحسان، ولكن الأساس الأنطولوجي للانتقال من الأولى إلى الثانية مختلف تمامًا. فبالنسبة للإيمان المسيحي، يكون الإحسان ممكنًا في البدء، بحكم الطبيعة الإنسانية البكر التي خلقها الله قبل السقوط. ولكن إذا ما فسدت، فإنها ستحتاج إلى المغفرة لتعود إلى سيرتها الأولى.

أما بالنسبة للنزعة الإنسانية، فيكون الإيثار ممكنًا، لأنه بمجرد أن يرتقي البشر إليه، يتبيّنوا أنه طريقة في الوجود أعلى وأكثر تطورًا. واعتقد ستيفن أنه كلّما كنّا أكثر قوة وحيوية، كنّا أكثر إيثارًا. إن ذاتًا عُليا يمكن أن تُفكّر في الخير العام، تنشأ عن عملية تنوير الشخصية وتشكيلها. وهذا شكل متعارف عليه منذ فكرة القرن الثامن عشر عن العقل المتحرّر الذي يُحرّرنا من الجزئي، ويقودنا إلى أن نعيش في مستوى متطلبات خير أكثر كونية، أو أن نتصرّف بناء على مبادئ غير شخصية. وفي هذا الصدد يُعتبر كانط أحد أهم مصادر هذا الاتجاه.

لكن كان هناك أيضًا اقتباس كبير من المصادر الرومانسية، من ذلك مثلًا أن جورج إليوت، الذي ألهمه فيورباخ، يعتقد أن قدرة كامنة فينا تدعم حبًا يشمل كل شيء. وفي مرحلة معيّنة من التطور، يمكننا أن نحقق هذه القدرة ونعترف بأن ما نسبناه إلى الإله هو في الواقع قدرة بشرية.

لقد استفاد كل من ميل وستيفن بطرق مختلفة من الرومانسيين الإنكليز. فهناك مصادر عاطفية عميقة في داخلنا يمكن إطلاقها من خلال الاتصال بطبيعتها غير الملوثة، ويمكن التعبير عنها وتعزيزها بشعر يحتفل بها، وعلاقتنا بالطبيعة. ومن البيّن أن لوردزوورث تأثيرًا مهمًا في هذا المجال. لذلك، يمكن للجمال الطبيعي السامي، بالنسبة إلى ج. س. ميل، أن يسمو بنا فوق الأشياء الصغيرة التي تشغلنا عادة. أما بالنسبة لستيفن، فيمكن للأدب العظيم (يذكر وردزوورث على وجه الخصوص) أن يُساعدنا على الاتصال بمشاعرنا الحيوية[1].

ولكن في اللجوء إلى المصادر الداخلية، أضفى هؤلاء الكتّاب بعض التوتر على موقفهم. إن السعي من أجل الإفراج عن الإحساس العفوي يمكن أن يتعارض بسهولة مع

(1) المصدر نفسه، ص 71-72، 74-79.

مقتضى الانضباط. إذا كان خلاصنا يكمن في استغلال هذه المصادر الداخلية، فإن محاولة فرض هيمنة الإرادة على الرغبة بأي ثمن قد تنتهي إلى كبت الدوافع المخَلِّصة. لقد شعر كل من ميل وماثيو أرنولد بهذا التوتر. وقد عبَّر ميل عن خشيته من خطر وجود «طبيعة إنسانية منكمشة ومتصلبة»، إذ يمكن للصلابة أن تُدمِّر الإبداع وتكبت تعاطفًا أوسع.

لقد شعر كلاهما بالحاجة إلى أن يكتمل تكوين عادات جيدة بشيء آخر. ولذلك لجأ إلى مفكري العصر الرومانسي في ألمانيا. يسعى أرنولد إلى الصفاء الغوتي، والانسجام التام، في مقابل السعي البسيط «لغلبة الذات». ومن جانبه، اعتمد ميل على المثل الأعلى التعبيري لفون فلهلم هومبولت Wilhelm Von Humboldt «التطور البشري في تنوعه الأكثر ثراءً». وهذا من شأنه أن ينتقص بسهولة من متطلبات الشخصية. يفترض بيلدونغ Bildung الهومبولتي الانفتاح على التجربة، وتأصيل استجابة ذاتية، والإعلاء من شأن الإستيطيقا، واستكشاف الإمكانيات الشخصية. غير أن هذه العوامل مجتمعة يمكن أن تهدد السعي الجدي من أجل فرض أولوية الإرادة على الرغبة، خاصة على أساس التعارض بين «الرجولة» والمخنث والعاطفي[1]. سأعود لاحقًا إلى هذا التوتر عندما ننظر في بعض ردود الفعل ضد أخلاقيات الواجب والإرادة هذه.

لقد هيَّأت المسيحية الفيكتورية فضاءً للحياة الإنسانية، لكن هذا لا يكفي لتفسير الدافع الكامن وراء التحوُّل. وبحسب طبيعة الأشياء، من المستحيل تفسير هذا النوع من التحوُّل على نحو تام، والأسباب تختلف بشكل كبير من شخص إلى آخر. ولكن من الواضح أن مجموعة الدوافع التي استعرضتها في الفصل السابق تتجلى برمتها هنا: ردود الفعل ضد المسيحية، وتأثير العلم، ولا سيما نظرية التطوُّر الداروينية، وتطوُّر المتخيَّل الكوسموسي الحديث.

وقد رأينا للتو كيف أن الشخصيات الرئيسة لعدم الإيمان الفيكتوري، والإحساس بالضغوط المزدوجة المتأصلة في التحوُّل الأنثروبومركزي، لجأت إلى معنى أخلاقي مُعيَّن لهذا المتخيَّل، على سبيل المثال معنى الطبيعة الوردزوورثي.

لكن تمثَّل أحد الدوافع التي كانت قوية بشكل خاص في السياق الثقافي البريطاني في حجة تستند إلى أولوية الإيثار. يمكن اعتبار المسيحية أدنى من النزعة الإنسانية في هذا

(1) المصدر نفسه، ص 101ـ103.

السجل لسببين. أولًا، تُقدِّم المسيحية مكافآت خارجية من أجل الإيثار في الآخرة، في حين تجعل النزعة الإنسانية من الإحسان مكافأتها المخصوصة؛ وثانيًا، يمكن للمسيحية أن يُغريها استبعاد الزنادقة وغير المؤمنين من مجالها، بينما يمكن للنزعة الإنسانية أن تكون كونية بحق. وفي هذا المضمار يُعتبر ميل، على سبيل المثال، ممن طرحوا هذه الحجج[1].

هكذا ينشأ فضاء جديد لعدم الإيمان، نزعة إنسانية في الإيثار والواجب، وغالبًا ما تكون متجذرة في نزعة مادية معززة. وهذا من شأنه أن يخرق بشكل كبير التوليف السائد الذي يربط بين الهوية البريطانية والقانون والكياسة والحضارة والدين. فهو وإن كان يتخلّى عن المقوّم الأخير، فإنه يُشدّد على الانضباط، وتشكيل الشخصية، والصراع التاريخي الطويل، ولكن الناجح من أجل تحقيق التوليف في هذه الجزيرة السعيدة. ومع ذلك، تنفتح مجموعة جديدة تمامًا من الفضاءات، عندما يُوضع هذا التوليف على المحك.

يُفترض أن تكون أسباب عديدة واضحة. لقد ذكرت التوتر في موقف ميل بين تكوين الشخصية والتطوُّر البشري. وقد أبدى آخرون قلقهم من أن التشديد على الانضباط من شأنه أن يمنع نمو الخيال والذكاء، أو يخمد العفوية والنمو العاطفي. وإن التشديد على الرجولة من شأنه أن يُعزّز هذا الخطر، لأنه يُضفي مسحة من التعاسة على الإحساس، واكتشاف الذات، واكتشاف الإستيطيقا لذاته، ومجموعة من الاتجاهات الأخرى للنمو.

وفي الواقع، يمكن فهم التمرد ضد هذا الانضباط الرجولي بشكل أفضل إذا اعتبرنا أحد أهم الأوساط المؤسسية، المدرسة العمومية. تم إصلاح هذه المدارس في منتصف القرن التاسع عشر، وعلى الأخص من قبل أرنولد الرجبي Arnold of Rugby، وأصبحت ميادين للتدرّب على الشخصية بالمعنى الفيكتوري. وكما يقول نُوال أنان Noel Annan، فقد غرسوا على وجه الخصوص مثلين أعليين: الرجولة والولاء. وأُحلّوا محل أثينا سبارتا باعتبارها المدينة القديمة المثالية[2]. وكان التشديد على أن الرياضات الجماعية جزء مهم من هذا التدريب.

كان هذا التعليم ناجحًا جدًا، حيث حمل الشباب الذكور من النخبة الذين يرتادون هذه المدارس هذه المثل العليا في حياتهم المتأخرة، في الأفواج، وفي قاعات الاجتماعات،

(1) المصدر نفسه، ص 74.

(2) Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1990), p. 58.

وفي السياسة، وكذلك في الخدمة العامة في إنكلترا وفي الإمبراطورية. وربما يكون نجاحها خير دليل على الأهمية التي اكتسبتها صورة لعب المباراة في خيال النخبة الإنكليزية. وإذا كانت فكرة الفوز في المعارك «في ميادين إيتون»، و«لعب المباراة» هي الفضيلة الاجتماعية القصوى، والتي دائمًا ما تُثير دهشة الأجانب، فإنها تُعبِّر عن أيتوس قوي لدى الإنكليز.

لكن يمكن للمرء أن يُدرك مباشرة كيف أن هذا النوع من الدربة قد ينتهي إلى خطر إنتاج رفاق موالين جدًا، مع ذكاء وخيال متخلّفين، ناهيك عن «القلوب المتخلّفة» التي تذمّر منها فورستر Forster. كما يمكن أن يُولِّد مثل هذا التدريب بسهولة نزعة مادية، أو احتقار الغرباء أو ازدرائهم، وهو زعم واثق بالتفوق الإنكليزي ممزوج بجهل تام بالمجتمعات الأخرى.

لقد أثار ذلك الكثير من ردود الفعل، وقد ضمّنتُها في مختلف محاور دراستي هذه. لكن ربما كان الأهم بالنسبة لأهدافنا هو الاحتجاج على اختزال غايات الحياة في مدونة سلوك: كانت إيتيقا الانضباط هذه، في صيغها المؤمنة وغير المؤمنة، ذات نزعة أخلاقية هدفها الأسمى الانضباط، وضبط النفس، وتحقيق معيار أخلاقي سام. وقد تجلّى ذلك في الأنماط الإنجيلية، التي ظهرت في القرن الماضي كرد فعل ضد النزعة الأخلاقية الضيّقة، كما في الوعظ التحرري ذي الصبغة العاطفية الذي قاده وسلي Wesley. ومثل جميع المذاهب الأخلاقية، بدا وكأنه نحيف جدًا، وجاف جدًا، معني حصرًا بالسلوك، والانضباط، وضبط النفس، بحيث لم يترك أي مجال لأي حماسة عظيمة أو غرض يُحدثان تغييرًا في حياتنا، ويخرجاننا من دائرة التركيز الضيّق على ضبط النفس. يبدو أن الهوس بحسن التصرف لا يترك أي مجال لهدف له أهمية قصوى، وهو الهدف الذي يعطي لوجودي مغزى.

وما انفك هذا التذمر، الذي يتشابك أحيانًا مع «الرومانسية»، والذي تقمع بموجبه الحياة الحديثة الأخلاقية والمنضبطة الإحساس، يتزايد في القرنين الأخيرين. وذلك من بين الاهتمامات المميزة في العالم الحديث. وهو اهتمام على علاقة باهتمام آخر مُميّز لا يقل أهمية، ذلك المتعلق بالقلق بشأن المعنى، أي بشأن إمكانية خلوّ الحياة من المعنى. وهما في الواقع، اهتمامان مرتبطان ارتباطًا وثيقًا حيث يتعلقان بالمسألة ذاتها ولكن من زوايا مختلفة. إن التهجم على نمط حياتنا، من جهة اعتباره نمطًا يستبعد الغرض الأساسي للحياة، يمكن أن يصبح من زاوية أخرى سؤالًا مزعجًا حول ما إذا كان لا يزال لحياتنا غرض أساسي، أو ما إذا كان نمط حياتنا لم يجعل من أغراضها كافة تافهة. وببساطة لمّا

كان نقد النزعة الأخلاقية الجافة له مثيله في القرون السابقة، فإن القلق حديث أساسًا بشأن المعنى.

إن الاحتجاج على النزعة الأخلاقية ليس مجرد اهتمام مميز لثقافتنا، وإنما تصاعدت وتيرته بشكل خاص في أواخر القرن التاسع عشر. وقد مثَّل ذلك جزءًا من المناخ الذي هيمن في «نهاية القرن» على الصعيد الأوروبي. فقد انتقد الشباب المجتمعات في فرنسا وألمانيا وإنكلترا وبلدان أخرى لنزعتها «المادية» المبالغ فيها في أنحاء شتى: تقديم تصوُّر مختزل عن الحياة البشرية، والاهتمام أكثر بالكسب المادي تحصيلًا وإنفاقًا. كما تعرَّضت هذه المجتمعات للانتقاد بسبب كبتها وإنكارها للبطولة والتفاني والالتزام والتضحية. ذلك هو المناخ الذي استقبل فيه شباب النخب الحرب العالمية الأولى كفرصة طال انتظارها لمآثر عظيمة لقضية عظيمة.

وبطبيعة الحال، رغم الاتفاق الواسع على أن شيئًا ما مفقود، فلا يوجد إجماع على ما هو هذا الشيء المفقود على وجه الدقة. تحوَّل البعض مرة أخرى إلى الدين، ولكن في أشكال مختلفة عمومًا عن تلك القائمة في المجتمع. وفي حين توجَّه البعض إلى الفلسفات الجديدة في إثبات الذات المتوارثة من نيتشه على وجه الخصوص؛ وجد آخرون ضالتهم في السياسة، وفي الغالب في أقصى اليمين أو أقصى اليسار. ولكن كان هناك خط اكتشاف، حاز أهمية خاصة في الثقافة الإنكليزية في ذلك الوقت، ينطوي على سعي إلى الازدهار ولكنه تاه في ثنايا الفن والإستيطيقا.

وفي هذا الاتجاه، فُتحت الفضاءات الجديدة من قبل مفكّري الجيل الرومانسي، رغم أن جميعهم لم يرغبوا في الاعتراف بها. وقد اتخذت خطوة مهمّة من قبل شيلر في كتابه التربية الإستيطيقية، تمثلت، كما أشرت أعلاه، في الرد المباشر على أوجه قصور النزعة الأخلاقية. ويُعتبر الجمال القوَّة التي يجب علينا أن تحررنا من التركيز الضيق للأنثروبومركزية، كما في أطروحة شيلر، وإلا يمكننا أن نرى لغات الفن بمنزلة قناتنا المميزة لها، سواء كانت الطبيعة أو الإرادة أو الله.

وكما ذكرت أعلاه، فإن هذه اللغات تؤدي وظيفتها، وهي ناجعة ومن شأنها أن تحفزنا، لكن من دون أن نحدِّد ضرورة التزاماتها الأنطولوجية. وقد كان لهذا دور في فتح الطريق أمام عدم الإيمان الحديث. وكرد فعل على قصور النزعة الأخلاقية، يمكن أن يتحدَّد الهدف

المفقود من خلال تجربة الجمال، في مجال الإستيطيقيا. ولكن بمعزل عن الكوسموس المنظم و/ أو الإلهي. ويمكن أن يتأسس من جديد ضمن وجهة نظر محايثة محضة، كتلك التي يقول بها فرويد، على سبيل المثال. ولكن يمكن أيضًا أن يظل من غير تحديد، وذلك في الواقع الخيار الأكثر شيوعًا.

وهذا على علاقة بما قلته أعلاه حول الصيغ الأكثر ثراء للنزعة المادية، في معناها الأكثر غموضًا (تثير هذه الكلمة حساسية الكثير من غير المؤمنين)، ومن ثم الرهبة من انبثاق الوعي البشري والحساسية من أعماق الكون المادي، حيث تكمن الأعماق البشرية، وحيث ترتبط هذه الأعماق بطريقة ما بالنجوم، والجزيئات، والخلايا، وإن كانت تعوزنا الطريقة لتبيّن ذلك بوضوح. هذا الارتباط، والقرابة الكبيرة التي يعكسها، يثيرنا، وإن كنّا لا نستطيع فهمه. وهذه الأعماق البشرية، أو قدرتنا الغريبة التي يمكن أن يُفاجئها ويغمرها الجمال، يمكن التعبير عنها والاحتفاء بها بلغات لا يُقوّضها ولا يُضعفها عدم التيقّن من التزاماتنا الأنطولوجية، إذا كنّا ماديين، أو حتى لو لم نكن متيقنين مما إذا كنّا من مؤيدي المادية بشكل تام.

وفي الواقع، شرّع هذا الانفتاح على الإستيطيقا، إن جاز القول، لانفتاح الثقافة الحديثة، في إنكلترا وبلدان أخرى. وقد انجذب البعض إلى الكاثوليكية، في صيغتيها الإنكليزية والرومانية على حد سواء، في حين تبنّى البعض روحية محدودة أو حتى نمط من المادية. وبشكل أكثر إثارة للدهشة، يبدو أن البعض لم يشعروا بالإجهاد المفرط في الانتقال بين هذه الالتزامات المتعارضة تمامًا. من ذلك أن أوسكار وايلد Oscar Wilde كان مهتمًا لفترة بالكاثوليكية، وكان هوبكنز Hopkins تلميذًا لباتر Pater، وهكذا.

إلى جانب اعتبار الإستيطيقيا كصنف من الأخلاق، واللغات الأكثر براعة، هناك إرث آخر من الفترة الرومانسية للثقافة الإنكليزية لهذا الجيل. وقد أتيت على ذكره أعلاه، ويتمثل في الإحساس بأن هناك قوّة في الطبيعة البكر تُخاطب شيئًا ما عميقًا فينا. لقد عبّر عن ذلك وردزوورث بشكل مثالي في المقطع من «آبي تينترن Tintern Abbey» الذي استشهدتُ به في الفصل السابق. وبمعنى ما، فقد انعكس ذلك أيضًا في الموروثين الآخرين. إنه مثال على قدرة الجمال على إحيائنا واستكمالنا؛ وفي الوقت نفسه، تظل الالتزامات الأنطولوجية للشعر محدودة ويصعب تحديدها على نحو دقيق. «حضور للأفكار الرفيعة يثير إزعاجي ببهجة»، ويُقيم في الطبيعة «وفي عقل الإنسان»، «حركة وروح».

هذا الإحساس بالطبيعة، والقلق الناتج عن فقدانه المُحتمل بسبب التصنيع والتطوُّر الاقتصادي، هو مسألة دائمة الحضور أيقظت ردَّة فعل عميقة في نفوس الإنكليز في القرنين الماضيين، بقطع النظر عن الاختلافات الكبيرة بين الإيمان وعدم الإيمان. إنها مسألة حاضرة بشكل دائم في الشعر، إما بشكل مباشر، أو في التوسل المدمّر لتغييبها. وقد ساعدتُ على تشكيل الثقافة.

[3]

من هذا المنطلق، أُريد الآن أن أهتم بالطريقة التي هيَّأت من خلالها ردَّة الفعل ضد الأخلاق، فضاءات جديدة لعدم الإيمان في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في إنكلترا. لم تكن ردَّة الفعل هذه فقط ضد أخلاقيات الواجب والإيثار، ومظاهرها المؤسسية في المدرسة العمومية، وفي الفوج، وفي الحكومة، وما إلى ذلك. لقد رأينا أعلاه أن الاحتجاجات واسعة النطاق بين الشباب الأوروبي في تلك الفترة كانت ضد المجتمع أيضًا لتركيزه الشديد على الإنتاج، وكسب الثروة المادية، وتأكيده على الأولويات الاقتصادية. وبمعنى آخر، لم يتعلق الرفض بسلوك ضبط النفس في وجهه الإيثاري والعمومي المتّقد حماسة فحسب، بل أيضًا ضد وجهه الفردي، والتطوير الذاتي، و«الجهد الذاتي». هذا الرفض يستهدف صامويل سمايلس Samuel Smiles أكثر مما يستهدف ليزلي ستيفن على سبيل المثال.

أريد أن أذكر عددًا من ردود الفعل، بدءًا من الأقل راديكالية. ولكن قبل ذلك ماذا عن علاقاتها في ما بينها. لقد نشأت في مجملها عن الإحساس المهيمن بعدم الرضا عن النزعة الأخلاقية/النزعة المادية السائدة، كما ذكرت. وقد كان لذلك أثران متعارضان. فمن ناحية، هناك تشابه في كثير من الأحيان بين ردود أفعال مختلفة، وذلك رغم أن الإجابات التي تقدمها تختلف كثيرًا، لدرجة أن الناس في بعض الأحيان يمكن لهم أن يتفرّقوا (وهذا واضح أمام أعيننا) بين الموقفين المتعارضين، أو أن ينتقلوا من أحدهما إلى الآخر. هذا ملفت للنظر، ولا سيما عندما يشتمل أحد الموقفين على الإيمان، والآخر يعتنق عدم الإيمان. ولكن من ناحية أخرى، طالما أن ردود الفعل هذه تعكس إجابات متنافسة على السؤال ذاته، فلا مفر عندئذ من تعارضها. وفي الواقع، يمكن للمرء أن يشجب الآخر باعتباره جزءًا من المشكلة (التي يُشترك في تحديدها)، وليس حلًا لها. ولأجل

ذلك، هاجم د. هـ لورانس بشدَّة أشياع بلومسبيري، لافتقادهم للإحساس، ولانقطاعهم عن عواطفهم العميقة، تمامًا كما لو كانوا جزءًا لا يتجزّأ من ثقافة التشدّد والانضباط التي يعتقدون أنهم انشقوا عنها.

وفي النهاية الأقل راديكالية، نجد أناسًا يُدركون تمامًا أوجه القصور في الأخلاق والتركيز على الإنتاج والكسب، لكنهم لا يريدون رفض الأخلاق أو الإنتاج، ولكن بدلًا من ذلك، يُضفون عليه بعدًا ثقافيًا ساميًا. وينتمي ماثيو أرنولد وربما جون ستيوارت مل أيضًا لهذا الموقف. لقد أتيتُ في ما سبق على ذكرهما، وكذلك على التوترات التي خلقها هذا الولاء المزدوج في مواقفهما. كان أرنولد يأمل في أن يُتمّم البعد المفقود في حياة الانضباط والإنتاج من خلال نوع من بيلدونغ Bildung، والذي كان يُنظر إليه صراحة على أنه ثغرة لم يعد الدين قادرًا على سدّها. وتعطي هذه الثقافة هدفًا ساميًا لحياتنا، كما كان يفعل ذلك الدين في ما مضى. وكان أرنولد أول من مهّد الطريق، باستخدام مواد متوارثة من الفترة الرومانسية، أمام عدم الإيمان من خلال ردة فعله ضد أوجه قصور النزعة الأخلاقية.

وقد طوَّر شخص آخر أصغر سنًا يدعى جورج ماكولاي تريفيليان George Macaulay Trevelyan موقفًا معقدًا مماثلًا، لقد تخلّى تريفيليان، مثله مثل ستيفن وآخرين من بين هؤلاء، عن إيمانه رغم أنه ينحدر من عائلة إنجيلية قوية. ومع ذلك حافظ على التوليف الذي شُيِّد على مدى قرون في الجزيرة المفضلة في مختلف مكوناته تقريبًا: الهوية البريطانية، البروتستانتية، القانون، الحرية، الكياسة والحضارة، حتى إنه أصبح، بوصفه مؤرّخًا، مُنظرًا عظيمًا ومشهورًا لهذا التوليف، ذلك أنه لم يُعدّل إلا لجعل البروتستانتية هي المرحلة ما قبل الأخيرة التي تسبق مرحلة الإيمان الليبيرالي والمنضبط. وفي ما يتعلق بالدين المسيحي، «لا شيء يقينيّ بالنسبة لي غير تقدّم الجنس البشري، وما يُطلق عليه الناس عادة الدين وخلود الروح وما إلى ذلك يكتنفه غموض مطبق. لكن في الديموقراطية، كما أعتقد، شيئًا ما محددًا»[1].

ساهمت المسيحية بنبلٍ في تنظيم أوروبا «سياسيًا واجتماعيًا في العصور المظلمة... ومع ذلك فشلت في تحقيق ما تدّعي أنه هدفها الأساسي، ألا وهو إشاعة المحبّة بين

(1) Mary Trevelyan Moorman, *George Macaulay Trevelyan: A Memoir* (London: Hamish Hamilton, 1980), pp. 30-31.

الناس... ولم تتعزز محبة البشر» في العالم الحديث من قبل رجال الكنيسة بقدر ما عززها كبار خصومهم، مثل فولتير[1].

لكن في الوقت نفسه، أدرك تريفيليان مثل وردزوورث شيئًا ساميًا في الطبيعة:

> في نورثمبرلاند وحدها، نستطيع أن نرى السماء والأرض سويًا؛ نسير طوال اليوم على التلال العالية بحيث نستطيع أن نُلقي نظرات بعيدة على الوادي والمستنقع والإحساس بالوحدة يسود العالم السفلي... إنها أرض ذات آفاق بعيدة، حيث تتنقل الأشكال المتراكمة والمنجرفة من البخار المتجمّع بدون انقطاع على طول سلسلة التلال النائية، مثل مسيرة الحقبة البدائية الطويلة المكتوبة في التلال القبلية والمعسكرات الرومانية وأبراج الحدود على مرتفع نورثمبرلاند[2].

ويُخبر شقيقه تشارلز، وهو في حالة من الاضطراب الشديد،

> أن يلجأ إلى التلال والبحيرات والنجوم باعتبارها رمزًا لكل ما هو نبيل... فلقد لجأ وردزوورث إليها على مدى أربعين سنة. أعتقد أنه، مقارنة بذلك، كان قليلًا ما يلجأ إلى الله. ولمّا لم يستطع أن يدرك الله كصورة مجرَّدة، كان عليه أن يراه في التلال[3].

وكما تنطوي عليه الإحالة إلى وردزوورث، فإن اللجوء إلى الطبيعة يوازي اللجوء إلى الأدب الذي يفتحنا على الطبيعة؛ لا فقط على الكاتب المذكور، ولكن بالنسبة لماكولاي على ميريديث Meredith بصفة خاصة. ويُعتبر الشغف الحديث بالطبيعة البرية، بالجبال والصخور والأراضي البور، كما هو حاضر في الأدب «أحد الأسرار المقدَّسة التي أُعدّت للإنسان أو التي اكتشفها الإنسان»[4].

لكن هذه العلاقة بالطبيعة تظل ضمن منطقة حيث التزاماتها الأنطولوجية غير يقينية وغير محددة. وفي موعظة أسداها بصفته المشرف على ترينيتي Trinity في عام 1945، ذكر تريفيليان أنه يوجد في القوة الروحية والإبداعية للإنسان شيء «يمنعه من اتخاذ وجهة

(1) المصدر نفسه، ص 50ـ51.

(2) David Cannadine, G.M. *Trevelyan, A Life in History* (London: HarperCollins,1992), pp. 147_148.

(3) Moorman, *George Macaulay Trevelyan*, p. 40.

(4) المصدر نفسه، ص 216، الهامش 5.

نظر مادية بحتة بشأن العالم، ويعطيه لمحات عن شيء إلهي، إما خارجي عن الطبيعة وعن الإنسانية، وإما محايث لهما»[1]، وفي وصفه لشغفه بالتاريخ، اعترف بإحساس بالغموض:

قتلى وما هُم كذلك. مكانهم لم يعد يعرفهم أبدًا؛ إنه مكاننا نحن اليوم. لكن كانوا موجودين حقًا مثلنا وسنكون غدًا ظلالًا مثلهم. وفي هذه الدهشة الأولى للإنسان أمام هذا الغموض الذي لا يتبدّد، تكمن أصول الشعر والفلسفة والدين[2].

لقد كانت إستيطيقا باتر Pater، ولاحقًا، إستيطيقا وايلد أكثر راديكالية، وإن كانا مسالمين حيث لم يُعلنا تحديًا للإيتيقا القائمة، ولم يسعيا إلى تقويضها واستبدالها. لكنهما آثرا عدم الانخراط في ذلك باسم رؤية شمولية منافسة، قد تكون هدّامة أكثر ضمن بعض الوجوه. فقد صارت الإستيطيقا الآن خارج دائرة الأخلاقي وتتجاوزه.

لكن هذه إستيطيقا كانت قريبة من المتدينين حيث استفادت من أشكال ورموز دينية، مُستلهمة من عصور الإيمان الميتافيزيقي السابقة. فغالبًا ما كان الناس المنشدّون إليها يتأرجحون بين الالتزام الديني وبين الأشكال غير المُعترف بها رسميًا، خاصة أحد فروع الكنيسة الإنكليزية ذي التوجُّه الكاثوليكي والكاثوليكية. وعليه ليس غريبًا، كما ذكرت أعلاه، أن يكون هوبكنز تلميذ باتر، وأن ينتهي الأمر بوايلد إلى التحوُّل إلى الكاثوليكية. (بالتوازي مع فرنسا المعاصرة، بوجود مثل هويزمان Huysmans الذي كان إستيطيقيًا وكاثوليكيًا).

ومع ذلك، وبفضل تعليق الالتزام الأنطولوجي في اللغات الحديثة للفن، كان بإمكانه فتح فضاء خارج الخلقية والدين، مستخدمًا الثاني ليتحرّر من طغيان الأولى، ومن ثمّ التحرُّر من الإيمان ليجعل من الإستيطيقا مجالًا نهائيًا وقائمًا بذاته.

يمكننا القول إن اللاتعيُّن الأنطولوجي «للغات الأكثر براعة» في الأدب ما بعد الرومانسي، أنتج ثلاثة أصناف من المواقف. ويمكن ألا يُغادر اللاتعيُّن، كما يتجلّى ذلك في الكثير من شعر وردزوورث فيما يبدو، وكذلك في الشواهد التي اقتبستُها للتو من تريفيليان؛ وبإمكاننا ألا نحل مشكلة: إلى أي مدى يمكن لنا أن نستحضر واقعًا روحيًا

(1) المصدر نفسه، ص 232.
(2) المصدر نفسه، ص 210ـ211.

فوق-إنساني، أو بالأحرى أن نُشير إلى شيء ما متضمن بشكل كامل في التجربة. ولكن يمكن لنا أيضًا أن نزيل الغموض عن موقفنا تمامًا: من ناحية، لصالح الموقف الأول، مثل أولئك الذين اختاروا الكاثوليكية، على سبيل المثال؛ وبطبيعة الحال، وردزوورث نفسه الذي صار في أواخر حياته أنغليكانيًا أرثوذكسيًا. وإلّا، يمكن لنا اختيار الثاني. ويبدو أن إستيطيقا باتر Pater كانت من النوع الأخير (وربما تبنّى بعض الأفكار التي تندرج ضمن الموقف الثاني في نهاية حياته). ويتمثل المثل الأعلى المُعلن في التالي: «أن تحترق دائمًا بشعلة صلبة مثل جوهرة، للحفاظ على هذا الوجد، فذاك هو النجاح في الحياة»؛ وهو مثل أعلى قابل للتحقق على مستوى التجربة، وليس هناك أي ادعاء بشأن علاقتنا بكائن متعال.

> تُضاعف العواطف السامية في حدّة هذا الإحساس بالحياة، الوجد، الشجن، الحب والشغف السياسي أو الديني، أو «الشغف بالإنسانية». ما علينا إلا التأكد من أن الأمر يتعلق فعلًا بالعاطفة، وأنه يضمن لك ثمار وعي حاد ومضاعف. وعلى ضوء الحكمة، نؤمّن عبر العاطفة الشعرية، والرغبة في الجمال، وحب الفن لأجل الفن ما هو أساسي، ويتأتّى لنا الفن حين نعلن صراحة أنه علينا أن نعطي قيمة أكبر للحظات التي تمرّ، فقط لأجل تلك اللحظات بعينها[1].

وينتهي هوبكنز، كما سنرى في ما يلي (الفصل العشرون)، صراحة إلى الخيار الآخر، وهو ما يتجلّى بوضوح في مؤلفاته. لكنه يمضي في الاستفادة من مخزون صور حقبة ما بعد الرومانسية وتصورها للغة، وكذلك على النفور من أنماط النزعة الأخلاقية القائمة على الانضباط والأداتية والتي يتقاسمها مع باتر وروسكين وآخرين.

كانت حركة بلومسبيري تارة راديكالية أكثر وطورًا أقل. فهي تكون أكثر راديكالية، كلما افترضت تعديلًا جذّيًا للإيتيقا السائدة، ويتجلّى ذلك بوضوح خاصة في معارضة العديد من أعضائها المشاركة في الحرب.

كانت الإيتيقا البديلة هي التي بلورها ج. إ. مور، والتي تُعنى فقط بتحديد الأشياء الخيّرة في ذاتها كالعلاقات الشخصية والحالات الذهنية الجميلة. أو كما قال فورستر: «العلاقات الشخصية هي أهم شيء إلى الأبد، ليس هذه الحياة الخارجية ذات الطابع البرقي والمشحونة

(1) Denis Donoghue, *Walter Pater* (New York: Knopf, 1995), p. 52; & chapter 27.

غضبًا»[1]. وربما كان من الأفضل لنا أن نُلخِّص ذلك بالقول إن الصداقة والمشاعر الجياشة والصادقة هي الخيرات الرئيسة. يتحدَّث نويل أنان عن قناعة فرجينيا وولف التي تقوم على اعتبار أن الأمانة تقتضي «أن تُعبِّر بدقة عما تشعر به، ومن ثم تُدرك نوع الشخص الذي تتطابق معه»[2]. وكذلك كانت التجربة الإستيطيقية حاسمة، باعتبارها تمثل أحد أهم مصادر المشاعر الجيَّاشة. ويمكن لأي من هذه العناصر أن يعزز باقي العناصر الأخرى: الصداقة تعززها التجربة المشتركة، وتتعمق التجارب أكثر من خلال المشاركة.

تلك هي الخيرات القصوى. وقد أوضح مور أنه ينبغي الحكم على جميع العناصر الأخرى بحسب دعم أو عرقلة هذه الخيرات الجوهرية. وهنا يظهر الجانب الأقل تطرفًا لحركة بلومسبيري. وبالنسبة لأخلاقيات الكياسة في كثير منها، تُعتبر بنيات القانون والحرية، ومعظم أوجه الانضباط والإطار المؤسسي في عدد مهم من تجلياته لها قيمتها من الناحية الأداتية. ومن بين الشخصيات المثيرة في هذا الصدد نذكر كينز الذي كان ملتزمًا بشكل كامل بأخلاقيات حركة بلومسبيري، لكنه كان سعيدًا بالعمل في الحكومة كموظف ومستشار عام لسنوات عديدة، باستثناء أواخر الحرب العالمية الأولى ومؤتمر السلام، الذي شجب فيه النتائج في خطاب مؤثر. فقد كان هدفه في كل ذلك أن يبث روحًا مغايرة، لتوجيهه نحو أهداف نهائية مغايرة.

وإن لم تكن حركة بلومسبيري راديكالية، فإنها كانت بمعنى ما تخريبية بشكل كبير، بما أن الروح التي تدافع عنه تتعارض مع أخلاقيات الانضباط والرجولة منظورًا إليها كخيرات في ذاتها. الانضباط، يقينًا، ولكن فقط حين يؤدي إلى الصداقة وحالات ذهنية جميلة. وبهذه الطريقة، تعمَّدت حركة بلومسبيري تفكيك أجزاء كبيرة من التوليف السائد، من خلال الحطّ من شأنه وقبوله بشروط: استبعاد الدين الذي تُبشر به تمامًا، وإعلان إفلاس أخلاقياتها الجنسية، والتشكيك في وطنيتها، والاستهزاء بمعظم اعتقاداتها.

وبقطع النظر عن كبت الإحساس والتعبير الحر عن الذات، كانت أهداف حركة بلومسبيري الرئيسة هي التعاليم التي سادت في الكثير من أوجه الحياة الإنكليزية، والشوفينية التي جعلت الناس عاجزين عن تقدير الإنجازات الفنية والثقافية للبلدان الأخرى. ويُعدّ

(1) ورد في
Annan, *Our Age*, p. 107.

(2) المصدر نفسه، ص 118_119.

استحضار عبارة فرجينيا وولف الشهيرة: «في ديسمبر عام 1910 تقريبًا، تغيَّرت الطبيعة البشرية» إشارة غير مباشرة إلى معرض الرسوم ما بعد الانطباعية التي عُرضت في لندن في ذلك الوقت، والتي ساعدت على كسر الحاجز ضد الفن التجريبي الجديد والرسم الأجنبي على حد السواء.

وهكذا، فإن أحد الأمور التي حافظت عليها ردَّة الفعل هذه يظل على نحو ما هو عليه، بل وتعزز أيضًا، يتمثل في الربط بين أخلاقيات الكياسة والنظام الأخلاقي الحديث المتمثل في المنفعة المتبادلة. وفي الواقع، ساهم ذلك في تغيير فهمنا لهذا النظام من خلال تطويره على طول اتجاهيّ التحوُّل اللذين عنيتهما أعلاه. أولًا، تطوُّر على طول اتجاه الأصالة، التي تُجسِّد التعبير الذاتي لكل شخص في فرديته وفي اختلافه عن الآخرين، «الأمانة» التي تذرَّع بها نويل أنان أعلاه لوصف موقف فرجينيا وولف. وثانيًا، جذَّرت حركة بلومسبيري ادعاءات الرغبة الحسيّة البشرية العادية ضد المقتضيات «السامية» المفترضة للانضباط أو العفّة. من ذلك مثلًا، تخلَّص أعضاء حركة بلومسبيري، من المثليين، من قيود مجتمعهم، حيث كان جميعهم «يُمارس المثليّة الجنسية في العلن»، ولكن طبعًا ليس أمام عامة الناس - فقد كانت العلاقات الجنسية المثليّة جناية في تلك الأيام - وإنما داخل المجتمع الذي يعيشون فيه. وبذلك ساهموا في تهيئة مناخ النصف الأخير من القرن، في إنكلترا وفي أماكن أخرى.

لقد وصفتُ بعض الطرق التي ساهمت فيها ردَّة الفعل ضد النزعة الأخلاقية في تهيئة فضاءات جديدة لعدم الإيمان، مستفيدة في ذلك من تصوُّر ما بعد الرومانسية للإستيطيقا كصنف من الأخلاق. وإذ اتجهت ردة الفعل هذه حتى الآن إلى عدم الإيمان فإن ذلك يرجع، في جزءٍ منه، إلى أن التوليف السائد يُفترض أن يتضمن الإيمان المسيحي. بيد أن ذلك ليس قَدرًا، وهذا من شأنه أن يدفع الناس في بعض الأحيان إلى اكتشاف أشكال من الإيمان غير تلك التي يفترضها التوليف المعمول به. والأهم من ذلك، التقارب بين العديد من ردود الفعل وتحوُّل منتصف العصر الفيكتوري إلى النزعة الإنسانية الحصرية.

هذا ما ينعكس في حركة بلومسبيري بشكل خاص. ومن المغري، ولا سيما إذا كنّا نُركز على عائلة ستيفن، أن نعتبرها ظاهرة من الجيل الثالث. ثورة داخل ثورة، احتفظت بالكثير من المرحلة الأولى بتمامه. الأب متمرّد ضد الإيمان الفيكتوري، إلى حد كبير، لأنه يبدو بالنسبة إليه أقل إنسانية بكثير من النزعة الإنسانية، لكنه يحافظ على الأخلاق

والانضباط. ثم تتمرَّد البنات ضد هذا، ولكن من دون مراجعة الحكم الأصلي على الدين. وعلى النقيض من ذلك، فإنهن يذهبن إلى أبعد من ذلك حيث يُعرِّفن الإنسانية، على سبيل المثال، على أساس الحرية الجنسية، التي تقودهن حتى إلى ما هو أبعد من الدين القائم.

وإذ خطون بالمحايث خطوة أبعد؛ فليس لأنهن تبنّين أخلاقيات قوامها الخير البشري المحض؛ وإنما أيضًا لأن هذا الخير نفسه صار بمعنى آخر محايثًا حيث يتماهى ما له قيمة في ذاته مع ما هو داخلي، وما هو عقلي مع التجربة والحساسية. لقد عملن كل ما بوسعهن لموضعة الإيتيقا، لا بمعنى أن العمل الخارجي لم يكن غير مهم، ولكن لأنه صار أداتيًا مقارنة مع الخيرات التي نعاينها خبريًا. وبهذه الطريقة، توقعن أيضًا حدوث تحوُّل مهم في أواخر القرن العشرين.

لقد تجلّى هذا التحييث في ردة فعل العديد من الناس عندما اتهموا منتسبي بلومسبيري بتسفيه الوضع البشري، وتحصين أنفسهم ضد قوى عميقة ومتمكنة، واختزال قضايا الحياة البشرية في ما يُمكن أن يُحيط به الإحساس الفردي. سواء تأتى لنا ذلك من منظور ديني، أو من استدعاء ملحد لقوة حياة، مثل د. هـ. لورانس، أو من إرادة القوة، أو من قوى التاريخ، فإن وجهة نظر بلومسبيري الاختزالية على أهميتها تثير الإزعاج. إنَّ حطّ ليتون ستراشي Lytton Strachey من شأن «أتباعه الفيكتوريين البارزين»، الذين اعتبروا أنفسهم كما لو كانوا في صراع مع هذه الحقائق الكبرى، لا يبدو بارعًا ومتبصرًا، بقدر ما يبدو اختزاليًا وتافهًا بشكل غبي.

ذلك كان مصدر سجال مستمر في القرن العشرين. نيابة عن حركة بلومسبيري، يمكن للمرء أن يُشير إلى الجرائم الكبرى التي ارتكبت باسم مثل هذه الحقائق الكبرى، ليس فقط باسم الله، ولكن أيضًا باسم التاريخ والعرق، وكيف أن أخلاقيات الكياسة دفعت الناس إلى التصدي لذلك. لقد نالت هذه النقطة حظها من الاهتمام؛ وكذلك شأن النقطة الأخرى على ما يبدو؛ الأمر الذي أوقعنا في مأزق، سأعود إليه لاحقًا.

في غضون ذلك، أريد فقط أن أقدِّر أهمية هذه الفضاءات الجديدة لعدم الإيمان، حيث أن ردَّة الفعل حتى ضد «النزعة المادية» (بمعنى التركيز على الرفاهية المادية البحتة) لا تؤدي إلى أشكال دينية، ولكن يمكن أن يُعبِّر عنها وفق مصطلحات إلحادية. وبالعودة إلى سؤالي الأصلي، كيف اختلفت الأمور في أيامنا، في ما يتعلق بالإيمان/ عدم

الإيمان، عمّا كانت عليه قبل 500 عام، يمكننا أن نتبيّن كيف تغيّرت خريطة التجربة. لقد استشهدت بتجربة بيدي غريفثس الرائعة كطالب في المدرسة، والتي اعتبرها في وقت لاحق بداية إيمانه. في ضوء هذه الفضاءات الجديدة، يمكننا أن نرى كيف يمكن أن تنشأ تجربة مماثلة، لإحساس بشيء أسمى بشكل لا يُضاهى، يقطع تمامًا مع الإحساس العادي بالأشياء التي نشأنا عليها، في إطار منظور غير إيماني. وبالفعل، فإن تجربة بيدي مثال جيد، لأنه رأى فيها في الأصل هذا المنظور الرومانسي المابعد وردزوورث الذي لعب دورًا مهمًا في تطوير الحساسية الإنكليزية في القرنين الماضيين.

[4]

لقد تابعنا تحوُّلين على قدر كبير من الأهمية: التحوُّل إلى النزعة الإنسانية الحصرية ضمن التوليف السائد، وردَّة الفعل ضد النزعة الخلقية وعلى التقييدات التي يفرضها هذا التوليف، وتُعتبر حركة بلومسبيري من أهم التيّارات التي أخذت هذا المنحى. ثم جاءت صدمة الحرب العالمية الأولى، وهو ما قوّض مصداقية التوليف بشكل لا مثيل له. وتضمَّن التوليف، «الحضارة» التي أحد عناصرها الرئيسة حماية الحياة ضد العنف من خلال النظام والقانون. فقد كان بالإمكان شنّ الحرب من أجل «الحضارة»، على الأقل في شكلها البريطاني. ومع ذلك، تبيَّن أن القتل الجماعي هو نفي مطلق للحياة المتحضرة أكثر مما يخلفه تهديد الأعداء. إن محاولة إيجاد تبرير لذلك، من خلال القفز إلى الأمام، وعدًا بتحقيق السلام والرفاهية والعدالة الاجتماعية في مرحلة ما بعد الحرب، جعلت الأمور أكثر سوءًا عندما نفشل في تحقيق أيّ من هذه الوعود.

هناك بعض الأدلة على أن غالبية البريطانيين ظلوا يعتقدون في التوليف، ولكن أقلية نافذة من الشباب، ممن خدموا في الخنادق، أو ممن جاؤوا بعدهم، اعتبروا أن هذا التوليف بعثر إيمانهم بأكمله. ولأجل ذلك اهتزت الوطنية البريطانية على وجه الخصوص بشدّة. وعليه يبدو أن أخلاقيات الرجولة والولاء، التي تُدرَّس في المدرسة العمومية وتُكرَّس في الفوج، قد فقدت مصداقيتها تمامًا. وصارت الكلمات العظيمة التي تضمنتها وأعطتها تلك الأخلاقيات معنى ـ الشرف، التضحية، في سبيل الله والملك والوطن، وأعزاء الوطن والإمبراطورية (كما جاء في العبارات المنقوشة على

النصب التذكاري للجندي المجهول)[1] ـ مجرد شعارات جوفاء.

وإذا ما اهتزّ المرء على هذا النحو، فهناك العديد من الاتجاهات التي يمكن أن تُفتح أمامه، مثل محاولة إعادة بناء التوليف، والحفاظ على الكياسة والقانون، ولكن مع التخلي عن الوطنية الشوفينية والالتزام المتهور في المعركة. ويمكن للمرء أن يتحوّل إلى ليبرالية أممية، من النوع الذي تدعمه عصبة الأمم ومختلف محاولات نزع التسلح. ويمكن للمرء كذلك أن يتّجه إلى اليسار أو اليمين بشكل أكثر راديكالية، ويرفض التوليف إما لصالح الشيوعية أو الفاشية. وفي الثلاثينيات من القرن العشرين، لمّا بدا أن هذين الاتجاهين يصطفان أحدهما ضد الآخر في صراع من أجل الهيمنة على العالم، اختار الكثير من الشباب اتجاهه، وكان في الغالب اليسار.

ولكن بدلًا من هذا، أو ربما في الآن ذاته، يمكن أن تخلق الصدمة إحساسًا بعدم اليقين، وعدم الإيمان، وحتى التهكم واللامبالاة بالأعراف. وقد نعتمد فكرة أنه لا يوجد نظام مؤسس عمومي ذو مصداقية أخلاقية، وهو ما يتناقض تمامًا مع التوليف الذي تم إنشاؤه سابقًا. ويشمل جزء مما يُسميه هاينز «أسطورة الحرب» هذا الإحساس الذي أدى إلى خلق قطيعة راديكالية في التاريخ، وأن خندقًا بيننا وبين النظام الذي كان يتمتّع به أسلافنا يَعسر تخطيه[2].

لخّص باوند هذا المزاج الذي يغلب عليه اليأس، والضياع، والتهكم واللامبالاة بالأعراف في مقطع من قصيدته «Hugh Selwyn Mauberly»:

هلك عدد لا يُحصى،
وكان من بين الهالكين، أخيارهم،
من أجل عاهرة مُسِنّة هالكة،
من أجل حضارة متهالكة[3].

كيف لنا أن نتفاعل مع هذا الإحساس، ومع فكرة أننا نعيش بعد زوال نظام قابل للحياة؟ قد نخلص إلى أنه كان من الصعب القبول بهذا الأمر في السياق الإنكليزي على

(1) Samuel Hynes, *A War Imagined* (London: Pimlico, 1990), p. 280.
(2) المصدر نفسه، ص 328.
(3) ورد في المصدر نفسه، ص 342.

وجه الخصوص، على اعتبار أن الناس وثقوا لفترة طويلة في هذا التوليف. وهناك تناقض صارخ مع الحالة الفرنسية، حيث كان هناك منذ قرن من الزمن صراع بين التصوّرات المتنافسة للنظام، وحيث كانت فكرة مكافحة «الفوضى القائمة» مألوفة.

كانت هناك ردَّة فعل في الحالة الإنكليزية، لم تكن لها القيمة نفسها في فرنسا، وتمثّلت في اعتبار النظام الأخلاقي نظامًا تفكّكَ تمامًا وهوى في «كومة كبيرة من الشظايا». ومهما كانت نوايا إليوت، فذاك هو المعنى الذي قصده من قصيدته *Waste Land* (أرض الضياع أو أيضًا الأرض اليباب) عندما نُشرت في عام 1922؛ وقد اعتُبرت محاولة للتعبير عن وضعنا المهتزّ، بعد القطيعة التاريخية[1]. ومن هنا، يمكن للمرء أن يسلك في اتجاهات مختلفة، كأن يرى الأمل الوحيد في الاندماج في التجربة الشخصية. ويمكن للشعر أن يُقرّبنا من ذلك أكثر من خلال التعبير عن التشظي عبر بنائه في شكله الخاص، وهذا ما قام به إليوت على ما يبدو. «أُريد لهذه الشظايا أن تصمد أمام هلاكي». وقد تمثّلت الإجابة في تجربة داخلية وفردية، وفي معنى شخصي، يمكن لهما بعد ذلك أن يُلهما الآخرين ويوفران لهم الوسائل لفعل الشيء نفسه. ولكن تمَّ التخلي عن النظام العام المجدد كإمكانية.

أما الاتجاه الآخر فيتمثل في اعتماد إعادة ترتيب راديكالية، والقفز إلى أحد الحلول المتطرفة من اليسار أو اليمين. وذلك هو التوجُّه الذي كان يستقطب أكثر فأكثر الشباب في ثلاثينيات القرن العشرين، كما قلت أعلاه. ورغم أن بعض أشهر الشعراء الذين يكتبون باللغة الإنكليزية يميلون إلى اليمين ـ ييتس Yeats، وباوند Pound، وإليوت ـ فإن الغالبية العظمى منهم قد اتّجهت إلى اليسار.

وبمعنى ما، لقد تمَّ تجاوز الصدمة الرهيبة التي خلّفتها الحرب العالمية الأولى على نحو لا يخلو من مفارقة من خلال الحرب العالمية الثانية، وذلك لأنها كانت في الحقيقة حربًا للدفاع عن الحضارة. وقد استطاع هتلر أن يجعل الواقع يتطابق مع الدعاية للحرب في الصراع السابق ويتجاوزها. وقد ساهم ذلك، بالإضافة إلى السمعة السيئة للأخلاق الشيوعية، في تراجع عدد أتباع اليسار واليمين المتطرفين، واستعادت الحرب ذاتها بعضًا من الوطنية البريطانية فضلًا عن الصلة بالماضي.

(1) المصدر نفسه، ص 342 وما يليها.

لكن التوليف لا يمكن أن يستعيد البتة صلابته التي لا تتزعزع التي كان عليها قبل عام 1914. فأي إحساس بأننا نعيش في تواصل مع هذا النظام كان يجب أن يشمل كذلك فهم أننا كنا نسعى للقطع معه، ونتطوَّر في اتجاه أكثر ليبرالية، وأممية، ولفترة طويلة أيضًا، إلى أن انزلقت ثورة تاتشر، في اتجاه أكثر ديمقراطيةً اجتماعيًا، على طول اتجاهات الأصالة والدفاع عن الرغبة العادية الحسية، مما يتيح للأفراد مساحة أكبر لتوجيه حياتهم كما يريدون، في مناخ مُتساهل. وعلى الرغم من أمجاد الحرب العالمية الثانية، فإن جنرالات الحرب العالمية الأولى يحتفظون بسمعتهم التي لا يُحسدون عليها (وإن كانت غير مستحقة تمامًا) لتضحيتهم الغبية والبليدة بحياة العديد من البشر في سبيل استراتيجية عفا عليها الزمن. وهذا النوع من الوطنية لا فائدة تُرجى من إحيائه من جديد.

ماذا كان إرث سنوات ما بين الحربين إذن؟ مزيد من تراجع الإيمان بسبب الآثار المترتبة عن الإيمان المسيحي في التوليف الموصوم؛ التراجع النسبي للعزلة، واندماج ثقافي أكبر لإنكلترا في أوروبا التي كانت تشهد تقدمًا حثيثًا منذ تلك الفترة. وصارت اللغات الأكثر براعة للحداثة القارية، على غرار لغة بروست؛ وحتى وجهات نظر المنظرين القاريين، مثل فيبر، وفرويد، تسري في الخطاب المتداول أكثر فأكثر. وكذلك يظل الإحساس بالعيش في نظام منهار، ضمن بعض الوجوه، حقيقة تؤكدها التجربة. وحتى في ظل استعادة الثقة في نوع من التوليف المنقح، يظل الإحساس بالتفكّك، ضمن سجل معين، مشروعًا. ومن الصعب على المثقفين والفنانين أن يقيموا في نظام عام على الطريقة الفيكتورية ـ الإدواردية القديمة.

عادة ما نتفاجأ بذهنية أولئك الذين دخلوا الحرب في عام 1914، من خلال قصائد روبيرت بروك Rupert Brooke، أو في مجموعة من التعليقات والرسائل المعاصرة. ولا يتعلق الأمر فقط بخطاباتهم المنمّقة بشأن الحرب: الشرف والبسالة والتضحية والحماس والشجاعة، وإنما أيضًا بالطريقة التي ينظرون بها إلى الصراع من خلال صور تاريخ وطني مجيد، محفوظ في الأدب العظيم (مثل هنري الخامس، لشكسبير)، أو في كتابات المؤلفين الكلاسيكيين الذين نشأوا على تلك القيم في المدرسة («كم هو جميل ومشرّف أن يموت المرء في سبيل وطنه»). وندرك، أنهم كانوا غير مدركين تمامًا لهذه الصورة وذلك ما يُثير

الصدمة. «كانت علاقة البريطانيين بالأدب... غريزية وليست تقريظية، بل متهتكة»[1].

وبطبيعة الحال، لن يضمحل كل ذلك في لمح البصر حيث يظل صدى هذه الصور راسخًا في أذهان الأغلبية من خلال إحياء ذكرى الضحايا بين الحربين. وبعد عام 1945، استطاع لورنس أوليفييه Laurence Olivier إنتاج نسخة سينمائية من هنري الخامس لاقت نجاحًا منقطع النظير. غير أن استخدام هذا الخطاب ونشر هذه الصور بين الأشخاص المتعلمين والمتطوّرين صار مستحيلًا من دون اتخاذ مسافة معيّنة، عبر السخرية، والتبرُّم، وشبه المحاكاة التهكمية، والاقتباس، و«الدوزنة» الباختينية.

ومع ذلك، فقد ظل هناك بعض الارتباط. وقد تناقضت مواقف المعاصرين حول هذا العصر الباكر، أو أن ردود أفعالهم تجاهه كانت معقّدة على الأقل. إننا نشعر بأننا أوسع أفقًا عن أسلافنا من بني وطننا، وأقل سذاجة وأكثر تسامحًا منهم إلى حد ما، ولكننا رغم ذلك نغار إلى حد ما من قناعاتهم، وربما نحن نعتمد عليهم بطريقة ما كنقطة ارتكاز، بما أن بعض نقاطهم المرجعية، مثل التفاني والتضحية من أجل الآخرين، لا يمكن التخلّي عنها ببساطة، ومع ذلك نشعر بالحَرَج عندما ننطق مثل هذه الكلمات.

وقد قلتُ أعلاه إنه إذا كانت النخب قد شعرت بالقلق، فلا يعني ذلك أن عامة الناس في العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين، وحتى أقل من ذلك في عام 1945، قد شعروا بذلك. ولكن الخط الفاصل بين النخبة والجمهور قد بدأ يتآكل باطراد في القرن العشرين؛ بينما كانت ردود الفعل في السابق على محدوديتها واسعة الانتشار. ولذا فإن بعضًا من العلاقات المعقدة المترسّبة من الماضي بدأ يطفو على السطح من جديد في الثقافة الشعبية. ومثال ذلك موجات الحنين المتنوعة التي تظهر من حين لآخر: الشغف الشعبي بتذكّر الأحداث الماضية وبذكريات الحرب العالمية الأولى، أو بالأزياء العسكرية التي تعود إلى الماضي. وغالبًا ما يطغى على هذا الشغف عنصر السخرية، وحتى الطابع المسرحي، ولكن أيضًا كان هناك حنين لعصر اليقين المفقود مع إحساس بالارتياح يصاحب التجذر في هذا الماضي المفقود. ويبدو أن هذا التناقض بشأن التوليف السابق قد تغلغل في الثقافة بأكملها.

(1) Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York: Oxford University Press, 1975), p. 161.

يُعطي فوسيل أيضًا مُعجمًا مدققًا لهذه اللغة «الرفيعة»، الصفحات 21_22.

لقد ساعد كل ذلك على توسُّع فضاءات عدم الإيمان على نحو متوازن. ويبدو من الواضح أن إنكلترا، في فترة ما بعد الحرب، كانت لها ثقافة نخبوية، وأكاديمية وفنية، وهي في الغالب غير مؤمنة على نحو متزايد. يصف كتاب نويل أنان المثير للاهتمام والثاقب، عصرنا *Our Age*، من الداخل، الأجيال التي قادت إنكلترا في الثلاثين سنة التي تلت الحرب[1].

وما يُثير انتباه القارئ، هو استمرار الأهداف التي دافعت عنها حركة بلومسبيري، حيث نُلاحظ الطموح ذاته إلى «تحويل بريطانيا ذات النزعة المادية إلى بلد تزدهر فيه الفنون ويُحترم فيه الفنانون كما هو الحال في البلدان الأوروبية الأخرى». كما نُلاحظ الطموح ذاته إلى منح «الأشخاص أكبر قدر ممكن من الحرية في حياتهم الخاصّة، وفي الطريقة التي يُعبِّرون بها عن وجودهم من خلال الفنون». و«كانت الإرادة تُثير الريبة»؛ فرضُ شكلٍ من أشكال الإرادة المطلقة، يبدو وكأنه صيغة للتدمير بدلًا من الفضيلة؛ وقد تعرَّض المثل الأعلى للنبل وتمظهره في المدارس العمومية إلى نقد مدقق[2].

ما هو خارج نطاق حركة بلومسبيري، والذي هو إرث الحرب العالمية الثانية، هو ما يسميه أنان «الجماعية»، الاعتقاد «بأن الدولة يجب أن تتدخَّل لتشجيع المزيد من العدالة الاجتماعية»، والمساواتية: «نريد أن تتمتع جميع الطبقات في المجتمع بما كان يُعتبر في السابق امتيازًا للأغنياء»[3]. وخلال سنوات ما بين الحربين، اعترفت مجتمعاتنا بواقعة الاغتراب[4].

صارت فضاءات عدم الإيمان أكثر تنوعًا وتعقيدًا، وهناك قبول أكثر للعناصر غير العقلانية والسلبية التي تنطوي عليها. ولكن بشكل أساسي، ميَّزت الهوية العازلة الثقة ذاتها التي لا تتزعزع. وفي وقت سابق، اقتبس أنان من فورستر قوله: «أيها الرب الذي لا أؤمن به، أيِّد عدم إيماني». ويضيف قائلًا: «لقد هيمنت على عصرنا في الغالب نزعة ريبية، ولكنها ريبية واثقة من نفسها»[5]. ويفترض التضمين في أن هناك خيارًا شاملًا ممكنًا «للإيمان»، وهو

(1) Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1990).

(2) المصدر نفسه، ص 14، 17، 18، والفصلين الثاني والثالث.

(3) المصدر نفسه، ص 18.

(4) المصدر نفسه، الفصل الرابع.

(5) المصدر نفسه، ص 18.

خيار مرفوض هنا بحكمة وشجاعة، ويُفترض أن يشمل أنماطًا من الإيمان غير ضرورية، وغير مبرَّرة، ولا أساس لها، بشأن الأشياء التي تعتبرها الهوية العازلة طوعًا خارجية ويمكن الاستغناء عنها. وليس واضحًا ما إذا كان من شأن هذا أن يُضفي معنى على الوضع البشري.

وقبيل النهاية، يقتبس أنان انتقاد روجر سكريتون Roger Scruton لإجماع العصر، حيث يتّهم هذا الأخير الذهنية الليبرالية لافتقادها «التجربة المقدّس والإثارة والحِداد والخوف المقدّس». ويرى في ذلك الانتقاد اتهامًا بالضحالة والابتذال، واستعادة لانتقاد لورنس لرواد بلومسبيري. وكان ردّه ما يلي: «لقد قرأوا الشعر للتعبير عن عجبهم وإثارته... لقد كبروا عندما كان هاردي Hardy وهوزمان Housman لا يزالان على قيد الحياة أو إبان وفاتهما؛ ولما كان ييتس يذكّرهما بألغاز الحياة، ولما كانت أُذن إليوت البديعة تحتفظ بثورتها العروضية في التقليد الشعري»[1]. ويُقحم بُعد العمق بواسطة الفن، الذي يمكن للغته البارعة أن تُثير فينا الغموض، ولكن مع التزاماته الأنطولوجية المعلقة وغير المحددة. أما فضاء ما بعد الرومانسية الذي أنشأه القرن التاسع عشر فلا يزال قائمًا. ومن الجيّد أنه كذلك؛ فكثير منّا بحاجة إليه من أجل حياتهم. لكن سكريتون محقّ في القول بأنه لا وجود «لخوف مقدّس»، حيث تُعلّق الالتزامات الأنطولوجية وتكون الذات العازلة آمنة.

لكن ليس هذا سوى بداية الحجة. فما إذا كان الأمر يتعلق بضياع، وعلى أي نحو، ما زال يحتاج إلى تأسيس. وهناك الكثير مما يمكن قوله بشأن هذا الاتجاه أو ذاك.

ومع ذلك من البيِّن بذاته، لا يمكن وصف الوضع الراهن للإيمان وعدم الإيمان انطلاقًا من ثقافة النخبة. ويتمثل أحد الأحداث المهمة في القرن العشرين في أن النوفا قد شملت مجتمعات بأكملها. لقد صارت «سوبر نوفا». وهذا ما سأفحصه في الجزء الرابع.

[5]

لقد حدث التحوُّل الذي ذكرته في بداية المقطع الثاني، من التصوُّرات السابقة للنظام العمودي إلى التصوُّرات الحديثة للنظام الأفقي، على الأقل لفترات مهمّة، في عدد من المجتمعات الأوروبية. وفي الواقع، إذا ما تدبرنا الأمر بعمق، عبر كتاب مدرسي في القرن الثاني والعشرين مثلًا، فربما تبيَّن لنا أن تلك هي الظاهرة السائدة. لكن هذه التحوُّلات

(1) المصدر نفسه، ص 608.

لم تكن دائمًا صامتة ويصعب معاينتها، كما هو الحال في المملكة المتحدة. لقد شهدت الثقافات الأوروبية، ولا سيما اللاتينية، صراعات حول تصوُّرات النظام كان لها انعكاس مباشر على التوازن بين الإيمان وعدم الإيمان.

وقد صارت صيغة معيَّنة من النظام الحديث للفائدة المتبادلة، تتأثر بشكل كبير بفلسفة روسو، أساسًا لتقليد جمهوراني في فرنسا، ثم في بلدان أخرى، وهي صيغة معادية للمسيحية على نحو صريح، إن لم تكن إلحادية بشكل واضح. ويُنظر إلى الديمقراطية وحقوق الإنسان على أنها جزء لا يتجزّأ من تصوُّر للبشر باعتبارهم مسالمين أو خيّرين بطبيعتهم أساسًا. لا يمكن للنظام السياسي السليم أن يزدهر إلا إذا اعترف بهذه الطبيعة واحتفى بها وبالفضائل التي تنتمي إليها. ولا يمكن للدين، ولا سيما العقيدة المسيحية للخطيئة الأصلية، إلا أن يُقوّضها، ويستنزف أُسسها. ويجب على المجتمع الحرّ أن يغرس فلسفة، وأن يُنشئ متخيلًا اجتماعيًا، قوامهما النزعة الإنسانية الخالصة.

لذلك، هاجم الثوار الأصليون الكنيسة في فترة حكمهم الراديكالية، وحاولوا «التخلّي عن المسيحية»، حتى إنهم حاولوا في ظل حكم روبسبيير استبدالها بدين جديد، دين «الموجود الأسمى». وحتى بعد تيرميدور، استمرت المحاولة، من خلال التقويم الجديد، عبر المهرجانات التي تنظمها الدولة، لغرس تصوُّر جديد يحل محل المسيحية التقليدية.

لقد صار هذا العداء الجمهوراني للدين لاحقًا أكثر راديكالية، اجتماعيًا وميدانيًا، في الاشتراكية الماركسية، التي تبنَّت صراحة تصورًا إلحاديًا. لقد هاجمت العديد من الأنظمة الاشتراكية والحركات الثورية الكنيسة بشكل أقوى من اليعاقبة، سواء داخل العالم الشيوعي أو خارجه، كما في المكسيك وإسبانيا على سبيل المثال.

ساهم هذا الترتيب بين النظام الأخلاقي وحقوق الإنسان، والديمقراطية والإلحاد، في إثارة ترتيب مضاد لذاك المتمثّل في «ردة الفعل». فقد كان النظام القديم الكاثوليكي ملتزمًا بشدَّة بفكرة بديلة عن النظام، والتي دعوتها أعلاه بشكل فضفاض فكرة «باروكية». وهي فكرة عمودية، حيث تُشدِّد على أهمية التراتبية؛ فالنظام بما هو كذلك، أي مقاومة الفوضى، لا يمكن أن يقوم إلا حيث تُحترم الفوارق في الرتبة، حيث يحتل كل شخص المكانة التي ينتمي إليها، وحيث تتحكَّم السلطة الملكية الفائقة في الجميع. ويعتبر بوسياي Bossuet المتحدث الرئيس باسم هذا التصوُّر.

ما كان «حديثًا» حول هذه الفكرة، هو أن التراتبية الفعلية لم تكن مبررة بما يكفي بواسطة فكرة ميتافيزيقية للغوس الأنطولوجي، وبواسطة عقيدة مستويات الوجود المنعكسة في أنظمة المجتمع، بينما تم تفسيرها والدفاع عنها على أساس نتائجها المفيدة بشكل مُتزايد، ولا سيما استقرار النظام ذاته. ومن منظور أيامنا هذه، تبدو فكرة هجينة. فمن ناحية، أحيطت الاختلافات الفعلية بهالة من معنى أعلى، من إحساس بتجذّرها في زمن بعيد من الأصول؛ وحظيت باحتفالية مثيرة للإعجاب، وهذا ما خوّل للملكية بوصفها أعلى هرم في التراتبية أن تدّعي أنها تعكس علاقة الله مع خلقه. ومن ناحية أخرى، بما أن المسوغ الرئيس ذو طابع نتائجي، فتظل الإمكانية واردة ضمنيًا بحيث يمكن تسويغ أشكال أخرى، إذا تبيّن أنها قد تُفضي إلى نتائج أفضل.

لقد سعت عملية الإحياء لاستعادة هذه النظرة بشكل كامل، لكن الأمر بدا مستحيلًا. فَقَدَ النظام القديم الكثير من مقوماته، حيث لم يعد النظام ذاته الذي كان سائدًا منذ زمن، لا يحيط به عقل؛ ولا يمكن أن يكون للاحتفال المعنى ذاته، كما اكتشف تشارلز العاشر في سعيه لاستعادة طقوس التتويج القديمة بتمامها في مدينة ريميس في عام 1825. وكان لا بد لتسويغ التراتبية في ظل الملكية، أن يعتمد بشكل أكثر وضوحًا وبصراحة على اعتبارها الوحيدة القادرة على ضمان النظام. وهذا ما أعرب عنه دي ماستر de Maistre في تفسيره المهمّ لعملية الإحياء. ويعني الثناء على الجلاد أنه من دون هذا النوع من التهديد المسلط على رقاب الأشخاص، قد يتعذّر حكمهم. وبطبيعة الحال، بعد فوضى الثورة الفرنسية، اعتبر الكثيرون، ولا سيما من بين المنحدرين من الطبقة الأرستقراطية، وجهة النظر هذه معقولة.

ثم سيتركز التسويغ أكثر على النظام، واحترام السلطة الشرعية. ولكن يتعيّن على هذا الأخير أن يشمل أيضًا السلطة الدينية والإكليروسية. فالديمقراطية، الحق في الحكم للجميع ولأيّ شخص، تبدو الحليف الطبيعي لحرية التفكير والهرطقة. إذا أردنا تجنّب ضياع الحقيقة في تكاثر لا نهاية له لرأي لا أساس له، فلا بد من وجود سلطة واحدة تستطيع تنفيذ أحكامها. وذلك هو جوهر حجّة بوسياي ضد البروتستانت: القطيعة مع روما، تعني انفصالًا متواصلًا لا نهاية له.

هكذا شجب بيوس السادس في عام 1791، في تعليقه على إعلان الحقوق الصادر عن الجمعية الوطنية، «هذا الزيغ في التفكير، أو الكلام، أو الكتابة، أو حتى الطباعة مع

الإفلات من العقاب، في مسائل الدين، وكل ما قد يُوحي به الخيال شديد الاضطراب... هذه الحرية في التفكير والفعل التي تمنحها الجمعية الوطنية للإنسان في المجتمع كحق طبيعي لا يجوز انتهاكه والتعدّي عليه». وقد شجبَ خليفته في القرن التاسع عشر، بيوس التاسع في عام 1864 في مقرره من بين مفترضات مُشينة أخرى، فكرة أن: «الحبر الأعظم الروماني يستطيع/ ويجب عليه أن يتخالص وأن يتصالح مع التقدُّم والليبرالية والحضارة الحديثة»[1].

وعليه يُواجه المثل الأعلى للنظام في مختلف أشكاله، إذ ينطلق من الفرد، وينصص على الحقوق والحريات والديمقراطية، مثلًا أعلى مضاد يُشدِّد على الطاعة، والتراتبية، والانتماء، وحتى التضحية في سبيل الآخرين. ويبدو بالنسبة إلى أنصار المثل الأعلى المضاد، أن تلك هي الطريقة البديهية لتجنب الفوضى، سياسيًا ودينيًا. لكن أكثر من ذلك، مكّنهم التشديد على الطاعة وعلى التضحية، من توافق بديهي في أذهانهم مع الدين كما فهموه، وهذا ليس، الإيمان الأنثروبومركزي في مذهب العناية الإلهية، بل التصوُّر الأوغسطيني للخطيئة والحاجة إلى الخضوع الله.

بطبيعة الحال، يُمكننا بعد فوات الأوان، أن نتنبأ بثقة بأن المثل الأعلى سينتصر على المثل الأعلى المضاد، للأسباب التي عددتها أعلاه. وهذا ما حدث في الواقع. ولكنّ الطريق إلى هذه الغاية وعرٌ وملتو أكثر مما قد نعتقد من منظور أيامنا هذه. ذلك لأن الأمر لا يتعلق ببساطة بمواجهة بين الجمهورانيين أو الاشتراكيين الملحدين وبين تراتبية رجال الدين. فالصورة أكثر تعقيدًا من ذلك، حيث توجد بالفعل صيغ من نظام الفائدة المتبادلة على صلة بوجهة نظر مسيحية، كما هو الحال في الولايات المتحدة الأميركية، سرعان ما انتشرت أكثر في أوروبا الكاثوليكية، من لاميناي Lamennais إلى بيغي Péguy، بالإضافة إلى انتصار الديمقراطية المسيحية في منتصف القرن العشرين. وليس لهذا، بطبيعة الحال، إلا أن يُعجِّل في انتصار النظام الأخلاقي الحديث.

من ناحية أخرى، فإن ما قد تؤجله التقاطعات التي ينطوي عليها الاتجاه المغاير: أي، تطور صنوف من المثل الأعلى المضاد، تختلف بدرجات متفاوتة عن الكاثوليكية أو المسيحية. فقد تبلور بالفعل تقاطع فكري في منتصف القرن من قبل أوغست كونت، الذي

(1) ورد في
Émile Poulat, *Où va le Christianisme?* (Paris: Plon/Mame, 1996), pp. 140_141.

يتطلّع إلى دين موثوق به، لتوفير التماسك الاجتماعي، لكنه يفصله عن العلم ليحل محل المسيحية.

والأخطر من ذلك، أنه مع اقتراب نهاية القرن، نشأت حركات تعتمد على صنف من مثل أعلى مضاد، ولكنها قطعت تدريجيًا مع مراسيها المسيحية. وتعود جاذبية هذه الأمور جزئيًا فقط إلى التسويغ النتائجي الذي يؤكد على أن التراتبية هي ضمانة النظام. والأكثر أهمية هو الإعجاب الداخلي بنمط الحياة الذي يُركّز على التراتبية والطاعة والتضحية. لقد ذكرتُ في المقطع الأخير محاور نقد النزعة الإنسانية الحديثة التي تصدر عن اتجاه «مأساوي»، تهاجمها باعتبارها تسوّي وتُدمِّر البطولة، والعظمة، والاستثنائي؛ أو تعتبرها تُرهب الحياة، إذ تعمد إلى أن تستبعد منها المعاناة والمأساة والصراع، وهو ما لا يمكن اجتثاثه البتّة.

يمكن لنا أن نتوجّه بهذا النقد من منظور مسيحي، حيث الأبطال قديسين، وحيث تكمن المعاناة الأساسية في الصليب. لكن جانبًا مهمًا مما أُسميه النوفا، هو أنها تأتي أيضًا من اتجاه غير مؤمن، حيث يكون الأبطال أقرب إلى المحاربين القدامى، والمعاناة هي بُعد لا يمكن اجتثاثه من الوضع البشري الذي تعلّم هؤلاء الأبطال مواجهته وتجاوزه. ومن وجهة النظر هذه، يمكن بسهولة اعتبار المسيحية، مع التأكيد على السلام والتواضع، وأملها في الوصول إلى اتحاد نهائي مع الله، العدوّ والمصدر الأصلي لهذه النزعة الإنسانية الحديثة المنهِكة. وكان نيتشه أبرز المتحدثين باسم هذا الصنف من وجهات النظر، ولا يزال من نواحٍ كثيرة أكثرهم أهمية.

هذا ما دعوته في الفصل السابق «حركة مضادة للتنوير محايثة»؛ «محايثة»، لأن مرجعها ليس الواقع المتعالي. لقد دمَّرت الصراعات بين مثلين أعليين للنظام هذا القرن، حيث لم يكن ما أُسميه المثل الأعلى مدعومًا دائمًا أو بشكل أساسي من قبل وجهة نظر مسيحية، ولكن يعتمد بشكل متزايد على مصادر غير مسيحية، أو حتى مُلحدة.

إننا إذن، في الواقع، إزاء مجموعة كاملة تلتقي فيها مختلف المواقف من أقصاها إلى أقصاها، من ذلك مثلًا تشارلز موراس Charles Maurras الذي كان يقود حركة تروق للكاثوليك بشكل أساسي. لكنه هو نفسه ليس مؤمنًا، وأسبابه في رغبته في إعادة فرنسا إلى الملكية لا تتمثل ببساطة في استعادة النظام والإيمان. وفي الواقع، لا تعدو استعادة

الإيمان ذاتها أن تكون سوى أداة لغرض آخر. ويكمن إيمان موراس في أن فرنسا لا يمكن أن تستعيد عظمتها من جديد إلا في ظل الملكية، ذلك أن النظام الذي يؤمّنه هذا النمط من الحكم يقود إلى ذلك. ولكن هذا ليس كل شيء؛ بل ينبغي كذلك التحلّي بروح الانضباط، والطاعة، والتفاني، لأن من شأن ذلك أن يُشكّل ويُؤمّن متنفسًا لصنف أرقى من البشر، فالغاية القصوى هي عظمة الإنسان.

كيف استطاع أن يحتفظ موراس بموقعه كمرشد لحركة معظم أعضائها من الكاثوليك، ولم يهجره بعضهم حتى عندما حكم عليه البابا عام 1926؟ قد يعود ذلك، من جهة، لأن الكنيسة تبوّأت منزلة مهمة في مشاريعه، رغم أنه كان لديه دافع خفي. ومن جهة أخرى، بسبب وجود تقاطع مهم بين المسيحيين وغير المسيحيين في تقييمهم للانضباط، والتضحية، والتفاني في سبيل جماعة أكبر. ولكن يُعزى ذلك أيضًا، بلا شك، لأن العديد من أتباعه الكاثوليكيين كانت تستهويهم، هم بدورهم، أخلاق البطولة. وفوق كل ذلك، يعود إلى أيتوس طبقتهم إذا كانوا نبلاء. ويقينًا، ذلك ما كانوا يتطلعون إليه لو كانوا بورجوازيين صدَّتهم (ما رأوه على أنه) نظرة مجتمعهم الأخلاقية، الأنانية والنفعية.

لنا أن نتبيّن ذلك من خلال كتاب *Les Jeunes Gens d'aujourd'hui*، الذي نُشر في عام 1912، والذي كان أحد تعبيرات الاحتجاج ضد التسطيح الروحي في منعطف القرن الذي ذكرته أعلاه. ويزعم مؤلفاه، هنري ماسيس وألفريد دي تاردي، أنهما يخاطبان جيلًا من الشباب أجريا عليه دراسة. وبطبيعة الحال، فإن مصداقية الدراسة من الناحية العلمية محل شك كبير. لكن المثير للاهتمام من وجهة نظرنا هو الخطابة والطموحات. وهؤلاء الشباب يتناقضون مع «جيل شباب 1885»، الذين يبدون لهم «مسرفين في التفكير وعاطفيين، ينزعون إلى النسبية، غير قادرين على أي نشاط يتطلب جهدًا، يفتقدون للإيمان، مهووسين بالانحطاط». إنهم في نهاية المطاف «هواة». فكان لا بد من انضباط جديد، من شأنه أن «يخلق نظامًا وتراتبية»، ويؤدي إلى حياة قوامها الالتزام[1]. فما يستهوي الشباب الذين ينتمون إلى هذا التوجه هو الإيمان ضد الريبية والعلم، والتفاني في سبيل الأمة ضد الفردانية، والالتزام والانضباط ضد الاختيار الفردي، والتراتبية ضد المساواة.

لقد انتهى المطاف ببعضهم، مثل ماسيس، إلى التحوُّل إلى الكاثوليكية، ولكن من

(1) Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1979), pp. 8-9.

الواضح أن هناك طموحًا أخلاقيًا منافسًا هنا، الانشداد إلى قضية عظيمة تضفي على الحياة معنى، وإلى شيء من التفاني والتضحية، من أجل العمل والحياة في مقابل مجرَّد التأمل، وإلى العمل الشهم. وهذا ما تجلّى بوضوح لدى شباب المجتمعات الأوروبية الأخرى في الفترة ذاتها على غرار حركة الشباب في ألمانيا، وتقديسهم للطبيعة، وللمجتمع، ولفلسفة الحياة حتى إن العديد من أعضاء نُخب هذا الجيل من الشباب سيعتبرون الحرب نفسها منفذًا للمجتمع، وتضحية، وأعمالًا عظيمة كانوا ينتظرونها. وقد كتب روبيرت بروك Rupert Brooke «الحمد لله أن جعلنا متوافقين مع ساعته»، ويمكن أن نلمس الغبطة ذاتها لدى العديد من الشباب الفرنسيين والألمان[1]. وقد هرع هانز كاستوروب إلى ساحة المعركة، وهو يُنشد قصيدة الفرح *Ode to Joy*.

إن الحرب تجربة مُدمِّرة، كما ذكرت أعلاه. إنها واحدة من أكبر الصدمات التي عرفها التاريخ الحديث، ذلك لأن عددًا كبيرًا من الشباب من جميع الدول المتحاربة يشاركون فيها يحدوهم إحساس بأنهم في النهاية وجدوا فرصة للتعبير عن البطولة والتفاني التي كانوا يتوقون إليها، وهو الاتجاه الفعلي للجبهة الغربية، سنوات من الرتابة والملل في ظروف مروعة، تتخللها طقوس العربدة في مذبحة مُمَكنَنَة وعشوائية، كنوع من الصحوة الفظيعة.

بشكل أعمق، تُعتبر الحرب بمنزلة أزمة حضارة، أي أنها تُثير تساؤلات حول الافتراض الأساسي بأن الدول المتحاربة متحضرة حقًا، أو أعمق من ذلك، حول فكرة الحضارة نفسها. وبالرجوع إلى الوقائع الماضية، يبدو من غير المعتاد بالنسبة لنا أن الكثير من الإدوارديين يمكن أن يفترضوا أن حربًا بين القوى العظمى يمكن أن تتوافق بطريقة ما مع عالم متحضِّر، وأنها لا تعني بالضرورة زعزعة إطار هذا العالم.

لهذا الوهم وجهان: التوقُّع العسكري ومعناه الأخلاقي. ويتمثل الخطأ العسكري باعتماد النزاع الفرنسي - البروسي عام 1870، مثالًا بدلًا من حرب البوير Boer War أو الحرب الأهلية الأميركية. تخيَّل كلا الجانبين حملة خاطفة، تتخللها هجمات الفرسان والأعمال البطولية، تكون الغلبة فيها في الأخير لمنتصر واضح. وينتهي كل شيء قبل عيد الميلاد. ويكمن المعنى الأخلاقي في أن هناك متنفسًا للتعطش للبطولة. سيتخلّى بعض

(1) المصدر نفسه، ص 217.

الشباب عن حياتهم، لكن ضمن سياق خليق بذلك: سيلقون بأنفسهم عمدًا إلى التهلكة من أجل القضية، وسيجازفون بحياتهم عن وعي بناء على التفاني الفردي من خلال مواجهة الرصاصة أو السيف. إنهم يستحقون ويحققون وضع الموتى المجيد، كما هو مفهوم في تعاليم القيم العسكرية التي تعود إلى القدماء. فكم هو جميل ومُشرِّف أن يموت المرء في سبيل وطنه.

يكمن وراء هذا، تفكير أخلاقي قوامه في الغالب أنه من دون فرص دورية للتعبير عن هذا النوع من البطولة والتفاني، سيُصيب الحضارة نفسها الركود، أو الانحطاط أو تكون أصلًا في حالة جمود. والواقع أن هذا ما كان يخشى الكثيرون أن يحدث بالفعل في فترة السلام التي امتدت طويلًا في نهاية القرن التاسع عشر. وبطبيعة الحال، حجج فلسفية وازنة تدعم هذه الأطروحة حول ضرورة الحرب، كما هو الحال في فلسفة هيغل على وجه الخصوص. لكن ما يُلقي في نفوسنا الرعب اليوم هو كثرة المفكرين المحترمين من الطرفين، الذين تبنّوا هذا الرأي في آب/ أغسطس 1914. فقد كتب إدموند غوس، وهو ناقد بارز في العهد الإدواردي، على سبيل المثال، في الخريف:

> الحرب كاسحة عظيمة للفكر. مُطهّرة رئيسة، وتدفّق الدم الأحمر هو السائل كوندي (محلول برمنغنات البوتاسيوم) الذي يُنظّف البُرك الراكدة وقنوات الفكر المتخثرة... لقد استيقظنا من حلم أفيون الراحة، والسهولة، أو ذلك الجبن البائس الثاوي في «الحياة المحميّة». رغبتنا في التساهل على جميع النواحي، وتراخينا حيال دماثة الخلق، وحساسيتنا البائسة إزاء الانزعاج الشخصي، تنجلي أمامنا فجأة في مظهرها الحقيقي كأشباح للانحطاط الوطني. وقد نهضنا من خمود وضعنا كهواة لنهتمّ به، قبل فوات الأوان، من خلال «وميض السيف المسلول»[1].

لكن حقيقة المذبحة المديدة المُمَكننة، التي أُرسل فيها الرجال زمرًا إلى حتفهم المجهول في بحار الطين، كذّبت تمامًا هذه المعاني الأخلاقية. وعلاوة على ذلك، يكمن أحد المعاني التأسيسية «للحضارة»، كما تطور هذا المفهوم في أوروبا الحديثة، في أنه يتعيَّن عليها حماية الحياة من العنف من خلال النظام والقانون. لقد تبلور المفهوم، بعد كل شيء، في جزء منه بواسطة النظام الأخلاقي الحديث. وهذا معناه أن بعض الشباب

(1) ورد في
Hynes, *A War Imagined*, p. 12.

يمكن أن يهبوا حياتهم بطريقة بطولية، من أجل ضمان سلامة الآخرين. وبالفعل، روّجت القوى المتحاربة إشاعات مُرعبة بشكل لا يُصدَّق عن الخطر الذي يُمثله أعداؤها على وجه التحديد على هذه السمة من سمات الحياة المتحضرة. وسرعان ما أصبح الألمان «هونًا» «Huns» (هُم مجموعة من الرعاة الرحل، الذين ظهروا من وراء نهر الفولغا في روسيا حاليًا، وهاجروا إلى أوروبا الشرقية حوالى 370 ميلادية، وشيَّدوا إمبراطورية في أوروبا)، في الدعاية الحربية الإنكليزية. لكن المذبحة التي جدَّت على أرض الواقع جعلت هذا الهدف مثيرًا للسخرية. ولتبرير سحق جيلٍ في معركة لا هوادة فيها على مدار أربع سنوات تقريبًا، سيكون عليك على الأقل أن تخوض حربًا ضد «الهون» الحقيقيين، إن لم يكن أسوأ من ذلك بكثير. فقد جعل الواقع الأسباب المعلنة تبدو هزلية.

تتمثّل إحدى الطرق في مواجهة هذه المسألة في رفع التحدّي؛ الوعد بحضارة أرقى من أي وقت مضى بعد الحرب: أكثر ديمقراطية وأكثر مساواة، وأكثر عناية بمواطنيها الأقل يسرًا، وسلمية تمامًا. ينبغي على الحرب أن تضع نهاية لجميع الحروب؛ وتتكفَّل الدولة ببناء مساكن للأبطال. لقد أدركت الحكومات بشكل غريزي أن أسباب الصراع ينبغي أن ترقى إلى مستوى حجم المعاناة. الحرب تجعل السياسة راديكالية. ولكن بطبيعة الحال، كانت نتيجة كل هذا أكثر إحباطًا، حيث فشلت التغييرات الموعودة في تحقيقها.

هكذا تتجلى أزمة الحضارة بطرق مختلفة: في التهكم واليأس بالنسبة للبعض، وفي إعادة تحديد جذري لأهداف المجتمع يمينًا ويسارًا، كما ذكرت أعلاه، وفي الهجرة الداخلية. وهنا أُريد أن أذكر نوعين من ردود الفعل على غاية من الأهمية بالنسبة لانتشار النوفا، الإيمان وعدم الإيمان.

يكمن الأول في أن أزمة الحضارة هي أيضًا أزمة ثقافة مسيحية معيّنة، ذلك أنه بقدر ما اقترن الإيمان المسيحي بالحضارة الحديثة ـ وبطبيعة الحال، مهد هذا الاقتران الطريق إلى التحوُّل الأنثروبومركزي ـ بقدر ما كان هذا الاقتران مهتزًا. وتُعتبر بريطانيا العظمى مثالًا على ذلك، كما قلت في المقطع السابق، حيث ربط الكثيرون بين الهوية الوطنية والنظام السياسي البريطاني، وبين الكياسة ومسيحية بروتستانتية مُعيَّنة، والتي اعتُبرت جميعها قيمًا ثابتة. وبالنسبة لأولئك الذين ينتمون إلى هذه الهوية، فذلك ما كانت تناضل من أجله. وإذا جعل كل هذا الحضارة تبدو مريبة، فماذا عن الإيمان؟ لقد مثل ذلك خطرًا على مختلف أشكال المعارضة المسيحية التي كانت أقل هشاشة، كما هو الحال في الدول المكبوتة مثل

بولندا وإيرلندا، أو بين الكاثوليك الفرنسيين المُعادين للجمهورانيين الذين انتفضوا ضد «الفوضى القائمة». وفي بلدان أخرى، كانت الأزمة الحضارية التي خلّفتها الحرب العالمية الأولى بمنزلة ضربة قاصمة لأنماط الإيمان القائمة، لن تتعافى منها أبدًا.

أما ردّ الفعل الثاني الذي أريد ذكره فذاك الذي يُعيدنا إلى التقاطع الذي تحدّثت عنه آنفًا: تطوير صيغ جديدة من عدم الإيمان للمثل الأعلى للنظام العمودي.

إن الحرب تجربة رهيبة، ولكنها بالنسبة للبعض، مثل أرنست يونغر Ernst Jünger، تفرض حقلًا لأفعال جريئة وللتضحية بالنفس، وأكثر من ذلك تفسح المجال أمام خلق علاقات صداقة تفشل الحياة المتمدنة في خلقها. وكانت آثار ذلك خيبة أمل فظيعة، بالنظر إلى الوعود التي قُطعت للتجديد. وهكذا فإن التعطّش الروحي الذي خاض الكثيرون من أجله الحرب لم يُلبَ. وقد نهضت مختلف الحركات المتطرفة، شيوعية كانت أو فاشية، على هذا الطموح الدائم. وقد تحدّث هتلر وموسوليني مباشرة عن تجربة المقاتلين القدامى في الخطوط الأمامية، الذين شعروا بالإرباك وبانعدام التقدير لمّا عادوا إلى الحياة المتمدنة، كما شعروا وكأن أولئك الذي تخلّفوا عن ساحات الوغى قد خانوهم.

فالفاشية تُعطينا براديغم مثلٍ أعلى مضاد للنظام الحديث، وهو النظام الذي يُمجّد القيادة والزعامة والتفاني والطاعة ضد الفردانية والحقوق والديمقراطية، ولكن يفعل ذلك انطلاقًا من تمجيد العظمة والإرادة والعمل والحياة. لا مجال للأخلاق المسيحية، وبالتأكيد لا مجال للقيم الليبرالية أيضًا؛ فالغاية القصوى هي الرفع من شأن حياة المرء. وتُقاس العظمة بمدى تأثير القوة، من خلال الهيمنة والغزو؛ تارة عن طريق التفاني، حيث يكون المقياس هو العطاء والمخاطرة بالحياة؛ وطورًا على أساس الصنوف الإستيطيقية.

وكما يُشير إلى ذلك إكشتاينس Eksteins، فإن الدعاية للفاشية والنظام النازي لم تكن مجرّد وسيلة. لقد كان هذا الاحتفاء بالسلطة، وبانتصار الإرادة، في جزء منه، هو ما من أجله أُنجزت العملية بأكملها. هذا ما أشار إليه بنيامين عندما تحدّث عن «إضفاء طابع إستيطيقي على السياسة». وتعلّقت الحفلات التذكارية إلى درجة مذهلة بالموت. «يبدو أن احتفالات المراسم النازية تُركّز على وضع أكاليل الزهور، وعلى الاحتفاء بالأبطال أو الشهداء، سواء كان فريدريك الأكبر، أو من سقطوا في الحرب، أو موتى الحزب في بوتش ميونيخ Munich Putsch عام 1923، أو في هورست فيسيل Horst

Wessel. إنها «دعاية الجثة» كما جاء على لسان هاري كيسلر في توصيفه لهذا الوجه من النازية»[1].

وبحلول الثلاثينيات من القرن العشرين، حتى المجتمعات الكاثوليكية، التي شهد فيها المثل الأعلى المضاد أوْجه، مثل إسبانيا والبرتغال، وفي وقت متأخر فرنسا فيشي، من دون أن نتحدَّث عن إيطاليا، كانت تُعطي وزنًا كبيرًا ودورًا مُهمًّا لهذا النوع الجديد من تقديس السلطة في مواجهة الموت.

نتبيَّن من خلال هذه الإصلاحات المُختصرة أن أحد الأوجه المهمّة للصراع بين الإيمان وعدم الإيمان، فضلًا عن تطوير أشكال جديدة لكليهما، يرتبط بالمثل العليا، والمثل العليا للنظام الأخلاقي للمجتمع. ومن الضروري أن نقول اليوم، إنه في الغرب، يبدو إلى حد كبير أن العصر الذي كان يمكن أن يحدث فيه ذلك صار من الماضي، رغم أن نظرة على المجتمعات الإسلامية تُظهر أن هذا الأمر أبعد من أن يكون كونيًّا. لكن في الغرب، حدث نوع من الانفصال، وهو ما كان ليخطر ببال الكثير من أسلافنا كـ«كاثوليك جماعة العمل الفرنسية» على سبيل المثال، الذين لم تكن «الكاثوليكية الكاملة» تنفصل، بالنسبة إليهم، عن تغيير النظام، والشيوعيون الذين تعلّق إيمانهم كله بشخصٍ طالبَ بالثورة. ويجب ألا نبالغ، فحتى في فرنسا في أوائل القرن العشرين، كان هناك كاثوليك لم يكن الإيمان عندهم مرتبطًا باليمين: بيغي Péguy، كلوديل Claudel، وفي وقت لاحق برنانوس Bernanos وماريتان Maritain، ولكن يبدو أننا دخلنا في النصف الثاني من القرن عالمًا جديدًا، اختفت فيه الروابط القديمة عمليًّا.

كيف حدث فك الارتباط بين هذا الجدل وهذه المثل العليا؟ لا لأن الأشكال الحديثة للنزعة الإنسانية أو الإيمان لا ترتبط بالمثل العليا للنظام، بل على العكس. لكنها ترتبط الآن بالمثل الأعلى ذاته. لقد انتصر المثل الأعلى الحديث. إننا جميعًا نشيطون في مجال حقوق الإنسان.

هذا جزء من التفسير. ولكن تمَّ كذلك فصل الدين عن المجتمع، أو بالأحرى انتقال الروحية إلى ركن جديد في المجتمع. هذا الانتقال هو الذي سأحاول النظر فيه أدناه، في الجزء التالي.

(1) Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Toronto: Lester & Orpen Dennys, 1989), pp. 316-317.

الجزء الرابع

سرديات العلمنة

الفصل الثاني عشر

عصر التعبئة

[1]

سنحاول أن نفهم هنا مسألة الصعود القوي للعلمنة في الغرب. لقد كان القرن الثامن عشر شاهدًا على ميلاد بديلٍ يُضاهي المسيحية عُرف بالنزعة الإنسانية، وقد لاقت هذه بدورها ردود فعل متنوعة عارضت بشدة مفهوم الحياة الذي تناصره. لقد رسمت هذه الحقبة بداية ما أَسميته، بأثر النوفا، حيث تراوحت المواقف بين الإيمان وعدم الإيمان، ومواقف أخرى يصعب تصنيفها، وقد أتاح ذلك إمكانيات جديدة في الاختيار. بيد أن ذلك كان مقتصرًا على النُخب الاجتماعية القادرة على إنتاج أنماط جديدة مضادة للإيمان. سيشهد القرن التاسع عشر تكاثر مثل هذه النخب، ولكن بوتيرة مختلفة وبتقطعات تتباين من مجتمع لآخر. وهو الأمر الذي تعقّبتُ بعض تجلياته منذ الفصول السابقة.

على امتداد هذين القرنين، انسحبت ثقافة الطبقات المثقفة على المجتمع برمته، بحيث لم يقتصر الأمر على توسع دائرة الخيارات (ديني/ لا ديني)، بل يشهد الديني أو الروحي انزياحًا غير مسبوق في الفضاء المجتمعي الحديث. فكيف حصل ذلك؟

هنا سنلجّ نطاق «نظرية العلمنة» لنقلّب مختلف وجوهها: في المعنى الأول تُشير العلمنة إلى عملية (انسحاب الدين من الفضاء العمومي). ويُشير المعنى الثاني إلى (تراجع الإيمان والطقوس). ومن البديهي أن نتبيّن نقاط تقاطع بين هذا المعنى والمعنى الثالث (تغيُّر أوضاع الإيمان). يتشابك المعنى الثاني للعلمانية بالمعنى الثالث لا بسبب تطابق المعاني والدلالات، بل بسب أن المعنى الثالث يستبطن دلالات من أهمها بروز بدائل ذات نزعة إنسانية لم تكن ممكنة لولا تراجع الإيمان. لقد مهَّد المعنى الثاني للعلمانية إلى هذه النتيجة التي لا مفرَّ منها، والمتمثلة في تنامي عدم الإيمان، الذي ساهم بدوره

في تراجع الممارسة الطقوسية (المعنى الأول). بيد أن هذا لم يكن ليحدث لولا انتشار تعددية الخيارات والبدائل.

ولأجل أن نفهم كيف تعمَّمت بدائل النخبة، علينا أن نُعيد التفكير في مسألة تراجع الإيمان من عدمه. وتبدو القضية هنا على درجة عالية من التعقيد نظرًا لاختلاف الأوطان والأديان والطبقات والبيئات. وعليه سيدور النقاش ـ كما في الفصول السابقة ـ حول رصد بعض وجوه هذه الصيرورة من خلال أشكال محددة من المجتمعات وبشكل رئيس بريطانيا وفرنسا وأحيانًا الولايات المتحدة مع التعريج على وجهات أخرى. وأنه من نافلة القول إن ملاحظاتي بهذا الصدد ستكون مؤقتة. وآمل أن تكون ملاحظاتي مفيدة، وأن تساعدنا على رصد الخطوط العريضة لهذه التغيّرات، ولا سيما بالنسبة للبلدان التي نهتم بها هنا أساسًا، وأرجو أن يُساهم ذلك ولو قليلًا في التاريخ العام للعلمنة في الغرب.

لنا أن نعتقد بأن الحالة الروحية للنخبة تعمَّمت على الجماهير. وقد ساعد على ذلك انتشار التعليم، والقضاء على الأمية، وارتفاع مستويات التعليم والتمدرس، وفي الآونة الأخيرة التطوُّر الكبير في التأهيل الجامعي. غالبًا ما أصبحت الحالة النخبوية مُعَمّمة أيضًا، بسبب حقيقة استنساخ المجتمع الحديث لنمط الحياة نفسه بين أفراده، والميل إلى القضاء على التميز بين المدينة والريف، وغرس المتخيّل الاجتماعي نفسه في كل شخص، المتصل بالمجتمع ككل، ولا سيما مع الانتشار المكثف لوسائل الإعلام الإلكترونية.

لعبت كل هذه العوامل دورًا حاسمًا في الأزمنة الراهنة. بيد أنها قد لا تكون كافية لتفسير ما نبحث عنه، ذلك أن الوقائع قد تمدّنا بمعطيات مخالفة من قبيل أن الممارسات الدينية شهدت انتعاشًا في القرنين التاسع عشر وجزئيًا في القرن العشرين، ويعتقد البعض أن الملّة الكاثوليكية شهدت أوْجها في فرنسا حوالى 1870 بعد الأزمة التي عرفتها الثورة الفرنسية، وما رافقها من حملات «انسلاخ من المسيحية» ومن الكنيسة الرسمية وغيرها من الصدمات[1].

يتغيَّر محرار الإيمان من حقبة لأخرى، وعلى سبيل الذكر، تنامى الإقبال على الكنائس

(1) Robert Tombs (*France: 1814–1914* [London: Longman, 1996], p. 135) places the high water mark at 1880; for their part, Gérald Cholvy and Yves-Marie Hilaire (*Histoire religieuse de la France contemporaine: 1800/1880* [Paris: Privat, 1985], p. 317).
حدّده حوالى عام 1860. وقد بيّنت الفرق Ralph Gibson (*A Social History of French Catholicism 1798–1914* [London: Routledge, 1987], p. 230). يُحقق بشأن هذا التأريخ.

في بريطانيا في القرن التاسع عشر، ثم عرف أوْجه في بداية القرن العشرين قبل أن يشرع في التراجع قليلًا بعد الحرب العالمية الثانية، ليُسارع في الانحدار بعد الستينيات[1]. أما في الولايات المتحدة، فيلاحظ بعض الباحثين تصاعدًا مطردًا في الالتزام الديني منذ الثورة إلى حدود الستينيات، وإن بشيءٍ من التراجع النسبي[2].

هذا الأمر لا يُفاجئنا، لأن هذا التطوُّر يتنزَّل ضمن سياق سمته الغالبة ديناميكية الإصلاح ويضمر حركة كاملة تمثل «العلمنة» إحدى فروعها، بحيث أن كل الجهود التي بُذلت في ما مضى كانت ترمي إلى إصلاح الكنيسة من أجل الرفع من أداء الممارسة الأرثوذكسية. ففي هذا السياق، كانت حركة الإصلاح الديني المضاد خلال القرن السابع عشر آخر الحملات الكبيرة التي قادتها الكاثوليكية الفرنسية، والتي سبقت الجهود التي بُذلت في القرن التاسع عشر، وقد نجحت في استقطاب أولئك الذين كانوا يمارسون طقوسهم بطريقة مبتذلة وإدماجهم من خلال حملات التبشير الداخلية. لقد حدث ما يُشبه ذلك في الثقافات البروتستانتية في كل من بريطانيا وأميركا مع حركات التبشير المسماة «بالإحياء» Revival الساعية إلى استقطاب أولئك الذين لم ينضووا تحت لواء الكنيسة.

في الحالتين الإنكليزية والفرنسية، كان أحد أهداف المبشِّرين في القرن التاسع عشر، التصدّي لانتشار الثقافة الميتافيزيقية والدينية المحرّفة للطبقة المثقفة، هذه الثقافة التي باتت تعتبر عدم الإيمان إحدى الاختيارات الممكنة. لا أحد بإمكانه أن يشكّ في أن هذا الهدف كان أوَّليًا في حركة إعادة بناء الكاثوليكية في فرنسا، وفي الحركة الإنجيلية التي عرفتها بريطانيا أواخر القرن 18، وأيضًا في إصلاحات توماس تشالمرز في إسكتلندا وغيرها... لماذا نجحت هذه الحركات في أمكنة معيَّنة ولماذا فشلت في أخرى؟ لماذا تداعت الأشكال المذكورة أعلاه في منعطف الستينيات من القرن العشرين في البلدان الثلاثة بشكل متزامن وفي أغلب الدول الغربية؟ ما الذي حدث؟ بطبيعة الحال، تظل الولايات المتحدة الأميركية بيئة مناسبة لنظرية «العلمنة». فما الذي يُميِّز المجتمع هناك عن باقي المجتمعات في دول المحيط الأطلسي؟

لن أزعم القدرة على الإحاطة بكل الأجوبة، إذ يبدو أنها غير قابلة للإجابة أصلًا حتى

(1) Callum Brown, «A Revisionist Approach to Religious Change», in Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

(2) Roger Finke, «An Unsecular America», in Bruce, ed., *Religion and Modernization*.

وفق المصطلحات التي يستعملها علماء الاجتماع لأنهم يُفسِّرون هذه الظواهر بشكل غير دقيق، وفي غالب الأحيان تبدو لنا هذه الأشياء غامضة أكثر مما نتصوَّر.

على سبيل المثال سنعالج مسألة «التمايز». هذه العملية التي تُفيد أن المهام التي كانت منسجمة وموحَّدة، تنفصل عن بعضها البعض مُشكِّلة مجالات مستقلة من حيث معاييرها وقواعدها ومؤسساتها[1]. من ذلك مثلًا أن الأسرة كانت في الماضي فضاءً للعيش وللإنتاج. لكنها فقدت هذه الوظيفة الأخيرة لصالح ما نُسميه «الاقتصاد» وعقلانيته الداخلية. وعلى نحو مماثل، كانت الكنيسة تهتمّ بالتعليم و«الرعاية الصحية»، لكنها فقدتها اليوم لصالح مؤسسات متخصصة، غالبًا ما تكون مُموَّلة من قِبل الدولة.

تبدو هذه التفسيرات وجيهة في ما يتعلق بموضوع بحثنا، ومن المؤكد أن بعضها يمنحنا، بلا شك، توصيفًا للعلمانية في معناها الأول، هذا المعنى الذي يضع الله والدين على هوامش المجالات العامة. لكن هذه المعادلة تُثير مشكلات، ولا سيما عندما نحاول تطبيق التمايز من أجل تفسير العلمانية في معناها الثاني، حيث يُثار العديد من الاعتراضات. وتكمن صعوبة تفسير العلمانية في معناها الأول بواسطة إجرائية التمايز في ما يلي: صحيح أن كل نشاط يتحدَّد بمجاله المخصوص ويلتزم بعقلانيته الداخلية، ولا يسمح للنمط الإيماني القديم بالتدخل في نطاقه، لكن هذا لا يعني أن هذا النشاط قد يكون بمنأى عن تأثيرات الإيمان. على سبيل المثال لا يستسيغ مقاول في نظام اقتصادي حديث تحريم كنيسة القرون الوسطى للربا، لكن هذا لا يمنع رجل دين كالفيني تقيّ من ذلك، إذا كان فيه تحقيق مجد الله وإيتاء الصدقات والإحسان إلى الفقراء. وبالمثل لا يُعالج طبيب حديث التخرُّج مريضه بطريقة دينية، رغم اعتقاده الراسخ في أن الطب لا يتناقض مع الإيمان، وهو ما تترتب عنه مشكلات بديهية في العلاقة المفصلية بين العلمانية بالمعنى الثاني والتمايز[2].

---

(1) Olivier Tschannen, *Les théories de la sécularisation* (Genève: Droz, 1992), chapter IV.

(2) ربما ما نحتاجه هنا هو مفهوم أكثر وضوحًا للتمايز، يُميِّز بين ما يمكن أن نسمّيه «التشبّع»، ووضع الدين جانبًا. يصبح المجتمع متشبعًا دينيًا عندما نرجع إلى الله أو إلى الأرواح في جميع أوجه حياتنا: نصلي قبل أن نصطاد، نتشارك مع أرواح الغزال. وكذلك عندما نلتقي لنقرّر أين نصطاد وماذا نزرع وما إلى ذلك. كانت المجتمعات البدائية بالتأكيد من هذا النوع. وكما تُشير إلى ذلك دانيل هيرفيو ليجي Danièle Hervieu-Léger، «الدين حاضر في كل مكان» في هذه المجتمعات.

Le Pèlerin et le Converti (Paris: Flammarion, 1999), pp. 20-21.

يكمن جوهر مفهوم التمايز في عدم التطابق مع التشبّع بهذا المعنى: يصبح «الدين» «مجالًا» من بين مجالات أخرى. ويمكن أن يخضع المجتمع «للتمايز»، بهذا المعنى، كما في اقتصادنا الحديث، وفي الطب، وما إلى ذلك، وما زال يتحدّد من خلال شكله الديني المسيطر على نحو متزايد. يختلف التمايز بوصفه انعدامًا للتشبّع اختلافًا كبيرًا عن =

يكمن الخطأ في مثال الطبيب، في المماهاة بين العلمنة ونزع السحر عن العالم، لكن هذه المماهاة لا تستقيم إذا كان القصد من العلمنة (في حضارتنا) إنهاء الحضور المسيحي (أو اليهودي)، لأن اليهودية كما المسيحية شجّعتا في فترات مختلفة أنماط عدة من نزع السحر عن العالم، وهو ما أكّد عليه كل من ماكس فيبر ومرسال غوشاي وبول برغي وغيرهم في أكثر من مناسبة[1].

وقد انتقد جوزيه كازانوفا بشكل مقنع المماهاة المزعومة بين التمايز والخصخصة، ذلك أن استقلال وتحرُّر مجالات العلمانية على غرار الدولة والاقتصاد والعلم، أصبح أمرًا ثابتًا. ولكن هذا لا يعني أن «عملية العلمنة تُفيد في دلالاتها معنى الخصخصة، وكما يضيف البعض، تهميش الدين في العالم الحديث». فعلى النقيض من ذلك يؤكد كازانوفا على أننا صرنا «نشهد اليوم نزع الخصخصة عن الدين (...) فالتقاليد الدينية عبر العالم ترفض ما يُمارس عليها من تهميش واستبعاد من قبل الحداثة ونظريات العلمنة»[2].

تنشأ صعوبات من نوع آخر تلك التي تُثيرها التعميمات التي تبدو معقولة في عدد من الحالات البارزة، لكنها لا يمكن أن تشمل مختلف الحالات، كالربط بين التمدّن والعلمانية في معناها الثاني. وتثبت حالة الولايات المتحدة الأميركية عكس ذلك في نظر البعض[3]. كما أن هذا التعميم لا يستقيم في وضعية المملكة المتحدة إبان القرن التاسع عشر[4].

لقد وصلنا هنا إلى نقطة مفصلية في علاقة بهذا الصنف من الاستدلال التاريخي،

= «التمايز» بوصفه عنصرًا من عناصر «العلمنة». إن الاختلاف بين المجتمع المتشبّع دينيًا وبين المجتمع المتمايز والذي لا يزال متشكلًا دينيًا، يتوافق تقريبًا مع ما ميّزته أعلاه على أنه أشكال «النظام القديم» و«التعبئة» للحضور الديني.

(1) Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum,2000), English translation: *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958); Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985); Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, N.J.: Doubleday, 1967).

(2) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994), pp. 5, 20, 211.

(3) Roger Finke, «An Unsecular America», pp. 154 ff.

(4) انظر النقاشات في

Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914* (New York: St. Martin's Press, 2000), Introduction; and *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930* (London: Routledge, 1995), Introduction; also, Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: Routledge, 2001).

ذلك أن الحالات على قدر كبير من التمايز والخصخصة بحيث أن العوامل المعروفة والمتكررة يمكن أن تُدرك وتُعاش بطريقة مختلفة، تنتهي بنا إلى الاقتناع بوجود علاقات سببية مخصوصة بدل تعميمات تنهض عليها. لقد كان ماكس فيبر مدركًا لهذا المأزق، وقد اعتبره ستيف بروس مهمًا من أجل بلورة الانتقادات الضرورية لمنتقديه[1].

فبماذا تفيدنا كل هذه الاستدلالات في مسألة «العلمنة»؟ من الجدير التذكير بأن هذا الجدال حول العلمنة قد جرى داخل الفضاء الغربي، رغم أن بعض البحّاثين يعترضون على ذلك[2]. لذلك علينا أن نفهم بالضبط ماذا حدث، لأن الأمر يتعلق بالاعتراض على تأويل «للعلمانية» انتشر أكثر من غيره.

وكان من تبعات ذلك أن الجميع أضحى مقتنعًا بتراجع الإيمان والعبادة في عدة دول (غربية) في غضون هذه العقود الأخيرة، بحيث اختفى الله من الفضاء العمومي خلال القرون السالفة، وما إلى ذلك. بيد أن تمثلنا وتأويلنا لهذه التغيّرات ليسا بالبداهة التي قد تبدو لنا.

---

(1) Steve Bruce, «Pluralism and Religious Vitality», in Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 170_194. Ralph Gibson, in his *A Social History of French Catholicism 1789_1914* (London: Routledge,1989), pp.170_180,

يُناقش (بروس) «خريطة بولار»، الخريطة التي رسمها بولار Chanoine Boulard في عام 1947، والتي تبيّن الاختلافات الإقليمية الكبيرة في الممارسة الدينية في فرنسا. اعتبر فرانسوا فوراي François Furet هذه الخريطة على أنها «واحدة من أهم الوثائق وأكثرها غموضًا حول فرنسا وتاريخها». يكمن الغموض في أن هذه الخريطة تعكس بدقة الخرائط التي يمكن رسمها من الاختلافات المهمّة في القرن التاسع عشر، وحتى في القرن الثامن عشر. وتفترض هذه الاختلافات القائمة منذ فترة طويلة صعوبة تحديد العلاقة بين مستويات الممارسة وبين المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية؛ تختلف آثارها كثيرًا من منطقة إلى أخرى. يكمن تفسير هذه الاختلافات، في جزء منه، في «تاريخ الكاثوليكية الفرنسية قبل الثورة... وربما من الضروري العودة إلى الإصلاح الكاثوليكي، أو في الواقع (في كثير من الحالات) إلى «التاريخ الاجتماعي للعصور الوسطى» غير الموثق في الغالب (ص 177).

Yves-Marie Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), Volume 1, p. 552,

يُدافع (هيلار) عن فكرة مماثلة. يعود تفسير الاختلافات في الممارسة في المناطق المختلفة في شمال فرنسا إلى «جهود الإصلاح الكاثوليكي التي بُذلت بشكل منهجي في القرن الثامن عشر في أبرشية بولونيا Boulogne وسانت أومار St Omer في الغرب، وفي كامبراي Cambrai في الشرق... يبدو أن بإمكان أحد أشياع بارتز دي براسي Partz de Pressy في بولونيا، وأحد أشياع فينلون Fénelon في كامبراي، بمساعدة رجال دين كثيرون ونشطون، أن يُميِّزا أبرشيتهما بشكل دائم».

(2) وعلى سبيل المثال

Michael Hornsby-Smith, «Recent Transformations in English Catholicism: Evidence of Secularization?» in Bruce, ed., *Religion and Modernization*, pp. 118_123; David Martin, «Towards Eliminating the Concept of Secularization», in J. Gould, ed., *Penguin Survey of the Social Sciences* (Harmondsworth: Penguin Books, 1965), pp. 169_182.

ومنذ ذلك الحين، طرح مارتن نسخته الخاصة من أطروحة العلمنة، آخذًا بعين الاعتبار نقده السابق.

وبالفعل هناك اعتراضان رئيسيان: غالبًا ما نتمثّل «العلمنة» كمؤشر لتراجع الدين، لهذا علينا أن نتساءل هل تَراجَعَ حضور الدين في عصرنا بالشكل الذي يبدو لنا؟ وهل فَقَدَ حضوره المتميز في حياتنا؟ هل علينا أن نُعيد تمثّلنا لما كنا نعتبره العصر الذهبي للدين أو «عصر الإيمان» لأن الأمور تبدو على غير هذا النحو رغم التغيُّر الظاهري؟

يتعلق الاعتراضان إذن بمسائل تتّصل بطريقة تأويلنا لما يكون الدين في الأصل؟ فإذا قيّدناه بالمذاهب التاريخية الكبرى، أو بالاعتقاد في الكائنات الخارقة للطبيعة، عندئذ يمكننا الحديث عن التراجع. ولكن عندما نتمثّل الدين بوصفه جملة من المعتقدات الروحية وشبه الروحية، أو عندما يكون في نظر أحدهم طريقة في استكشاف المطلق، عندئذ يمكننا التأكيد أن حضور الدين لا يزال قويًا كما كان سابقًا.

ثانيًا، ما هو الماضي الذي نُقارن به أنفسنا؟ فحتى في عصور الإيمان، لم يكن الجميع متدينين حقًا. ماذا عن أبناء الأبرشية المترددين الذين نادرًا ما حضروا؟ هل يختلفون تمامًا عمّن يعلنون أنفسهم غير متدينين اليوم؟

أعتقد بدوري أن أطروحة العلمنة يمكنها الصمود أمام هذه الاعتراضات. ولكن هذا لا يعني أننا لا نستفيد عندما نُعيد النظر في حيثياتها، وندقق في مجرياتها حتى ندرك ما تتضمنه تحديدًا صفة «العلمنة»؟ فهل أصبحنا أقل تدينًا بمجرد أن كفّ الراهب عن مقاضاة العامة أمام المحاكم لعدم خلاصهم للضريبة المحمولة على مداخيلهم الزراعية؟ لا يبدو الأمر بهذه البساطة، لأنه توجد مجتمعات تقيّة جدًا، ولكنها أبعد ما تكون عن هذه الممارسات. من الثابت أن لا أحد بإمكانه أن يمنع الناس من الاستغفار والتوبة سواء أكان البابا أم القس، وذلك ما حصل فعلًا في عهد هنري الثاني ملك إنكلترا وهنري الرابع عاهل الإمبراطورية المقدّسة، ولكنه لم يكن ممكنًا في عصر هنري الثامن ملك إنكلترا الذي بسط نفوذه على روما، وكذلك فعل تشارلز كينت عندما تغلّب على روما. فهل يعني هذا أن «العلمنة» قد بدأت في التبلور بداية من القرن السادس عشر؟ لا يمكننا المماهاة بين «الدين» وكاثوليكية القرن الثاني عشر، لنحكم في ما بعد على كل التغيّرات اللاحقة على أنها ضربًا من التراجع مثلما بيّن ذلك ديفيد مارتن بشكل مقنع[1].

ويتعلق جزء من المشكل بالفهم، في حين يتعلق جزؤه الآخر برد الفعل الشعوري،

(1) David Martin, *Religious and Secular*, p. 67.

وهما يتّصلان بوجود شيء «غير مفكّر فيه» (بحسب عبارة فوكو) في نظرية العلمنة، ولا سيما بعدما هيمنت عليها «الأيديولوجيا» المعادية للدين والمبشرة باندثاره الوشيك. وتعتبر سناريوهات «موت الإله» أبرز هذه الصيغ كما بينتُ أعلاه. لكن مصطلح «الأيديولوجيا» وقع تحريفه في هذه الحالة، حيث هيمن التعصُّب على البحث وسادت النوايا السيئة، وقد كان بروس محقًّا في تفنيده لهذا الادعاء[1].

تعاني الدراسات السوسيولوجية والتاريخية لنظرية العلمنة من إعاقات متصلة بالجوانب «اللامفكر فيها»، والمتصلة أساسًا بشكل معقّد بتصوُّر الكاتب المعني، فلا يتعلق الأمر بمجرد الرغبة في فرض الآراء الذاتية، بل وبأكثر دقة، بالسياق الاعتقادي والقيمي الذي يشلّ قدرته على التخيُّل النظري.

تطغى القراءات الجدالية والمثيرة على علم الاجتماع الذي يُفترض أن يكون محايدًا. كتب بروس في مقدمة كتابه: الدين في المجتمع البريطاني الحديث (1995) ما يلي: «ليس من شأن الباحث أن يُصدر حكمًا على دين ما بأنه «صائب» وحتى لو افترضنا أنه كذلك، فواجب عليه التحفظ في أحكامه والحياد قدر الإمكان حتى ولو تعذّر ذلك»[2]، يتوجب التشديد على الجملة الأخيرة بالخصوص، لأن مجرَّد تحديد ما حدث يتوقف على جملة من الأحكام القطعية حول مسائل مثل تحديد طبيعة الدين على وجه الدقة أو مضمون الإيمان المسيحي، وقد تتأثر مثل هذه الأحكام بعقائدنا الجوهرية. ويُعدِّد بروس في كتابه المذكور بعض الأسباب التي أدّت إلى تراجع الدين، ويذكر من أهمها: التطور العلمي والتكنولوجي، لا لأنه يتبنّى مقولة «موت الإله» السائدة التي تعتبر أن العلم يتناقض مع الدين الذي ينتهي بالأمر إلى الاندثار. وإنما على العكس من ذلك، يرفضها بشكل مُضمر. ولا يحتاج الناس إلى كثير من الفطنة لحماية «عقائدهم من الدحوض الظاهرية». ويرد تراجع الدين في نظر بروس إلى التقدّم التكنولوجي الذي قدّم لنا إجابات تقنية عن المشكلات التي كنا نُعاني منها. وفي ذلك كتب يقول: «لم نعد بحاجة إلى الطقوس الدينية لحماية المواشي من السعفة، متى توفّر لنا دواء أثبت نجاعته في أكثر من مرّة في معالجة هذا الداء»[3].

(1) Bruce, *Religion and Modernization*, pp. 1-2.

(2) Steve Bruce, *Religion in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. viii.

(3) المصدر نفسه، ص 132-133. هذه وجهة نظر ذائعة الصيت. يستشهد هويغ ماكلويد Hugh McLeod بالمثل =

وفي اعتقادي أدى هذا إلى خلط بين نزع السحر عن العالم وبين تراجع الدين، وهو خلط من جديد لا يخلو من تضليل للعلاقة المعقدة والمتناقضة أحيانًا بين الأديان السائدة في حضارتنا، اليهودية والمسيحية، والعالم المسحور الذي أشرت إليه أعلاه، وخلافنا هنا يدور حول تصوراتنا للدين، التي لا يمكن أن تتشكَّل هنا تبعًا لعقائدنا الجوهرية.

لست بصدد الدفاع عن أطروحة «ما بعد-حداثية» مفادها أننا صرنا حبيسي تصوراتنا الخاصة، وأنه لا يمكننا أن نفعل أي شيء لنقتنع على نحو عقلاني، بل على العكس من ذلك أعتقد أننا قادرون على بلورة حجج تدفع الآخرين إلى تعديل أحكامهم، ومن شأن ذلك توسيع دائرة آرائهم. فلا يمكننا أن نترك «قيمنا» عند عتبة القسم ونحن نتهيَّأ لدرس في علم الاجتماع، لأن الأمر لا يتعلق بمجرد مقدمات منطقية واعية يمكننا التخلي عنها، فهذه «القيم» تؤثر في تفكيرنا على نحو عميق، وعليه نحتاج إلى تبادل منفتح بشكل متواصل مع الآراء الأخرى، حتى يتسنى لنا تصحيح ما قد يتولد عنها من تحريف[1].

يفرض «اللامُفكَّر فيه» نفسه علينا فرضًا، ولا سيما عندما نأتي إلى تعليل الأطروحة الداعية إلى ضرورة استبعاد الدين بالضرورة من الفضاء العمومي، لأنه (أ) إما أن يكون خاطئًا وأن العلم يثبت أنه كذلك، أو (ب) لأنه لم يعد له أهمية تُذكر في حياتنا بعدما وفَّر لنا العلم العلاجات اللازمة لكافة أنواع البكتيريا، أو (ت) لأن الدين يقوم على التسلّط، في حين أن المجتمعات الحديثة تمنح الأشخاص استقلالية ذاتية متنامية، أو لكل ما ذكرنا من أسباب مجتمعة. لا يستمد «اللامُفكَّر فيه» قوته من إجماع شعبي حوله – وهذا قد يختلف من مجتمع لآخر – بل لكونه حاضرًا بقوة لدى المثقفين والأكاديميين، حتى في الولايات الأميركية حيث درجة التديُّن عالية. في الواقع، غالبًا ما يكون استبعاد أو التقليل

■ الهولندي القائل «الأسمدة الاصطناعية تؤدي إلى الإلحاد».
In H. McLeod, «Secular Cities?» in Bruce, ed., *Religion and Modernization*, p. 61. Rudolph Bultmann:
«قد لا نستخدم المصابيح الكهربائية والراديو، ولكننا عند المرض، نستخدم الوسائل الطبية والإكلينيكية الحديثة ومع ذلك لا نزال نؤمن بعالم العهد الجديد».
From New Testament and Mythology and Other Basic Writings, ed. And trans. Schubert M. Ogden (Philadelphia: Forest Press, 1984), p. 4.

(1) يمكن فهم الاختلافات العميقة واللامُفكَّر فيها بين المؤمنين وغير المؤمنين في حضارتنا على أساس الاختلاف الثقافي. مثلما قد يُواجه المختصون في ثقافة (أ) صعوبة في فهم ثقافة (ب)، إذا لم يضع موضع سؤال فئات الخلفية المسلم بها، وانطلاقًا من هذا الاختلاف في هذه الحالة، يميل كل من المؤمنين وغير المؤمنين إلى العمل ضمن فئات تستبعد أوجهًا (مختلفة) من الواقع المعقّد الذي نعيشه اليوم. سأتوسّع في هذه المسألة في الجزء الخامس.

من أهمية الدين حاضرًا بشكل ضمني في خلفية علم الاجتماع والتاريخ والفلسفة وعلم النفس. وفي الواقع، حتى علماء اجتماع الدين غير المؤمنين غالبًا ما ينحون باللائمة على زملائهم لاهتمامهم بظاهرة باتت اليوم جد هامشية[1]. وضمن هذا السياق تظل هذه الأحكام الملتوية، المتناسلة بلا وعي عن هذا التصوُّر، غير مطروحة للنقاش. وهذا جزء من حقيقة حرقة ديفيد مارتن الذي نادى بـ«استبعاد العلمنة»[2].

من البديهي أن تنهض كتاباتي بدورها على «لا مُفكَّر فيه» مختلف، لكنني سأسعى لتوضيحه ولو جزئيًا، لأنني أعتقد أن من شأن ذلك أن يدفع النقاش إلى الأمام، وستكون الطريقة الفُضلى مناقضته باللامُفكَّر فيه المتضمن في جزء مهم من نظرية العلمنة السائدة.

حسب التصوُّر الأساسي الذي تنهض عليه النظريات «الأرثوذكسية» في هذا المجال[3]، تميل «الحداثة» (بمعنى ما) إلى قمع واختزال «الدين» (بمعنى ما). ليس لديّ أي اعتراض على ذلك؛ بل إني أتفق مع قراءة معيَّنة لهذه الأطروحة. ويتمثل أحد الأهداف الرئيسة لهذا الكتاب في تحديد هذا المعنى بشكل دقيق. كما لا أعترض البتة على تعريف الدين كما وضعه عدد من المنظِّرين الأرثوذكسيين. وعلى سبيل الذكر يقترح علينا بروس التعريف التالي: «يتكوَّن الدين بالنسبة إلينا من طقوس ومعتقدات ومؤسسات تقوم على افتراض وجود إما كيانات خارقة للطبيعة ذات قدرات فعالة، أو قوى أو فعاليات غير شخصية ذات غرض أخلاقي قادرة على تحديد الأوضاع الإنسانية، أو التدخل في شؤونها»[4].

---

(1) Bryan Wilson, «Reflections on a Many-Sided Controversy», in Bruce, ed., *Religion and Modernization*, p. 210.

(2) انظر النقاشات في
Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914* (New York: St. Martin's Press, 2000), Introduction; and *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930* (London: Routledge, 1995), Introduction; also, Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: Routledge, 2001).

(3) أعتمدُ تمييز هويغ ماكلويد Hugh McLeod بين «الأرثوذكس» و«التصحيحيون» في مناقشته في مقدمة
H. McLeod, ed, *European Religion in the Age of Great Cities*.

(4) Roy Wallis and Steve Bruce, «Secularization: The Orthodox Model», in Bruce, ed, *Religion and Modernization*, pp. 10-11. See also Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), p. 7.
يُقدّم ديفيد مارتن تعريفًا مماثلًا: «أعني بـ«ديني» قبول مستوى من الواقع يتجاوز العالم الذي يمكن ملاحظته ومعرفته بواسطة العلم، والذي يُعزى إليه معاني وأغراض تكمل وتتجاوز تلك الخاصة بالعالم الإنساني المحض».
A General Theory of Secularization (New York: Harper, 1978), p. 12.

نستطيع بالتأكيد أن نسترسل بلا توقف في التفاصيل، لأن تعريف الدين هذا يُثير مشكلات كبيرة من حيث ترامي أطرافه: توجد اليوم مفاهيم «روحية» متباينة، ليس لها علاقة بكل ما هو «خارق للطبيعة»، لكن هذا ليس متاحًا بيسر. ويمكن لهذا الصنف من المشكلات أن يؤثّر في أي تعريف. والأدهى من ذلك هو أن مصطلح «الخارق للطبيعة» ترعرع في أحضان الحضارة المسيحية، بحيث لا يوجد حد فاصل بين «الطبيعي» وما وراء الطبيعة. ومن شأن هذا التعريف إذا جيء به من أجل رؤية سوسيولوجية أو تاريخية للعالم أن يُثير اعتراضًا، وفي الواقع حين ندرس تاريخ الغرب ومسيحيته اللاتينية القديمة، وضمن هذا المجال يوفر لنا «الخارق للطبيعة» مقاربة مقبولة.

وفضلًا عن هذا أتفق مع ما ذهب إليه بروس بخصوص ضرورة الابتعاد عن تعريف فضفاض «للدين» ومترامي الأطراف، يجعلنا نعتقد أن لا شيء قد تغيّر. ولكن حدث بالفعل أمر مهم، إذ تبدّد عنصر ذو دلالة قصوى يعتبره معظم الناس مُحددًا رئيسًا للدين. قد لا يتعيّن علينا أن نتّبع استخدام الجمهور لهذا المصطلح، ولكننا بحاجة إلى لفظ ما إذا أردنا أن نتبيّن أهمية هذا التراجع، و«الدين»، بلا شك، هو المصطلح الأنسب[1].

ما شدّني أيضًا في تعريف بروس، هو تضمينه «للقوى غير الشخصية» وإبرازه للدور الرئيس الذي لعبته «القوى الأخلاقية» ـ كما سمّيتها في الفصل الثاني ـ في ماضينا الديني «المسحور». وبهذا فإني أتفق مع بروس حول تعريف الظاهرة الأساسية:

> رغم أننا نستطيع صياغة العلمنة بطريقة أخرى، إلا أنه لا يجب أن يغيب عن أذهاننا أنها تُحيل إلى ما يعتقد فيه الناس. فما يهمنا بالأساس في قولنا إن مجتمعًا صار «علمانيًا» أكثر هو أن حياة أغلب الناس لم تعد ـ كما كانت من قبل ـ تتأثر بالاعتقادات الدينية[2].

---

(1) هذا لا يعني أنه قد لا تكون هناك ضروب أخرى من التفكير يمكن أن تستفيد بشكل كبير من هذا التعريف، كما جاء في مؤلف

Danièle Hervieu-Léger: *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993), and *Le Pélerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999).

قد يكون مفيدًا، في بعض الأحيان، من أجل فهم مجتمعنا إبراز العناصر المشتركة بين وجهات النظر المختلفة، والتي تمتدّ إلى ما نعتبره عادة الانقسام العلماني/ الديني. لكن أحتاج، فيما أنا بصدده هنا، إلى مفهوم أضيّق.

(2) Bruce, *Religion and Modernization*, p. 6.

يُنظر إلى هذه الظاهرة، أحيانًا، على أنها «تناقص الأهمية الاجتماعية للدين». وقد استشهد واليس Wallis وبروس بويلسون Wilson وأبديا اتفاقهما معه في الصفحة 11. ولكن لا تناقض بشأن هذه النقطة. كلتا الظاهرتين تحدثان، لكني أفضّل التركيز على الإيمان الفردي، لا فقط لأنه من الصعب، أحيانًا كثيرة، مقارنة الأهمية الاجتماعية للمجتمعات التي =

بعد العدول عن تعريف الدين تعريفًا كليًا قابلًا للتطبيق، أودّ التأكيد أكثر على مدى الضغط الذي مارسته الحداثة عليه. استنادًا إلى الفصل الأول، سأقارب هذا الموضوع من زاويتين: سأشدِّد ليس فقط على المعتقدات والأفعال «المرتبطة بوجود كائنات خارقة للطبيعة» (وتعرف أيضًا باسم «الله») بل وأيضًا على منظور تحوُّل البشر إلى ما وراء أو خارج نطاق ما يُعتبر ازدهارًا إنسانيًا، وحتى في سياق تبادلية معقولة (بمعنى عندما نعمل على ازدهار بعضنا البعض). ويعني هذا في الحالة المسيحية، الانخراط في محبة الله (agape) بالنسبة للكائنات البشرية، وهو بالتعريف حب يتجاوز كل أشكال التبادل الممكنة، لأنه نكران للذات لا يعرف حدودًا إيتيقية. وليس بوسعنا أن نفهم خصخصة هذا الإيمان، إلا إذا ما قارنّاه من ناحيتين، بمعنى أن نأخذ في الاعتبار ما يفترضه من قدرة فوق بشرية (الله)، وما تدعونا إليه هذه القدرة، ويتمثّل في منظور التحوُّل الذي تفتحه[1].

إن ما دفعني إلى الخوض في هذه التفاصيل، هو اعتقادي بأن النزاع بين الجماعات والأفراد المنتمين إليها، أفرز تقاطبًا ثنائيًا بين وجهة النظر الموصوفة أعلاه وتصور (إنساني/ حديث) برز في القرن الثامن عشر في سياق النظام الأخلاقي الحديث والمجتمع التجاري الذي تحدثت عنه في الفصل الرابع. فوفق وجهة النظر هذه يتمثل الهدف الأقصى على قاعدة الازدهار الإنساني ضمن سياق تبادلي، في سعي كل فرد إلى تحقيق سعادته على أساس ضمان الحق في الحياة والحرية في صلب مجتمع المنفعة المتبادلة. لقد استبدل ما كان موكولًا إلى العناية الإلهية، بتنويعات فكرية وتشكيلات ملحدة ولا أدرية، باتت تعارض بشدَّة أوهام التحوُّل الكبير، بل تعتبرها خطرًا على النظام التبادلي الحديث، «كالتعصّب» و«الحماسة». وقد شهدت هذه النزعات تطورًا حثيثًا.

تتنازع حضارتنا وجهتا نظر مختلفتان كثيرًا، يمكن توصيف كليهما كانطباع أو كتصوُّر.

= لا تُعير اهتمامًا بالدين والعصور المختلفة، ولكن أيضًا لأن العديد من الأمثلة التي يُعطيها برايان ويلسون لتغني الوضع الاجتماعي يمكن أن تعتمد بشكل واضح على تراجع الإيمان، وذلك إما لأن عدد الأشخاص المؤمنين تراجع، أو لأن إيمانهم تراجعت قوته وشدته.
«Reflections on a Many-Sided Controversy», in Bruce, ed, *Religion and Modernization*, pp. 195–210.

(1) بطبيعة الحال، يتعلق الأمر بتمثل مسيحي تمامًا لمثل هذا المنظور الأعلى. ولكن هناك أشكالًا مماثلة في العديد من الديانات الأخرى: تجاوز ذواتنا يصلنا بمهاكارونا (مساعدة المسنين والمعوزين والمرضى والمعدمين في البوذية) أو بالرحمة العظيمة، وفي ذلك تحوّل يتجاوز الازدهار العادي (في الواقع، تلغي أحد الشروط الرئيسة لما يُنظر إليه عادةً على أنه ازدهار، أي ديمومة الذات)؛ الدعوة إلى الخضوع لله في الإسلام تفعم البشر بقدرة لا مثيل لها في أي نموذج آخر. وما إلى ذلك.

فبماذا نُفسِّر اختيار فرانسيس دي أسّيزي التخلي عن حياة التجارة وسطوتها، وآثر حياة التقشف وتلقي الندبات؟ يمكن لشخص أثّر فيه ذلك بشكل عميق أن يرى فيه من منظور التحوُّل تجاوزًا لحدود الازدهار؛ بينما يمكن لشخص آخر أن يرى فيه من زاوية براديغم ما يعتبره هيوم «الفضائل الرهبانية»، نكرانًا عبثيًا للذات، وتهديدًا للتبادل المدني.

بطبيعة الحال هناك فئة من الناس تنأى بنفسها عن هذين المنظورين: التحوُّل والمحايثة. وإنه لأمر واقع في عصرنا هذا، حيث تُحاول الرؤية المادية صبغه بصبغتها الأحادية. وقد اختار أغلب الناس التموقع بين هذين التطرّفين، بمنأى عن الماديّة أو عن التصوُّر الضيّق لخلقية المنفعة المتبادلة، ولكن من دون التفطن إلى أهمية الأطروحات الوجيهة التي تُدافع عنها وجهة نظر التحوُّل التي تؤكد على الاعتقادات واسعة النطاق في قدرة الله على التأثير في حياتنا. وإذا تعلق الأمر بالقرن التاسع عشر يتبادر إلى الذهن فيكتور هيغو أو الموحّدون أو الموحّدون السابقون على غرار رالف و. أمرسون أو ماثيو أرنولد، والقائمة يمكن أن تطول إلى ما لا نهاية له. لا يمكن لوجهة النظر هذه أن تكون عديمة المعنى، وقد تحظى بالقبول في بعض المجتمعات المعاصرة (ولكن حين نأخذ في الحسبان غموض مواقف بعض الأفراد، عندئذ سيكون من العسير القيام بعملية إحصاء). قد يتبنّى بعضهم وجهة نظر من هذا القبيل في سياق يحكمه الاستقطاب الثنائي المتطرّف، ولكنهم يقعون بالضرورة تحت تأثيرات هذا الاستقطاب المهيمن. لا يعترف دعاة الاستقطاب المتطرّف بالموقف الوسطيّ لهؤلاء (بل يحشرونهم في أغلب الأحيان ضمن إحدى الخانات المتعارضة). وبهذا المعنى، فإن المنظورَين المتطرفَين هما اللذان يُحدّدان المجال.

لذلك يمكننا أن نركّز على الافتراض التالي باعتباره قلب «العلمنة»: لقد أدّت الحداثة إلى تقهقر منظور التحوُّل. وحتى الآن، فإن منظري العلمنة الأرثوذكسيين يتّفقون معي، حتى لو لم يكن لديهم مصلحة في اعتبار التحوُّل قضية مركزية. إذن ما هو المشكل الذي تُثيره فيّ نظرية العلمنة (الأرثوذكسية)؟

على امتداد كل هذا الاستقصاء يجب أن نعترف بصعوبة تحديد أطروحة «العلمنة»، نظرًا لعمومية القراءات السائدة حولها. وما أُسميه بالأطروحة النمطية للعلمنة، يمكننا تشبيهها ببناية مؤلّفة من ثلاثة طوابق: يمثل الطابق الأرضي الأطروحة الواقعية القائلة

بتراجع الإيمان والطقوس الدينية و«نفوذ المؤسسات الدينية» بالنظر إلى الزمن الماضي[1]. ويحتوي الطابق السفلي على أطروحات يمكنها أن تفسّر لنا هذه التغيّرات. وبحسب بروس يجب على هذا التوصيف أن يتضمن التشظي الاجتماعي (بما في ذلك ما نسميه في الغالب بـ«التمايز»)، بمعنى اضمحلال الجماعة (وهيمنة البيروقراطية) وتنامي العقلانية[2].

لكن هذا لا يستنفد الصيغ الأكثر عمقًا، تلك التي تُضيف طابقًا أولًا يتعلّق بمنزلة الدين اليوم في المجتمع. إلى أين قادنا هذا التحوُّل؟ أيّ مأزق تردَّينا فيه؟ وأين تكمن مواطن ضعفه وقوة الدين وعدم الإيمان؟ يتعلق الأمر هنا باستعادة التعريف الثالث للعلمانية، الذي يُمثل (في مجاز البناية) الطابق العلوي، حيث ستُقدّم الإجابات التي ينتظرها أغلب الناس المختصين منهم وغير المختصين.

يُعزى الغموض السائد في الجدل الدائر حول «العلمنة» إلى عدم تبيّن الحدود الدقيقة لما سمّيناه الطوابق الثلاثة للبناية التي تحدثنا عنها. فعلى مستوى الطابق الأرضي، يوجد إجماع حول التيار العام، على أنه يمكننا أن نتوقف أكثر عند بعض التفاصيل. يستدعي بروس في غالب الأحيان مجموعة من الباحثين المتفقين حول تعريف العلمنة، ونخص بالذكر منهم د. مارتن و ب. برغي، لكن مواقف هؤلاء لا تتجاوز مستوى الطابق الأرضي، وحالما نصل إلى الطابق السفلي أو الطابق الأول، تبرز الاختلافات.

فلنفحص في مآخذ «التصحيحيون» على منظّري النظرية السائدة للعلمنة. لقد بيّنا أعلاه الاعتراض الذي قدموه في علاقته بسلسلة من مظاهر التحديث على غرار، التمدن والتصنيع وتنمية المجتمع الطبقي أو التقدم العلمي والتكنولوجي، فهذا التراكم في العوامل انتهى إلى تهميش الإيمان الديني وتقويضه. ولا يرى «التصحيحيون» أن الأمور قد جرت بهذا الشكل النسقي والخطي، ففي بريطانيا مثلًا أدّى التمدن والتصنيع إلى ظهور أشكال جديدة من التدين تطورت في القرن التاسع عشر، ويمكننا أن نلاحظ الأمر نفسه في بلجيكا وفي بعض المناطق الفرنسية، كما يمكننا تمييز الجماعات الأثنية على غرار الطبقة العمالية الإيرلندية والويلزيين... إلخ.

إن ما يُلام عليه منظرو العلمنة الأرثوذكس هو اعتقادهم بطريقة أو بأخرى، بأن هذه

(1) Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 26.

(2) المصدر نفسه، 39.

التطورات الحديثة تنسف الإيمان بشكل جوهري أو تجعله عصيًا، بدل أن يدركوا أن الأنظمة الجديدة وإن كانت تنسف القديمة تمامًا، فإنها لا تنفي إمكانية ظهور أشكال جديدة من الإيمان. ولعل ما يسوّغ هذا النقد هو إهمال هؤلاء المنظّرين لهذه الإمكانية. وبعبارة أخرى، يُعيِّن التصحيحيون الخطأ عند عتبة «اللامُفكَّر فيه» بالنسبة للمنظّرين الرئيسيين.

بإمكاننا أن نعتبر أن هذا النقد غير منصف ولا سيما حيال علماء الاجتماع، الذين لا يهتمون في دراستهم بالقرن التاسع عشر، لأنهم غير معنيين بالتاريخ. ولا يخلو هذا التحفّظ من بعض الصواب. ويتعزَّز هذا الرأي أكثر عندما نلاحظ حالات الاستثناء التي عدّدها كل من ر. واليس Wallis وبروس، حيث يعترفان أن بإمكان الكنائس أن تُعرقل أو تمنع العلمنة، كما في الحالتين الأيرلندية والبولونية، ولكنهما سرعان ما يستنتجان أن:

> الدوافع التاريخية والثقافية الخصوصية، يمكنها أن تمدّنا بعامل استكشافي بسيط مفاده أن التمايز الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية والعقلنة، تُنتج العلمنة، إلا متى لعب الدين دورًا آخر غير وصل الأفراد بالخارق للطبيعة [1].

في علاقة بالتعريف السابق للدين، يتعيَّن علينا أن نقرأ الجملة الأخيرة انطلاقًا من مصطلحات «الكائنات الخارقة للطبيعة»، وتلك هي الوظيفية الأصلية للدين، وبخلاف ذلك، لا يمكن أن نسمّي الوظائف الأخرى التي تضطلع بها المؤسسات الدينية بالدينية. الدين لا يُوظف في ميدانه الخاص بل فقط كإسناد لشيء آخر. إن له «وظيفة» في ميدان آخر، إذن هو يحتاج إلى «تبرير ثقافي».

معنى هذا أن «الدين» يكفّ عن أن يكون قوّة دفع مستقلة في السياق الحداثي. ووفقًا للاستقطابات التي حددناها آنفا، فإننا نفترض أن منظور التحوُّل قد فقد قدراته الأساسية مع مجيء الحداثة، بحيث أن الأفعال كما المؤسسات الحاضنة، لم تعد قادرة على الاستمرار، إلا متى غيَّرت دوافعها.

تضعنا هذه الأطروحة في الطابق الأول (مجاز البناية). الطابق السفلي والطابق الأول متشابكان بشكل وثيق: التبريرات التي تقدّمها نظريات «العلمنة» بخصوص التراجع، مرتبطة ارتباطًا يعسر فكّه بتصورنا لمنزلة الدين اليوم. وليس هذا بالأمر المفاجئ، إذ إن

(1) Wallis and Bruce, «Secularization: The Orthodox Model», p. 17. Cf. also Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 62.

كل تبرير تاريخي يرتكز بالضرورة على تصوُّر ما لمجمل الدوافع الإنسانية، وعلى هذا النحو بالذات يكون للتبرير الخاص معنى. وعلى سبيل المثال تعتبر النظريات «المادية» أن الدين ينتمي إلى «البنية الفوقية» التي تتحكم في إنتاجها العوامل الاقتصادية. إن نظريات من هذا القبيل تنكر كل فعالية مستقلة للتطلعات الدينية، فهي ما تفتأ تؤكد على مرّ العصور ما تُروّجه تمامًا النظرية السائدة للعلمنة في شأن الزمن الحديث[1].

توجد نقطة خلافية مهمّة بين أولئك الذين وضعناهم في الطابق الأرضي ناجمة عن اختلاف توصيفاتهم لأطروحة أولئك الذين يحتّلون الطابق الأول، والذين يعارضون بدورهم الأطروحة التاريخية والتفسيرية لأولئك الذين وضعناهم في الطابق السفلي. وبوجه عام هنا يكمن جوهر النقاشات التاريخية التي أَشرتُ إليها سابقًا.

فمن جهة لدينا هذا النكران الصريح للقدرة الذاتية للدين، ومن جهة أخرى، هذا الطرح الذي ذكرته سابقًا، ومفاده أن التكنولوجيا الحديثة لم تعد تسمح بالاعتقاد بيسر في العالم المسحور، وينسحب هذا الأمر على كل الأديان («لا أحد بحاجة إلى الطقوس الدينية لحماية قطيعه من الطفيليات...»). وعندما ندمج الفكرتين معًا، نتحصّل على فرضيات تفسيرية قوية، يمكننا التعبير عنهما في شكل أطروحتين (متلازمتين): (1) الأطروحة التي تقول بإمكانية اندثار الدين، و(2) الأطروحة التي تعتبره مجرد ظاهرة ثانوية.

تُفيد الأطروحة الأولى أن الوازع المستقل للإيمان والممارسة الدينيين (ما لم يكونا دائمًا ظاهرتين ثانويتين) في طريقهما إلى الاندثار في الوضع الحداثي. وتقول الأطروحة الثانية أن الإيمان والممارسة الدينيين، لا يمكنهما أن يكونا سوى ظاهرتين ثانويتين في السياق الحداثي، بمعنى أنهما مجرد أداتين في خدمة أهداف ومقاصد متنوعة. لقد أشرنا ضمنيًا إلى هذه الأطروحة أثناء حديثنا عن «المبدأ الاستكشافي»، وقد عرّج بروس على الأطروحة الأولى، حين رفض وجهة نظر منسوبة إلى «نقّاد نظرية العلمنة» القائلة بوجود «حاجة كامنة ودائمة للدين»[2].

---

(1) نحن في المجال العام الذي تحدّث عنه الناس انطلاقًا من «السرديات الكبرى» البديلة. السردية الكبرى هي عبارة عن تصوُّر يتضمّن الأحداث التي يكون لها معنى من خلال فهم ما للتيار العام للتاريخ. وهذا بدوره يرتبط ارتباطًا وثيقًا بتصوُّر معيّن لمجموعة الدوافع البشرية. ومن الأمثلة على ذلك سرديات عصر التنوير المختلفة للتقدّم، والسردية الماركسية، وسرديات الحداثة كانحطاط وفقدان للتماسك الأخلاقي، وما إلى ذلك.

(2) Bruce, *Religion in the Modern World*, p. 58.

وإني إذ أنسب هذه الأطروحات إلى كل من بروس و ر. واليس، فليس لكونهما قد عرضاها (بشكل واضح ومكتمل على بساط الدرس)، بل لكونهما (وبشكل غير مباشر) قد رفضاها، لكونهما لا يقتسمان الحجج ذاتها، (تلك التي يُدافع عنها نقَّاد نظرية العلمنة). وقد يحصل لديهما انطباع أن جزءًا من أفكارهما يحتاج إلى مزيد من الشرح والتفسير. ويوجد بالتأكيد لفيف من الناس يدافعون عن أطروحات شبيهة بما ذكرنا. وبإمكاننا أن نفهم لماذا ظلت هذه الأطروحات مقبولة بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون بشدّة في المنظور المحايث. تعود هذه المقبولية إلى سببين: (أ) يعتقد هؤلاء الناس أن العلم قد دحض الدين نهائيًا، أو (ب) لأن الدوافع الدينية اقترنت دومًا بالفقر والحرمان واليأس من الوضع البشري («قلب عالم بلا قلب»، وفق عبارات ماركس، و«اليأس»، حسب أ. ب. طمسون Thompson). لكن عندما يتعلّم الناس كيفية التحكم في عالمهم ومجتمعهم، تضمحل بالضرورة الدوافع الدينية[1].

أي منزلة للدين اليوم في تقدير بروس؟ إن إقراره بالحل العلمي لمثال السعفة التي تُصيب الماشية، يضعه في خانة صيغة معدلة من (أ)، ونعثر في نهاية القرن العشرين على موقف قريب منه في نبوءة أرنست رينان: «سيأتي يوم تكفّ فيه الإنسانية عن الإيمان، عندما تدرك العالم الميتافزيقي والأخلاقي كما أدركت العالم الطبيعي»[2]. ويُعتبر موقف بروس نسخة معدَّلة عن موقف رينان، الذي قد يكون استحسن مدى حرص معاصريه على الفصل بين «عقائد الإيمان والدحوض الظاهرية». لكن في الواقع ينأى بروس بنفسه عن الموقف المادي العقلاني القديم، وأيضًا موقف أوغست كونت القائل بأن العلم سينتهي إلى إزاحة الدين[3].

يبدو أن هذا التطور قد أدى إلى نهاية مختلفة، لا إلى نزعة مادية كونية، بل باتجاه لا مبالاة معممة:

كان لتشظي الثقافة الدينية عبر الزمن مظهران: قبل الإصلاح الديني، اعتُبر انتشار

(1) انظر المقطع المقتبس من بول بينيشو Paul Bénichou، الوارد في الفصل الأول.

(2) ورد في
Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris_Montréal: l'Harmattan, 1997), pp. 93_94.

(3) *Religion in the Modern World*, pp. 38, 49, 58.

المسيحية مكسبًا، ولكن من دون تبصّر، ثم بعد الإصلاح، أضحى انتشار العزوف عن الدين مكسبًا من دون تبصّر أيضًا»[1].

ويُحتمل ألا يصبح الإلحاد المذهبي أو اللاأدرية موقفين افتراضيين لأنهما «سِمَتان من سمات الثقافة الدينية للعصر الفيكتوري، وقد عرفا أوْجهما في هذه الحقبة»[2]. ويُفترض أن هذا الجدل سيدوي لا محالة، سواء تعلق بالدين في حد ذاته أو ببعض القضايا السياسية المتعلقة بالدين، ويشهد على ذلك النقاش العنيف الذي عرفته فرنسا بين الكاثوليك الملَكيين والجمهورانيين المعادين للإكليروس. وسيتقلص أنصار هذا الفريق وذاك، و(نأمل) أن تنتهي الأجيال المقبلة إلى التساؤل عما إذا كان ينبغي لمثل هذه القضايا أن تُثير كل هذا اللغط.

كتب بروس في كتابه الأخير ما يلي:

> إذا كان لا بد من نقطة انتهاء، فلن يكون إلحادًا حصيفًا، لأنه علينا أن نكون منهمكين بشكل جدي في الدين حتى نكون عكس ذلك. يتعلق الأمر بالأحرى بحالة معمّمة من اللامبالاة (سمًّاها فيبر غياب الموسيقى الدينية) وغياب الدلالة الاجتماعية للدين. لا تكون الأفكار الدينية مشتركة إلا إذا وُضعت كل العقول في مستوى نقطة الصفر، وشرع الناس في التفكير في العالم وفي موقعهم فيه انطلاقًا من لا شيء[3].

قد يكون هذا حقيقيًا، ولكنه ليس سديدًا تمامًا، لأنني لا أتخيّل أن «الحاجة إلى الدين» يمكنها أن تندثر بهذه الطريقة. ويبدو لي أن وضعنا (الوضع البشري الأبدي؟) مُلزم بالانفتاح على متطلبين: يتمثّل الأول (يتعلق بحضارتنا على الأقل) بجاذبية منظور التحوُّل. فيما يتعلق الثاني بمختلف أشكال مقاومة هذا المتطلب. وقد نشأت، في ناحية، عن الاستخدامات السيئة والانحرافات التي طالت بعض القراءات لمنظور التحوُّل هذا في ثقافتنا، ومن ناحية أخرى، عن الاعتقاد بأن تبنّي هذا المنظور، من شأنه أن يُبعدنا عن أشكال الازدهار التي تطوّرت في ثقافتنا والتي تعلّقنا بها شديد التعلّق.

(1) المصدر نفسه، ص 4.
(2) المصدر نفسه، ص 58.
(3) Steve Bruce, *God Is Dead* (Oxford: Blackwell, 2002), p. 42.

إن أول ما يشدّنا في مجتمعنا (الغرب) هو صيغة من المسيحية أو في عالمنا التعددي على نحو كبير، الالتزام اليهودي، أو الإسلامي أو البوذي. لقد اتّخذت ردّة الفعل الأولى شكل نقد/ رفض «لائكي» و«علماني» للدين واعتباره خطرًا ومعاديًا للازدهار البشري. أما ردة الفعل الثانية فتتعلق بتحديد هذا الازدهار على أنه المعيار واسع النطاق والمطلق للتمييز بين الخير والشر، وبين العدل والظلم. لكن هذه المواقف تشكو من الهشاشة، وكل منها يمكن له أن يُربك الآخر. ويمكن لردّة الفعل الثانية أن تنقلب من خلال جاذبية منظور التحوُّل أو شيء يفترض أهمية هذا المنظور وطبيعته المطلقة. أما الأولى فإنها معرّضة إلى كل الشكوك والأفكار الخلفية المتأتية من قوة صور الازدهار المتوفرة في ثقافتنا.

هذا لا يعني أن الجميع في وضع مربك. على أي حال، ينجح الناس في الغالب في البقاء هادئين ومتجذرين في واحد أو آخر من هذه المواقف، أو في المواقف المختلفة للتسوية التي ذكرتها سابقًا. هناك إنسانيون حصريون بلا مشاكل. وكذلك المؤمنين غير المؤمنين، الذين هم حتى راضون جدًا عن أدائهم. قد يكون هؤلاء تبنّوا منظور التحوُّل من دون فهم معناها بالكامل. (في الواقع، هذا ينطبق إلى حد ما على جميع المؤمنين تقريبًا). لكن جميعهم لا يزالون في وضع هش، بمعنى أنه قد تنشأ ظروف يشعرون فيها بقوة المتطلب المضاد. وإذا لم يفعلوا هم ذلك، فسيفعل أطفالهم ذلك في الغالب. يبدو لي هذا أحد دروس الستينيات، عندما كان التعطش للمطلق واضحًا، رغم أنه لم يتّخذ في كثير من الأحيان شكلًا «دينيًا».

لن أطالب بموقف موضوعي وخال من كل «لا مُفكّر فيه»، بل على العكس، إني أتكلم من المنظور المعاكس: وعلى سبيل المثال أنا متأثر جدًا بحياة فرانسيس الأسيزي، لهذا اعتبر أن كل دعوة إلى تبديد الطموح الديني، لن تحظى بمقبولية واسعة[1]، لكن هذا لا يعني بكل بساطة أننا في مأزق، متحصنين وراء مواقف متعارضة، تصدر في الأخير من مقدماتنا المتتالية. يمكننا أن نعتبر أن هذا الرأي وذاك المتعلق بالطموح الديني، يساعدنا على تمثل أفضل لما حدث. فبعض الأفكار تبرز بشكل طبيعي بحسب المنظور الذي نتموقع فيه، ولكنها تحتاج إلى تحديد كيفية توافقها مع حركة التاريخ.

(1) في الواقع، ليس عليك أن تكون مؤمنًا حتى تعتقد في الأهمية الدائمة للدافع الديني المستقل. يمكنك أن تعتقد أن التطوُّر قد لعب دورًا قاسيًا على الجنس البشري، ومنحنا تعطشًا لا يُقهر للتحوّل لا تتوافق معه أي إمكانية موضوعية. ويبدو لي أن ذلك يمثل الفرضية الأكثر احتمالًا التي تأتي بعد الألوهية، والتي لا تزال أكثر مقبولية من أطروحة الاختفاء.

سأسعى إلى عرض نظرة أخرى مختلفة للعلمنة خلال القرون الأخيرة. وفي كلمة نقول إن الأطروحة النموذجية للعلمنة هي وجيهة في حدود التغيّرات التي أربكت الأشكال الدينية السائدة، وأفقدتها رمزيتها وحضورها. وهذه التغيرات هي على سبيل الذكر (التحضر، التصنيع، الهجرة وتفكّك المجموعات القديمة). لقد أدى هذا إلى تبني جماعات بأسرها لتصوّرات مختلفة ومضادة للمسيحية، على غرار اليعقوبية والماركسية والفوضوية (كما هو الحال في إسبانيا). وقد يحدث أن يرد بعضهم الفعل بشكل معاكس، فيطورون أشكالًا دينية جديدة، وقد حصل هذا بالخصوص خلال تأسيس طوائف جديدة على غرار النزعة المنهجية (الميثودية) وتوابعها، وقد يتأتى ذلك من أشكال جديدة من التنظيم واتجاهات روحية جديدة عرفتها الكنائس القديمة الرسمية مثل الكنيسة الكاثوليكية.

إن الوضع الراهن هو نتاج التطوُّر المطّرد الذي يعود إلى حقبة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وبالتحديد إلى الستينيات وما بعدها. ولقد واجهت المنظومات المضادة للقطيعة السابقة في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين بدورها انتقادات حادة في سياق ما يمكن أن نعتبره ثورة ثقافية هائلة. وفي الوقت الذي نحن بصدد تحليل هذا ومناقشته، لا تزال أشكال جديدة تستمر في التطوُّر.

تتيح لنا هذه القراءة رؤية بعض الأشياء التي تُحدثها القراءة الأساسية. أولًا، لا ترى هذا التراجع خطيًا، أي تراجع شيء واحد لا يتغيَّر، على مدى قرون، بفعل مجموعة واحدة من العوامل. تتمثل الاستمرارية في تقويض الأشكال السابقة (تقريبًا) في أوائل القرن التاسع عشر وأواخر القرن العشرين. لكن الانقطاع يكمن في حقيقة أن الأشكال المعنية والقوى التي تقوّضها مختلفة[1]. ثانيًا، تسمح لنا بتقدير ذلك وكيف تغيَّرت أشكال الدين فعليًا، وتغيَّرت من جديد اليوم.

---

(1) يقول رالف جيبسون Ralph Gibson في مناقشته لوضع فرنسا في القرن التاسع عشر في كتابه *A Social History of French Catholicism* (London: Routledge,1989, p.227)

«عادة ما نعتبر هذه الفترة كفترة نُزعت فيها الهالة عن المسيحية، حيث تراجعت سيطرة الإيمان الكاثوليكي على قلوب وعقول الرجال والنساء الفرنسيين، وقدرته على ضبط سلوكهم، بشكل مطرد، حيث خضعت فرنسا لعملية «تحديث» لم تكن العلمنة وحدها أبرز سماتها، وإنما أيضًا تراجع الإيمان الديني. ومع ذلك، فإن هذه الرؤية هي نتاج هذا الإيمان البريء في الحداثة الذي دفع الكثير من الكاثوليك إلى الإشادة بإدانة بيوس التاسع «للحرية والتقدم والحضارة الحديثة». ورغم عملية التحديث التي شهدتها فرنسا... فإن هذه العملية لا تتعارض بالضرورة مع الكاثوليكية. وفي الواقع شهدت فرنسا في القرن التاسع عشر العديد من القوى المتناقضة، وكان من نتائج ذلك تطوُّر للسلوك الكاثوليكي غير خطيّ البتة. والصورة القديمة لنزع الهالة عن المسيحية الخطية ينبغي أن يُلقى بها في مزبلة التاريخ».

وباختصار أقول إنني أتفق مع الأطروحة الرئيسة في ما يتعلق بمضمون «الطابق الأرضي»، ومع بعض مضامين أطروحة «الطابق السفلي» حيث ينبغي أن تُؤخذ بعض العوامل في الاعتبار مقابل التحضر والهجرة... إلخ. غير أن التأكيد على أهميتها لا يعني ضمور الدوافع الدينية المستقلة، بل على العكس، أسهمت هذه الأخيرة في ابتداع أشكال جديدة عوَّضت تلك التي عطَّلها وقوَّضها الفاعلون «العلمانيون». وعليه يمكن القول إن هذا التطوُّر في مجمله لا يؤشِّر إطلاقًا على موت الإيمان.

من البديهي القول إن هذه ليست محاولة للدفاع عن ثبات الدين وديمومته ضد العلمنة (الطابق الأرضي)، بل على العكس، ذلك أن المشهد الراهن، منقوصًا من الأشكال السابقة للدين، بات غامضًا، في ظل تنامي تعددية مستحدثة من المرجعيات الدينية وغير الدينية ومعادية للدين، لا تفتأ في التكاثر بشكل غير محدود. يتسم هذا المشهد بتبادل الإضعاف، وبهجرات من تصوُّر لآخر. وإن كان ذلك يتوقف على بيئته الأصلية، فقد صار عسيرًا أن نجد موطنًا لا يكون فيه الإيمان ولعدمه قدم. وقد أدى هذا إلى تراجع منزلة الإيمان إلى مداها الأقصى، بينما تنامى مدى عدم الإيمان أكثر من ذي قبل، وهو ما يجعل توصيفنا للدين من زاوية نظر التحوُّل أمرًا مشروعًا.

أعترف بكل حرية أن قراءتي «للعلمنة» تأثرت بمنظوري الخاص بوصفي مؤمنًا (ولكني آمل ـ رغم ذلك ـ أن أكون قادرًا على الدفاع عنها بواسطة حجج مقنعة)، وبأن الدين قد عرف بالتأكيد تراجعًا. يوجد الإيمان الديني الآن ضمن سياق إمكانات مختلفة من المعارضة والرفض، كما يتموقع الإيمان المسيحي أيضًا في سياق تتعايش فيه أشكال روحية أخرى، ولكن السرد الذي يعنينا ليس فقط ذلك المتعلق بالتراجع، بل وأيضًا ذلك المتَّصل بالوضع الجديد للمقدَّس أو الروحي بالنظر إلى الحياة الفردية والجماعية. يمنحنا هذا الوضع الجديد فرصة لإعادة تشكيل الحياة الروحية في أنماط جديدة، وتصوُّر طرائق جديدة داخل علاقتنا بالله وخارجها على حد سواء.

[2]

سأعرض في ما يلي تداعيات التأويل السائد للعلمنة، من خلال جردٍ موجز ومبسَّط لما حدث خلال القرنين الأخيرين، حيث شهدنا عبورًا من عصر عدم الإيمان الذي ميَّز سلوك جزءٍ من النخبة (القرن الثامن عشر) إلى عصر علمنة العامة (القرن الواحد والعشرين).

سأعتمد على النماذج المثالية الفيبرية، من أجل الوقوف عند الاختلافات بين المراحل التاريخية[1]. لقد تحدّثت منذ حين عن الأشكال الدينية التي اضمحلت بفعل التطورات اللاحقة، ويمكننا تحديدها في مظهرين: المنشأ الاجتماعي للحياة الدينية، والأشكال الروحية التي تُميِّز هذه الحياة.

يتمثل النموذج المثالي الأول في البيئة الخاصة بـ«النظام القديم». استنادًا إلى النقاش الذي كنت قد أثرته آنفًا بخصوص تطوُّر المتخيّلات الاجتماعية الحديثة، يمكننا القول إن تمثُّل النظام الذي تغلغل في الشعب (بالتعارض مع تصورات عصر التنوير الرائجة في أوساط النخبة) ينتمي إلى حقبة ما قبل الحداثة، نظام تكاملي تراتبي، قوامه الإرادة الإلهية، وقانون الطبيعة الشائع منذ زمن لا يحيط به عقل. ينسحب مفهوم النظام هذا على المجتمع ككل: فنحن خاضعون للملك، ولله، وللقديسين، وللنبلاء، كل بحسب منزلته، وينسحب أيضًا على التجمّعات الصغرى كالقرية التي يحكمها الكاهن أو السيّد (في إنكلترا السيّد أو القس) ويكون لكل فرد موقعه، بحيث أننا لا نستشعر انتماءنا للمجتمع ككل، إلا من خلال انتماءنا إلى عالمنا المحليّ الصغير.

في عالم الأبرشية، يحتل الطقس الجماعي مكانة كبرى، وحتى في المجتمعات التي شهدت الإصلاح. ويتوقف هذا على الطقوس التي وقع التخلّي عنها، وتوجد هنا قائمة تختلف بالطبع بين المجتمعات الكاثوليكية والبروتستانتية، ورغم الجهود المبذولة داخل الملّة الأخيرة (وحتى في أوساط بعض الفرق الكاثوليكية كاليانسينيين Jansenists) من أجل التخلص من البدع «السحرية» و«الوثنية»[2]، تظل العناصر الجوهرية «للديانة الشعبية» قائمة في إنكلترا على سبيل المثال. وليس المقصود بذلك الطقوس المحظورة (كالاستعانة بالسحرة)، بل بعض الطقوس الاحتفالية الأقل أرثوذكسية في أعياد الكنيسة، كأن يُعتبر يوم الجمعة في بعض أنحاء إنكلترا يومًا مقدَّسًا، ليس فقط لاعتبارات لاهوتية، بل لأن الهالة التي تُحيط به تجعل منه يومًا مناسبًا للزراعة ولحماية المنازل من النيران من خلال التبرّك بفطيرة الصوم المتدلية في فناء المنازل. وبالمثل تقترن بعض التواريخ بدلالات غير رسمية من قبيل اليوم الأول في السنة وعيد «سان مارك» الموافق ليوم 24 نيسان/ أبريل

(1) أنا مدين بالكثير للمناقشات المثيرة للاهتمام في أعمال ماكلويد وبراون Brown وبلاتشكي Blatschke ورايدتس Raeidts وفان رودين van Rooden ووولف Wolffe، وغيرهم.

(2) انظر Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (New York: Scribner, 1971).

وعيد «الهالوين» وعيد «سان-جان» الموافق ليوم 23 حزيران/ يونيو، وتستمد هذه الشعائر جذورها من التقاليد الوثنية السابقة (وعلى سبيل المثال عيد الهالوين يعود في جزء منه إلى احتفال السلتيك بنهاية الصيف Celtic festival of Samain). تنشد هذه الشعائر «درء الشرّ وجلب الحظ وتوطيد التضامن الجماعي»[1]، وباستثناء بعض الشعائر الممنوعة من قبل السلطة، فإن أغلب الأبرشيين لا يرون تعارضًا بين حياتهم الشعائرية وبين هذه المعتقدات والطقوس غير الرسمية. كانت تلك إحدى مظاهر المقدّس في زمن معيّن، وقد كانت لها آثار إيجابية على غرار يوم الجمعة المقدّس. هكذا يمكن القول إن العناصر الدينية ما قبل محورية وما بعد محورية أمكنها التعايش من دون صعوبات.

يجب التشديد على هذه النقطة، لأن النخب الإصلاحية المتعاقبة سواء من رجال الدين أو العلمانيين، تنزع إلى استبعاد جزء مهم من الديانة الشعبية بوصفها ضربًا من «الوثنية» و«الخرافة». لقد جعلهم هذا الموقف عُرضة لنقد روّاد عصر التنوير، وكأن التمثّل الشعبي ليوم الجمعة المقدّس ينحصر في الدلالة النفعية على المحاصيل فحسب. علمًا أن الاستبعاد المذكور يتنزّل في سياق عالم حديث «منزوع السحر»، ومع ذلك، لا تزال هذه النخب تحذو حذو القس الإصلاحي المتزمّت في العصور السابقة، ذلك الذي كان يفصل بصرامة الديانة الشعبية عن الإيمان المسيحي. لقد كان أجدادنا القرويون يمارسون نوعًا من الانتقائية السعيدة، ويُميّزون بين المجالات والسجلات، فالمسيحية تفهم مجال التقوى وحب الله، بينما تتعلق الشعيرة الشعبية بالمراقبة والتحكّم. يبدو أن تأويل جيمس أوبلكفيتش J. Obelkevich، وهو أحد الكتّاب الذين أستند إليهم، هو الأقرب لوجهة النظر هذه[2].

لكن يوجد سوء فهم لهذه الخلفية ما قبل-المحورية للمسيحية الشعبية. وكما رأينا

(1) John Wolffe, *God and Greater Britain* (London: Routledge, 1994), pp. 80-82.
يمكن أن نعثر على توصيفات مماثلة للطابع المركّب للدين الشعبي في
James Obelkevich, *Religion and Rural Society: South Lindsey 1825-1875* (Oxford: Oxford University Press, 1976), chapter VI; Sarah Williams, *Religious Belief and Popular Culture in Southwark* (Oxford: Oxford University Press, 1999), chapters 3 and 4; and for France in Philippe Boutry, *Prêtres et Paroisses au pays du curé d'Ars* (Paris: Cerf, 1986), Part III, chapter 2, and Yves Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), Volume 1, chapter XI.

(2) Obelkevich, *Religion and Rural Society*, chapter VI. Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society* (New York: Oxford University Press, 1982), p. 95.
يبدو أنه يُشارك وجهة النظر هذه، حيث يتحدّث عن «التراكمات غير المسيحية القديمة».

أعلاه، كانت الشعائر الدينية ما قبل-المحورية تسعى إلى ازدهار الإنسانية، وحمايتها ضد التهديدات المتأتية من المرض والمجاعة والفيضانات... إلخ. استمرت هذه الأهداف في ما سمّيته في الفصل الثاني، بالوفاق ما بعد-المحوري، وقد تحالفت بشكل ديني يُنشد التطلّع إلى خير أسمى من الازدهار: الخلاص والحياة الأبدية والسعادة القصوى (النرفانا). لقد كان السعي إلى الهدف الأخير مطمح النخب بشكل تناظري، أو «أولو النُّهى» - على حدّ وصف فيبر - من النسّاك الهندوس والزهّاد البوذيين. ولا يعني الارتباط مجرّد تجاور بين عناصر مختلفة، إنه بمنزلة تعاضد حقيقي عمومًا.

فحتى في الحقبة ما قبل-المحورية لم تكن ممارسة الطقوس مجرد محاولة بشرية لتضليل القوى المتعالية كما نتخيّل ذلك اليوم، لأنها كانت مصحوبة بمشاعر الرهبة وبعقدة الذنب أمام هذه القوى المفارقة إذا ما سوّلت لنا أنفسنا مواجهتها، وهو ما تُترجمه كلمة: الغطرسة «hubris» تمامًا مثل مشاعر الإخلاص والاعتراف بالنعم[1]. وفي سياق الديانات ما بعد-محورية تم توطيد مشاعر الرهبة والإخلاص هذه. ومثال ذلك تعزيز مقدرات محصول ما يُزرع يوم الجمعة المقدّس. إن ما ينكره التأويل المضلل، هو أن التمثل الشعبي لبركات هذا اليوم المقدّس، مستمدّ من الأرثوذكسية، لأنه في هذا اليوم بالذات افتدى المسيح نفسه لأجلنا. وغالبًا ما تتكرّر هذه الظاهرة ليس فقط في التاريخ المسيحي القديم، كما هو الحال مثلًا في تقديس آثار الكاهن، بل وأيضًا في الزمن الراهن، حيث يتحدّث فيليب بوتري في مؤلفه حول مقاطعة العين في القرن التاسع عشر، على أن الأبرشيين يجمعون آثار كاهن آرس Ars بعدما تحوّل في نظرهم إلى نموذج «للكاهن المقدّس» الذي يُجسّد قيم الكنيسة الكونية: الإحسان، الصلاة، الزهد... إلخ. وفي ذات السياق تتحدّث سارة وليامس عن مواصفات «الكاهن الخيّر» وعن بركته. لكن معايير الخيريّة ذوات طابع مسيحي بالأساس: الحسنى، الانفتاح، الانشغال برعيته، نكران الذات والتضحية بها[2].

وبالمثل، كانت لطقوس العبور دلالات إضافية: التعميد يُشير إلى الانتماء إلى المجموعة، وكان تأكيد الانتماء إلى الكنيسة الكاثوليكية طقسًا رمزيًا للدخول إلى مرحلة

(1) انظر. Robert Lane Fox, *Pagans and Christians* (New York: Knopf, 1986).

(2) Boutry, *Prêtres et Paroisses*, pp. 346-354. Sarah Williams, *Religious Belief*, pp. 100, 107-108.
يُشير إيف-ماري هيلار إلى نقطة مماثلة تتعلق بـ«الكاهن الصالح»، ويُشدّد بشكل خاص على المكانة المرموقة لأولئك الذين يُعرّضون حياتهم للخطر من أجل مساعدة الآخرين أثناء وباء الكوليرا؛ انظر *Une Chrétienté*، الفصل السابع.

البلوغ، وقد بيّنت سارة وليامس أهمية احتفالات «المباركة، حيث تُمنح النساء البركة بعد الشفاء من الولادة»، بالنسبة لغير الإنجيليين من النخبة حتى القرن العشرين. وليس للمرأة أن تذهب إلى أيّ مكان قبل أن تحمل وليدها إلى الكنيسة. وأيّ انتهاكات لهذه الطقوس يُدينها الجيران في الغالب. وتستمد هذه الطقوس قوّتها «الحمائية» من دلالتها «المسيحية» بالذات، حيث يتعلق الأمر، على سبيل المثال، بشكر الله على ولادة طفل[1].

لا يمكن تمييز المسيحي من «الوثني» ضمن هذا الضرب من التديّن، ومع ذلك كانت هناك قفزة مهمة في نمط «النظام القديم» هذا للحياة الدينية. هناك اختلاف بين النخب الدينية وغيرها من جهة، وبين غالبية الشعب في طريقة ممارسة وفهم هذه الطقوس. لكن النخب كانت غير مقتنعة ـ كما رأينا سابقًا ـ بعدد لا يُستهان به من الشعائر الشعبية، وكانت تسعى دومًا إلى إصلاحها أو حتى إلغائها. أما من جهة الشعب فليس لدينا شهادات كافية حول طريقة فهم الحياة الدينية. ولكن يبدو واضحًا من خلال الأمثلة التي ذكرناها، أن الأبرشيين يولون أهمية كبرى لعلامات القداسة الشخصية لكهنتهم، لأن لها علاقة برأيهم بمعاني الإحسان والإخلاص لرعايا الكنيسة، والانفتاح على كل واحد منهم (في مقابل انغلاق السيّد والوجيه)، ولم يكونوا يهتمون إلا قليلًا بالامتناع الجنسي ونكران الذات (إلا إذا ما وُظف هذا الزهد مباشرة في خدمة الإحسان). وفي ما عدا ذلك، كان للديانة الشعبية بُعدٌ احتفالي بالغ الأهمية: أعياد القديسين، الحج إلى الأماكن المقدّسة، احتفالات يمتزج فيها الديني بالدنيوي ـ مآدب، رقص ـ وهو امتزاج فاسق في أعين رجال الدين. وينبجس هنا أحد مواطن النزاع مع رجال الدين، وهدف لإصلاحي متحمس لاحقًا[2].

تتّصف بُنية «النظام القديم» بوجود تمفصل دقيق بين الانتماء للكنيسة والانتماء إلى الجماعة الوطنية، وبالتحديد المحلية منها. لقد توطّد هذا التمفصل بفضل تعايش طقوس الصلاة الأرثوذكسية الرسمية من جهة، وأشكال طقوسية أخرى توطد مناعة الأفراد الجماعة وتحميهم وتدرأ الشر عنهم وتضمن لهم حسن الحظ، من جهة أخرى. وفي هذا المستوى العميق، ما قبل-المحوري، كنّا موحّدين حول بعض العبادات. وإذا ما امتنع

(1) Wolffe, *God and Greater Britain*, p. 78; Sarah Williams, «Urban Popular Religion and Rites of Passage», in Hugh McLeod, ed., *European Religion in the Age of Great Cities*; also Williams, *Religious Belief*, chapter 4.

(2) Hilaire, *Une Chrétienté*, Volume 2, pp. 631-633, يتحدث عن المسيحية «الاحتفالية» بين الطبقات الشعبية.

أحد عن ممارسة تلك الطقوس، تداعت وحدة الجماعة بأسرها. واستمر هذا التوليف بين مميزات عصر ما قبل-المحوري والعصر ما بعد-محوري لفترات طويلة، وحتى داخل المجتمعات التي طالتها حركة الإصلاح، التي كان هدفها الإعلاء من شأن الالتزام الشخصي على حساب الشعائر الجماعية (وهذا هو الأهم) وتطهير الإيمان من البدع الوثنية والسحرية.

اضمحلت أنماط المجتمع المحلي هذه مع حركة الإصلاح الديني، لكن الديانة الشعبية، تمكنت من إعادة تشكيل ذاتها، على أسس معدّلة. وكما رأينا في الفصل الثاني، أصبحت النخب الاجتماعية في الحقبة الحديثة معادية للثقافة الشعبية، لذلك سعت إلى تغييرها. فقد فرضت النخب فكرة نزع السحر عن العالم وإلغاء الدين «السحري» غير الرسمي. ومثَّل هذا في حد ذاته عنصر إرباك بالنسبة لما سمَّيته أشكال «النظام القديم».

وعليه، قد تكون النخب في غالب الأحيان متأثرة جدًا وبإمكانها أن تفرض مثل هذه التغيّرات، ويكفيها أن تهجر الثقافات الشعبية، حتى يختلّ توازنها. وإنه من طبيعة الدين نفسه في مجتمع مسحور، مثلما أَشرتُ إليه، أن يُحدِّد ليس فقط الممارسة، بل وأيضًا الأفراد وحتى الجماعات بأسرها.

لا يخلو هذا الصنف من الدين من هشاشة، ولا سيما عندما تتخلى النخب عن الطقوس الجماعية الرئيسة أو تقيّدها وتحطمها. وإذا لم يعد للملك دور يضطلع به، فما العمل؟ أو إذا ما حُرقت آثار القديسين وتماثيلهم، فكيف لهم أن يستمروا في الاستفادة من قدراتهم؟

إن الإصلاح المُسقط من فوق، يمكنه أن يضع حدًا لجزء مهم من الديانة الشعبية بوحشية، من دون استبدالها بما يعوِّض أتباعها عن فقدها بالضرورة. ولا يتوقف الأمر عند مجرد هذه النهاية الفعلية، بل قد يبدو هذا كشكل من أشكال الدحض، بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون في نفوذ القوى الساكنة في بعض الأماكن والأشياء. إن القبول بفكرة أن هذه المعتقدات، يمكنها أن تتحطم من دون عقوبات قاسية، يعني أن السلطة قد تخلّت عنهم. لقد انتهج زعماء حركات الإصلاح في نشر الإيمان الطريقة ذاتها التي استُخدمت مرارًا وتكرارًا. وكان إتلاف القديس بونيفاس Boniface لغيضات أشجار البلوط المقدَّسة للألمان الوثنيين مدبرًا عن قصد ومن أجل غايات بعينها. وبالمثل بادر المبشّرون الذين

التحقوا بالفاتحين في المكسيك إلى تحطيم المعابد وطقوس السكان الأصليين، عن قصد ومن أجل الغايات ذاتها[1].

لا نملك لسوء الحظ الكثير من المعطيات حول كيفية استمرار هذه العملية، لأن أفكار ومداولات أولئك الذين لا ينتمون إلى النخبة، لا تُدوَّن بعناية أصلًا. ولكن من المرجَّح قبليًا، وبالنظر إلى معارفنا، أن هؤلاء كانوا قد بدأوا في سدِّ الفراغ الحاصل، بفضل إنشائهم لتصوُّر جديد ولمجموعة من الممارسات الجديدة، استنادًا إلى الصرح القديم، وجزئيًا بالاعتماد على أنماط الإيمان الجديدة.

يمثِّل الإصلاح الديني الإنكليزي شاهدًا باكرًا على هذه العملية التي لا نعرف سوى القليل من مراحلها، لقد فرضت النخب الإصلاح الذي ألغى بالقوة الممارسات الجوهرية للكاثوليكية التي كانت تشكل الإيمان الحي للغالبية[2]. لكن كانت هناك أقلية ـ لا تنتمي إلى هذه النخب ـ تدعو في الخفاء إلى ضرب من الهرطقة والكفر، وتُعرف بالحركة «اللولردية» Lollardry، وقد استبق أنصارها أفكار كرومول Cromwell وكرنمار Cranmer بحوالى قرنين. لقد أحدث هذا بالنسبة للغالبية، فراغًا وإحساسًا بالضياع، فرض الحاجة إلى إعادة تأسيس الإيمان القديم، الذي تأثَّر جزئيًا تحت حكم ماري Mary. لكن الغالبية ستنتهي في زمن متأخر إلى التلاؤم من جديد مع الكنيسة البريطانية، على قاعدة وفاق بين الممارسات القديمة والليتورجيا الجديدة، وفاق سيكون بدوره محل نقدٍ من قبل أقليات طهرانية.

تواصلت عملية التدمير التي انتهجتها النخبة، وبالتوازي مع الصمود الشعبي، عددًا من المرَّات على امتداد القرون اللاحقة. ويكفي أن نُشير إلى تاريخ فرنسا، أين نتج عن الإصلاح الديني المضاد في القرن السابع عشر، تحت راية اليانسينية، منع أو إلغاء الممارسات الشعبية، ثم جاءت الثورة (الفرنسية) ونزع غلالة المسيحية في الحقبة اليعقوبية، من دون الحديث عن سجن ونفي الكهنة والقساوسة، ما ترتَّب عنه شرخ عميق في الممارسة الدينية.

فتح أمامنا هذا الحدث عصرًا جديدًا، فلأول مرة يقترح المهدِّمون أيديولوجيا مضادة

---

(1) يستمر إنشاء طوائف جديدة اليوم في المكسيك، متعايشة تارة مع الكنيسة، ومتنازعة معها طورًا، وهو ما يكشف عنه كلاوديو لومنيتز Claudio Lomnitz في مؤلفه حول «La Santa Muerte»؛ انظر
Claudio Lomnitz, *Death and the Idea of Mexico* (New York: Zone Books, 2005), pp. 483_497.

(2) انظر
Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992).

للمسيحية لسدّ الفراغ الحاصل، وقد حصدوا على المدى القصير نجاحًا مؤقتًا، إذ لم يعد التقويم الزمني الجديد للجمهورية، معنيّ بالصلاة. لكن، وعلى المدى البعيد، سيحتدم النزاع بين النخب الكاثوليكية و«الجمهورانية» من أجل بناء فرنسا وفقًا لتصوراتها.

بدأ هذا النزاع مع سقوط نابليون. وحاولت حركة إحياء الكنيسة الكاثوليكية أن تسترجع مجالها المفقود، بمؤازرة العديد من الجماعات النافذة، سواء لأسباب متعلقة بالشفقة و/ أو بالنظام الاجتماعي.

ظلت جهود إحياء الكنيسة، منحصرة، في ما دعوته سابقًا، المتخيَّل الاجتماعي «الباروكي»، وقد أعطت الكنيسة المؤيدة لسلطة البابا المطلقة زمن الثورة، شكلًا جديدًا لهذا المتخيَّل، أصبحت فيه السلطة الكنسية تراتبية، أعلاها مرتبة سلطة الله. والغاية من وراء ذلك إعادة بناء مجتمع مسيحي بكل مكوناته، مجتمع قائم على التكامل التراتبي، بحيث يؤدي كل جزء منه دوره من أجل خير الجميع. ففي البداية استعاد التحالف بين العرش والمذبح (الكنيسة) عافيته، بيد أنه كان لزامًا على الكنيسة، أن تندمج في النسيج «الديمقراطي»، حتى لا تخسر مكانتها في المجتمع، ولا سيما بعدما انهارت التراتبيات القديمة، ولم يبقَ للكنيسة سوى دور المرشد في مجتمع صار يقوم على المساواة التكاملية. ذلك هو المشهد الذي أُطلق عليه في مطلع القرن العشرين اسم «الديمقراطية المسيحية».

رغم الخسائر التي سببتها الثورة، وعلى غرار المتخيّلات الباروكية، لا يزال هذا المتخيَّل يحتفظ قبل كل شيء بجانب مهم من التصوّرات التراتبية القديمة القائمة على المُثل، أما على الصعيد الشعبي، فإن جانبًا مهمًا من العالم المسحور كان قد هُذِّب حتى يتوافق مع الأرثوذكسية. كان يُنظر دومًا إلى المجتمع ككل عضوي، وكان الموقع الذي نحتله داخل هذا الكل، يُفيد الإلزامات والواجبات. وكانت الكنيسة تشمل المجتمع برمته، وإليها يجب أن ينتمي كل فرد، إضافة إلى أن القوة الكامنة في الإلزامات الاجتماعية، متأتية من المقدّس، الذي كانت الكنيسة تحرسه وتنطق باسمه. إن المجتمعات المنظمة من قبل الكنيسة، بهذا المعنى (الفضفاض)، مجتمعات «دوركايمية» لأن الكنيسة والمقدّس الاجتماعي شيء واحد، حتى وإن كانت الأولوية تبدو مقلوبة طالما أن الجانب الاجتماعي بالنسبة لدوركايم هو الأهم، وهو الذي ينعكس في ما هو إلهي، في حين أن العكس هو الصحيح بالنسبة للنزعة الكاثوليكية المؤيدة لسلطة البابا المطلقة.

لقد أثار هذا النوع من الجهد الذي كان يحرص على استعادة الروح المسيحية في كل مكان، ردود فعل معادية، اتخذت شكل حركات علمانية ليبرالية أو راديكالية، استلهمت طموحها من الثورة الفرنسية. كانت النتيجة قطيعة عميقة وخلافات حادة صلب الطبقات المتوسطة، وتوسعت دائرة هذه الخلافات لتشمل الطبقات الدنيا ولا سيما طبقة العمّال. ومن بين الأسباب الوجيهة بداهة التي دفعت هؤلاء المضطهدين إلى المعارضة، أن الكنيسة المؤيدة لسلطة البابا دافعت عن الوضع التراتبي ـ الملكي القائم[1].

لكن حدث شيء ما على قدر كبير من العمق، ما لبث أن صار أكثر وضوحًا في ضوء تحوُّل الكنيسة إلى فلسفة «الديمقراطية المسيحية». لكن الهوُّة الثقافية بين النخبة والعوام التي ميَّزت العصر الحديث، جعلت من الصعب على الكنيسة أن تستميل كافة أفراد المجتمع، ويعني هذا أن أنماط الحياة التعبدية لمختلف الأوساط صارت أكثر تباينًا مما كانت عليه في العصور الوسطى، عندما كانت معظم النخب تشارك في الثقافة الدينية للناس العاديين بدءًا من الذهاب إلى الحج وصولًا إلى زيارة آثار القديسين. وعلاوة على ذلك مهما كانت اختلافات الناس في هذا العصر، فهي محكومة بإحساس مشترك بالشدائد المقترن بالدين في عالم مسحور، فعندما يتعيَّن علينا «التعدّي على حدود» الأبرشية من أجل حماية محاصيلنا، أو ندق جرس الرعد لنُبعد البَرَد، يصبح كل الناس معنيين، بما في ذلك مالك الأرض وساكن الكوخ.

وبطبيعة الحال زاد الصراع الطبقي من تفاقم الجفاء الثقافي-التعبدي. وعندما نشعر بأننا لسنا جزءًا من مجتمع عضوي، وأننا نعاني من الاستغلال ـ فقد خيّم هذا الإحساس حتى في ذروة النظام القديم ـ يُثار التساؤل حول موقع الكنيسة القائمة من ذلك. بالنسبة للجزء الأكبر، تُقدِّم أوروبا في أنحاء كثيرة منها إجابة واضحة عن ذلك: أصبحت التراتبية تميل إلى كفة النظام القائم، نظام مالكي الأراضي أو العمال، ولنا ما يكفي من الأمثلة المضادة على أن اغتراب العوام عن الكنيسة لم يكن أمرًا مقضيًا.

في هذا المستوى من التحليل، نستعين بظاهرتي التحضُّر والتصنيع، لاستكمال

---

(1) Boutry, *Prêtres et Paroisses*, Part I, chapter 2,
يُبيّن كيف ينظر رجال الدين في الغالبية العظمى في مقاطعة العين بريبة كبيرة إلى نمط الحياة الكامل للطبقة الصغيرة من العمال التي بدأت تتجمّع في عدد محدود من المراكز. يتلقى العمال راتبًا فرديًا وغير مندمجين على ما يبدو في مجتمع مُعترف به، ويبدو أن قدر العمال أنه محكوم عليهم تقريبًا بحياة الحرمان، بينما كانوا في حاجة إلى أن يؤخذ بأيديهم. ومن الواضح أن هذه المقاربة تصدّ العمال.

الرسم التفسيري، ولنفهم عملية تفكُّك الأشكال القديمة والهجرات الجماعية المكثفة نحو المناطق التي تقلّ فيها الكنائس، ولا سيما اجتثاث عدد كبير من الناس من السياق الأبرشي. علمًا أن جزءًا مهمًا من الديانة الشعبية كان مرتبطًا بالسياق الريفي، وبالعادات الخصوصية، ولا يمكنه أن يتكيَّف مع السياق الجديد (رغم صموده النسبي). يمكن أن نلاحظ في حقبة الجمهورية الثالثة أن عوامل عديدة ساهمت في انزياح أنماط الحياة القديمة مثل انفتاح الريف والهجرة نحو المدن، وتأثير المؤسسات القومية الجديدة مثل الجيش. لكن رغم جهود اليانسينيين واليعاقبة لاجتثاث الكاثوليكية القروسطية، إلا أنها صمدت جزئيًا في فرنسا الريفية في أواسط القرن التاسع عشر[1]، فما زال جرس الرعد يُقرع عندما يُهدد البَرَد المحاصيل بالتلف، لكن هذه الطقوس لا ترتبط فقط بالجماعة، وذلك شأن الدين في نموذج العالم «المسحور»، إنما ترتبط بهذا النمط المخصوص من الجماعة التي نسميها الأبرشية. إن انفتاح هذه الجماعة وتفككها بموجب هجرة أفرادها إلى المدن، زعزع وهمّش الممارسات الدينية بالنجاعة نفسها، بل ربما أَكْثَرَ من نجاعة الإصلاح الذي فرضته النخب.

أضف إلى ذلك تحوُّل العلاقة مع النخب الجديدة (الموظفون الحضريون والقضاة) إلى حرب طبقية. فعندما اندثر العالم المسحور، وتغيَّرت بشكل فعلي العلاقة مع عمَّال المدن، وعندما استقلت ثقافة النخبة بذاتها وهيمنت على الكنيسة الرسمية، وحين اندلع صراع الطبقات مع الأُجراء، تولَّد لا محالة إحساس بالاغتراب الديني لدى الشعب. لقد أصبح بإمكان أفراده أن يتبنّوا رؤية معارضة، تُعتبر في المجتمعات ذات النفوذ البابوي المطلق عمومًا، بمنزلة صيغة من نزعة إنسانية علمانية.

تلتقي هذه الأسباب جميعًا حول التأثير الرئيس ذاته. وبعبارة أخرى، فإن ساكن المدينة الجديد، الذي لم يعد جزءًا من مجتمع حيّ، كما هو الحال بالنسبة لبعض المهاجرين الموسميين في البداية[2]، سيجد نفسه أمام فراغ في حياته الروحية بحيث يتعيَّن عليه إيجاد طريقة لنسج ولاءات وأشكال اجتماعية جديدة تستجيب لهذا الوضع الجديد. لقد كانت

(1) انظر
Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen* (London: Chatto, 1979), chapter 19; and Boutry, Prêtres et Paroisses, passim.

(2) Weber, *Peasants into Frenchmen*, pp. 281-282.

عملية «انسلاخ» الطبقات العمّالية الحضرية عن المسيحية في نهاية القرن التاسع عشر تنشد هذا الهدف بالذات، أكثر من مجرد التحوُّل نحو اعتناق الأيديولوجيا اللائكية. ربما يمكننا أن نقول شيئًا مشابهًا حول تراجع ممارسة أفراد الطبقة العاملة الإنكليزية الحضرية خلال الفترة نفسها.

لكن الفراغ يحتاج دومًا إلى أن يُملأ، لهذا كانت الأيديولوجيات اللائكية الأكثر استعدادًا لملئه، لكونها المرشح الأكثر صلابة لذلك، لا سيما حين تكون مصدر إلهام قادة ومنظمي الحركات العمالية والحركات الاشتراكية الجديدة. ففي نهاية القرن السادس عشر، لم تكن في إنكلترا سوى أشكال من المسيحية لملء الفراغ. اتسعت دائرة هذه الخيارات في أوروبا مع نهاية القرن التاسع عشر، حيث توفرت أشكال من النزعة الإنسانية الحصرية، ليس في وسع الكنيسة بموقفها الرجعي، في كثير من الأحيان، إلا أن تجعلها أكثر قبولًا.

عرفت كل من فرنسا وإسبانيا هذا النوع من التطوُّر، وقد شهدت بعض المجتمعات البروتستانتية على غرار ألمانيا البروسية تطورًا شبيهًا، حين تحوَّلت الطبقة العمالية إلى حركة اجتماعية-ديمقراطية، ملتزمة فلسفيًا بالنزعة المادية[1].

لكن الأهم من كل ذلك أن القصة لا تتوقف عند هذا، فقد عرفت الكنيسة المؤيدة للسلطة البابوية المطلقة في القرن التاسع عشر نجاحًا مهمًا في معظم الأوساط الريفية، وفي الأوساط الحضرية أيضًا بما في ذلك العمال. وبالفعل لقد عزمت هذه الكنيسة في مواجهتها لعالم الردة، على إحداث تغيّرات حاسمة، فقد تخلّت عن الصرامة والقسوة حيال المذنبين، وهو ما كان يُشكّل قوة اليانسينية، وتبنّت في المقابل الموقف التعاطفي الذي تبنّاه ألفونسو دي لغوري Alfonso de Liguori في القرن الثامن عشر. لقد كانت أكثر تسامحًا وانفتاحًا في علاقتها بأنماط التقوى الشعبية، بما في ذلك أماكن المعجزات المفترضة على غرار الحج الصيفي إلى منطقة لورد Lourdes المقدّسة (الأكثر شهرة). وكانت تدعو إلى تدين حميمي، مُفعم بالمشاعر، على غرار طقوس العبادة التي كانت تجري في كنيسة القلب المقدّس Sacred Heart. كان جزء من هذا التحوُّل عملًا تكتيكيًا محضًا، ولكن الأهم يجب أن يُفهم في سياق المشهد ما بعد-الرومانسي، الذي كان قويًا

(1) انظر على سبيل المثال
Hugh McLeod, *European Religion*, pp. 11-18.

في مجمل أوروبا وحاضرًا بقوة داخل الكنيسة. ومهما تكن الأسباب، فالكنيسة غضّت الطرف عن بعض مواقف النخب الإصلاحية السابقة الأكثر صلابة واحتقارًا للعوام.

لقد تكيّفت بطريقة مغايرة ذات قدر كبير من الأهمية، عندما حافظت على متخيَّل «النظام القديم» القائم على التراتبية والمجتمع العضوي، حيث يلتزم كل واحد بموقعه، وحيث تستمدّ الطاعة شرعيتها من هذا التراتب ذاته. لكن على المستوى العملي، شرعت في تثوير هذه الرؤية، لأن المهم في مشروعها لا يتطلب إعادة بناء النظم التراتبية العتيقة، بل تنظيم اللائكيين داخل هيئات جديدة، بتشريكهم مثلًا في جمع التبرعات (كما هو الحال بالنسبة للحملة الضخمة لبناء كنيسة القلب المقدس في مونمارتر Montmartre) أو الحجّ أو أشكال متنوعة من التبشير اللائكي، والتي ستُعرف لاحقًا تحت مسمّى: «العمل الكاثوليكي». لقد بات يتعيَّن على الكنيسة الكاثوليكية أن تقوم بدورها التعبوي: تُنظِّم وتنتدب أشخاصًا من أجل تنظيمات ذات أهداف دقيقة. ويعني هذا ابتداع أشكال عمل جماعية جديدة من قبل المشاركين أنفسهم، وهو ما كان يفتقر إليه النظام القديم، وشيئًا فشيئًا استطاع المضمون الجديد كسر طوق الشكل القديم. حتى تتبيَّن هذه العملية بوضوح، يتوجَّب علينا استدعاء نموذج مثالي ثان.

[3]

ينتمي هذا النموذج بالأساس إلى ما نُسمّيه: عصر التعبئة.

ما الذي تعنيه «التعبئة» في هذه الحالة؟ إنها تعني في أحد وجوهها البيّنة عملية يكون الناس بموجبها مقتنعين ومدفوعين أو مُلزمين بالدخول في أشكال جديدة من المجتمع والكنيسة والجمعيات. كما تعني أنهم ينقادون تحت تأثير الحكومات والتراتبيات الإكليروسية أو النخب الأخرى، ليس فقط إلى تبنّي البنيات الجديدة، بل وأيضًا إلى تعديل متخيَّلاتهم الاجتماعية، وطريقة فهمهم للشرعية، وأفكارهم حول ما هو الأكثر أهمية في حياتهم وفي المجتمع. لقد بدأت التعبئة على هذا النحو بهذه الطريقة خلال الإصلاح الديني الإنكليزي والإصلاح الديني المضاد الفرنسي في القرن السابع عشر، ويمكن أن تكون الحروب الصليبية ذاتها مثالًا سابقًا لأوانه على ذلك. تتنزل هذه التغيّرات في سياق اجتماعي أوسع، يشمل المملكة والكنيسة، اللتين لم تكونا نتاج التعبئة، بل على العكس، لأنهما تمثلان الخلفية الثابتة والتي لا تقوم أيّ شرعية بدونها.

توارت هذه الخلفية في عصر «التعبئة»، وأصبح من الواضح أن الأنظمة السياسية والاجتماعية والدينية التي تتطلع إليها، لن تقوم ولا تحظى بالمشروعية إلا ضمن هذا السياق ذاته. لقد أضحى هذا الأمر جليًا حتى لدى «الرجعيين» الذين يستلهمون مرجعياتهم من النظام القديم. وقد يكونون مجبرين على الفعل بهذه الطريقة قبل الاعتراف الواعي بذلك، لكن خطابهم هذا سيتغيّر عاجلًا أم آجلًا، وسيدركون أن ما تبقّى من النظام القديم، لا يعدو أن يكون سوى مجرد أشكال ينبغي ترسيخها، وقد تكون مشروعة بصفة أبدية، لأن الله يُباركها أو لأنها متطابقة مع الطبيعة، ولكنها لم تعد تمثل مثلًا أعلى نأمل في تحقيقه ولم يوجد بعد. وحين تكتسح هذه الفكرة الشأن السياسي والديني، نلج حينها عصر التعبئة.

يفترض النظام القديم تداخلًا بين الكنيسة والدولة، فضلًا عن كونه يُنزلنا في صلب نظام تراتبي يباركه الله. لقد كان حضور الله في المجتمعات التي تتبع هذا النموذج، أمرًا مفروغًا منه؛ وأن السلطة ذاتها مرتبطة بالإلهي، وكانت كل صنوف الابتهالات مرتبطة بالحياة العامة. يمنحنا ماضينا صيغًا عدة، فقد انتقلنا بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر من نموذج أصلي، كان فاعلًا في العصور الوسطى وفي عدد كبير من الثقافات غير الغربية، إلى نموذج مختلف تمامًا. وهذا الأخير هو الذي يُحدِّد ما أسميه: نموذج التعبئة.

تقترن الصيغة السابقة، «النظام القديم»، بما يُمكن أن نصفه «بالعالم المسحور»، ويستهدف هذا التوصيف المستعار من ماكس فيبر إيجاد نقيض للنعت «منزوع السحر». يُميز العالم المسحور بصرامة بين المقدّس والدنيوي، وأعني بالمقدّس بعض الأماكن (مثل الكنائس) وبعض البشر (الكهنة) وبعض الأزمنة (الأعياد الكبرى) وبعض الأفعال (تلاوة القدّاس) حيث يتجلّى الإلهي والمقدّس. وفي المقابل، بعض الأماكن والأشخاص والأزمنة والأفعال تعتبر دنيوية.

في العالم المسحور، يحضر الله بوضوح في المجتمع، ويتجلّى في الأماكن المقدسة، ويكون المجتمع السياسي بدوره مرتبطًا بها ارتباطًا وثيقًا. ويعتبر أرنست كانتوروفيتش Ernst Kantorowicz أن أحد استعمالات عبارة «جسد باطني» في التاريخ الأوروبي تعود إلى المَملكة الفرنسية[1]، فالملك نفسه قد يكون همزة وصل بين هذه المستويات ممثلة على التوالي عن طريق جسد فان وجسد خالد. وبعبارة مختلفة نسبيًا: في المجتمعات القديمة،

(1) انظر
Ernst Kantorowicz, *The King's Two Bodies* (Princeton: Princeton University Press, 1997).

لا تتموقع المملكة فقط في الزمن العادي والدنيوي، حيث تسود قاعدة التداول الصلبة، بل تتموقع أيضًا في الأزمنة العليا. وتوجد بطبيعة الحال صيغ مختلفة لهذا الزمن الأعلى، على غرار الأبدية الأفلاطونية، التي تحملنا خارج حركة الزمن، إلى جانب سرمدية الله كما يتمثلها التقليد المسيحي، عندما يُوحِّد كل الأزمنة في زمن واحد، ومختلف أزمنة الأصول بالمعنى الذي ذهب إليه مرسيا إلياد[1].

مع تنامي نزع السحر عن العالم، ولا سيما في المجتمعات البروتستانتية، تم تشكيل نموذج آخر، في ما يتعلق بكل من الكوسموس والسياسة. وكان لمفهوم التصميم في ذلك دور حاسم. وبذلك مررنا من العالم المسحور إلى كوسموس متصوَّر على نحو متطابق مع علم ما بعد نيوتن، حيث لم يكن هناك أي سؤال حول معانٍ عليا يتمّ التعبير عنها في الكون من حولنا. ولكن هناك دائمًا، مع شخص مثل نيوتن نفسه، إحساس قوي بأن الكون يُعبِّر عن مجد الله. وهذا جليّ في تصميمه وجماله وانتظامه، ولكن أيضًا في حقيقة أنه صُمم من أجل رفاهية مخلوقاته، خاصة نحن، المخلوقات الأسمى التي تُهيمن على الجميع. إن وجود الله لا يُقيم في المقدَّس، لأن هذه الفئة تختفي في عالم منزوع السحر. ولكن يمكن للمرء أن يعتقد أن تصميمه يعكس كثافة حضوره.

هذا الحضور الإلهي في الكون تُرافقه فكرة أخرى: حضوره في المجتمع السياسي. وهنا يحدث تغيير مماثل. الإلهية ليست هناك في ملك يركب التصاميم. ولكن يمكن أن يكون حاضرًا إلى الحد الذي نبني فيه مجتمعًا يتبع بوضوح مقاصد الله. يمكن استكمال ذلك بفكرة النظام الأخلاقي الذي يعتبره الله، كما يتم الاستشهاد به، على سبيل المثال، في إعلان الاستقلال الأميركي: خلق الناس متساوين ووهبهم خالقهم حقوقًا ثابتة لا يمكن مصادرتها.

إن فكرة النظام الأخلاقي المعبَّر عنها في هذا الإعلان، والتي أصبحت مهيمنة في عالمنا، هي ما سمَّيته النظام الأخلاقي الحديث. ويختلف هذا النظام تمامًا عن الأنظمة التي سبقته، لأنه يبدأ من الأفراد، ولا يعتبرهم محددين قبليًا ضمن نظام تراتبي، بحيث لا يكونون خارجه فاعلين بشريين تمامًا. إن أعضاءه ليسوا فاعلين منخرطين بشكل أساسي في مجتمع يعكس بدوره الكوسموس ويرتبط به، بل بالأحرى أفراد متحررون

(1) تحدثت عن النقطة بشكل مستفيض في الفصل الأول.

متحدون معًا. ويتمثل التصميم الذي يوحّدهم كجمعية في أن يعمل الجميع، في سعيهم لتحقيق مقاصدهم الخاصة في الحياة، على أن ينفع بعضهم بعضًا على نحو متبادل. إنه يدعو إلى مجتمع مبني بطريقة تهدف إلى تحقيق المنفعة المتبادلة، حيث يحترم كل طرف حقوق الآخرين، ويتبادل الجميع الخدمة أيًا كان نوعها. ويُعتبر جون لوك أحد أهم أقطاب هذه الصيغة الأوائل، لكن التصوُّر الأساسي لمثل هذا النظام من المنفعة المتبادلة قد انتهى إلينا من خلال سلسلة من الصيغ، بما في ذلك الصيغ الأكثر راديكالية، مثل تلك التي اقترحها روسو وماركس.

لكن في الأيام الأولى، عندما تمّ تفسير التصميم على أنه إلهي وكان يُنظر إلى النظام على أنه قانون طبيعي، مطابق لقانون الله، كان بناء مجتمع يُلبي هذه المتطلبات، ينسجم مع مقاصد الله. وكان العيش في مجتمع كهذا يعني العيش في مجتمع حيث يكون الله حاضرًا، ليس على الإطلاق مثلما هو الحال في العالم المسحور، من خلال المقدَّس، ولكن لأننا نتبع مقاصده. الله حاضر كمصمم للطريقة التي نعيش وفقها، ولنستحضر العبارة المشهورة، بوصفنا «شعب واحد يرعاه الله».

إذا أخذنا الولايات المتحدة كحالة نموذجية لفكرة النظام الجديدة هذه، أَستلهم الفكرة المثمرة للغاية لروبرت بيلا لـ«الدين المدني» الأميركي. وبطبيعة الحال، يُعتبر الاعتراض على هذا المفهوم في أيامنا هذه مُبررًا ووجيهًا، لأن بعض شروطه أصبحت موضع تساؤل، ولكن ليس هناك شك في أن بيلا قد أدرك مدى أهميته بالنسبة للمجتمع الأميركي في بداياته، وعلى امتداد ما يناهز قرنين من الزمن بعد ذلك.

إن الفكرة الأساسية القائلة بأن أميركا تسعى إلى تحقيق مقاصد الله، كما جاء في المقاطع التي يذكرها بيلا Bellah من الخطاب الافتتاحي لجون ف. كينيدي Kennedy، وأيضًا من الخطاب الافتتاحي الثاني لإبراهام لنكولن Lincoln - مقاطع قد تبدو غريبة وخطيرة بالنسبة لكثير من الملحدين في أميركا اليوم - يجب أن تُفهم في سياق تصوُّر لنظام يكون فيه الأفراد أحرارًا ومتمتعين بكامل حقوقهم. وهو ما كان قد صرّح به إعلان الاستقلال الأميركي بدعوته إلى التوافق مع «قوانين الطبيعة وإله الطبيعة». إن وجاهة هذه القوانين في نظر الألوهيين والملحدين والتوحيديين، يُنظر إليها على أنها جزء من منظومة العناية الإلهية، وما أضافه الثوريون الأميركيون في مساعيهم، هو أن التاريخ كان مسرحًا للتجلّي الوئيد لهذه الغاية، وأن مجتمعهم هو البيئة التي سيتحقق فيها هذا الهدف، وهو

ما اعتبره لنكولن «آخر وأفضل أمل على الأرض». إن اعتقاد الأميركيين في قدرتهم على تحقيق مقاصد الله على الأرض في سياق الثقافة التوراتية البروتستانتية، نجد له نظيرًا في الاعتقادات الاصطفائية للشعب الإسرائيلي، وهو ما كان يتردد صداه ـ بالفعل ـ في الخطابات التأسيسية الرسمية[1].

يعزى الارتباك اليوم إلى القبول بالاستمرارية والقطيعة معًا. وما ظل صامدًا هو أهمية صيغة معينة من فكرة النظام الأخلاقي الحديث، وهو ما يعطينا الانطباع بأن الأميركيين يحافظون دومًا على المبادئ ذاتها التي وضعها الآباء المؤسسون. لكن الميل العام ينحو إلى فصل النظام عن العناية الإلهية، وإدراكه داخل الطبيعة أو داخل الحضارة أو حتى من خلال مبادئ قَبْلية يُفترض أنها غير قابلة للنقاش، غالبًا ما تكون مُستلهمة من كانط، إلى حد أن بعض الأميركيين عبَّروا عن رغبتهم في تخليص الدستور من الله، بينما رأى آخرون، الأكثر تجذرًا في التاريخ، أن هذا الميل هو اعتداء على الدستور، ومن هنا تبرز اتجاهات الصراع الأميركي المعاصر بين الحكومة والبابوية.

لكن طريق الولايات المتحدة إلى الحداثة، رغم أن العديد من الأميركيين يعتبرونه نموذجيًا، هو في الواقع أكثر استثنائية. لقد دأبت جميع المجتمعات الغربية على الخروج من شكل النظام القديم في عصر التعبئة، وما بعده إلى المأزق الذي تردّينا فيه في عصرنا الراهن، والذي سأصفه أدناه. كان هذا الطريق متعرجًا ووعرًا في أوروبا العجوز، وبالتحديد في المجتمعات الكاثوليكية، كما بيّنتُ ذلك سابقًا، حيث صمد النظام القديم لفترة طويلة. تأثر هذا النظام بنزع السحر عن العالم، وأصبح خاضعًا للتوافق بين الناس، وبموجبه تقرر عدم المساس بالنظام التراتبي وقدسية المَلِك، وإدراج بعض الإجرائيات الوظيفية، وهذا النوع من النظام جسّدته الحكومة الملكية وقد عُرف بالوفاق «الباروكي».

إن المسار المؤدي إلى وضعنا الراهن، الذي ظل حبيس هذين الشكلين من الحضور الإلهي في المجتمع، انتهى إلى نموذج مختلف، والمسار الذي أدّى إلى خارج «الباروك» الكاثوليكي تعرّض إلى انقلاب ثوري وكارثي، لكن المسار «البروتستانتي» كان أكثر نعومة، ويصعب اقتفاء أثره في بعض النواحي.

---

(1) انظر

Robert Bellah, «Civil Religion in America», in *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World* (New York: Harper & Row, 1970), chapter 9.

قام ديفيد مارتن، في عدد من الأعمال المتعمقة[1]، ببلورة تصوُّر مثير للاهتمام بشأن المسار «البروتستانتي»، ولا سيما «الأنغلوفوني». وهو ما شهدته المجتمعات التي تُشدُّد فيها الأشكال السائدة للمتخيَّل الاجتماعي أكثر فأكثر على نظام المنفعة المتبادلة، ويُنظر إلى النظام «الباروكي» على أنه مُنفر ومقيت إلى حدٍ ما، وباختصار «بابوي».

يبدو وفق هذه القراءة، أن الانتماء الديني بات، أكثر من أي وقت مضى، طوعيًا، ولم يعد ممكنًا فرضه، بعدما نجحت النخبة في إبعاد العامة عن الدين، والاستعاضة عن ذلك بأشكال جديدة وطوعية من الجمعيات المختلفة عن الكنائس السابقة. وتُعتبر «النزعة المنهجية في صيغتها الوِسْلية» نموذجًا لذلك. لكن التشظّي الحقيقي لهذه الكنائس الحرَّة، وقع في الولايات المتحدة الأميركية نهاية القرن الثامن عشر، وانتهى إلى تغيير صورة الديانة الأميركية.

نشأ مع المنهجيين نموذج جديد من «الطوائف» مختلف عن الكنيسة وعن الفِرقة. تعمل الكنيسة بالمفهوم الترولتشي على استقطاب كل أفراد المجتمع على غرار الكنيسة الكاثوليكية التي تعتبر نفسها كنيسة الجميع، وكان لبعض كنائس الإصلاح الطموح ذاته، لكنها كانت سببًا في تصدّع مجتمعات بأسرها على غرار ألمانيا وإسكندنافيا وقبلهما إنكلترا.

إن ما نُسميها «بالفرق» بعد أرنست ترولتش، ـ تلك التي لا يؤمّها سوى «المصطفين» الجديرين حقًا أن يكونوا أعضاء ـ كانت بمعنى ما كنائس فاشلة، إما لأنها تطمح لأن تكون الكنيسة القومية الوحيدة على غرار المشيخيات الإنكليزية، أو لأنها يئست من عموم المجتمع، كما هو حال بعض الفرق التي تقول بتجديد التعميد، ولكن فقط لهذا السبب، كانت تحاول خفض اتصالها به إلى الحد الأدنى. وكانت دائمًا تحاول تعريف الحياة الدينية ضمن نطاق محدود.

في البداية، لم تكن الحركة المنهجية (الميثودية) تطمح إلى أن تكون كنيسة، وإنما فقط لأن تكون جزءًا من الكنيسة القومية في إنكلترا. كان دُعاتها يمارسون نوعًا من الروحية الخاصة بهم، ولكن ضمن كيان أوسع يضم أشخاصًا آخرين، وكانوا يرغبون في التشبُّه، ضمن بعض الوجوه، بالأنظمة الدينية للكنيسة الكاثوليكية. وحتى عندما طوردوا، ظل هذا

(1) على سبيل المثال
Tongues of Fire (Oxford: Blackwell, 1990), and *A General Theory of Secularization* (Oxford: Blackwell, 1978).

الإحساس بالاختلاف مشروعًا، بل أصبح التصوُّر المميز والمهيمن للطائفة في المشهد الأميركي.

إن الطوائف أشبه ما تكون بجماعات أفرادها متآلفون في ما بينهم من دون أن يعتبروا اختلافهم مع الآخرين على صلة بقضايا الفصل أو الوصل وبالخلاص أو العذاب، بل فقط يعتبرون طريقتهم في العبادة تناسبهم وربما بكل بساطة هي الأفضل بالنسبة إليهم. ولكن هذا الإحساس، لا يعزلهم عن الطوائف المُعترَف بها، لأنهم يتواجدون في فضاء يشمل «كنائس» أخرى. يأتلف هذا التنوع داخل هذا الكيان الموحّد الذي نُسمّيه «الكنيسة». وفيها يُسمح لكل فرد بأن يُمارس عبادته وفق طريقته التي تخصّه، ولكن في أطر لا تتجاوز حدودها.

تنتمي الطائفة إلى عصر التعبئة بامتياز. وهي ليست كيانًا من وضع الله (حتى ولو اعتبرنا، بمعنى ما، أن هذا الأمر قد ينطبق على «الكنيسة» بصفة عامة)، بل هي شيء علينا ابتداعه، ليس فقط لإشباع نزوة، بل تحقيقًا لخطة الله. إنها شبيهة بجمهورية العناية الإلهية الجديدة للديانة المدنية. لكن توجد قرابة بين المعنيين، بحيث يُعزز الواحد منهما الآخر، بمعنى أوضح، مهَّد البعد الطوعي للإحياء في منتصف القرن الثامن عشر، الطريق بشكل واضح إلى القطيعة الثورية لعام 1776. وفي المقابل فإن أيتوس الاستقلال والحكم الذاتي في الجمهورية الجديدة، كان نتيجته أن الصحوة الثانية في بداية القرن التاسع عشر، انتهت إلى توسيع دائرة المبادرات الطائفية أكثر من ذي قبل[1].

من الواضح الآن أن هذا النوع من الجماعات المؤتلفة بشكل عفوي قد أتاح مزايا فريدة عندما أدت الهجرة أو التغيير الاجتماعي أو الصراع الطبقي إلى جعل الكنائس الأقدم والأكثر شمولية بطريقة أو بأخرى غريبة عمّن هم ليسوا من النُخب وغير مرحب بهم. ويقينًا أن الحركة المنهجية لم تنشأ من أجل استيعاب الانقسام الطبقي؛ وقد دافع ويسلي نفسه عن قناعات المحافظين التي لا تتزعزع حول النظام الاجتماعي، بل وأدان الثورة الأميركية التي شارك فيها كثيرون من أتباعه عبر الأطلسي بحماس. وفي ما بعد، حاولت الروابط المنهجية الرئيسة في إنكلترا كبح النضال العمالي ضد أرباب العمل (رغم أنهم كانوا على استعداد لتعبئة طرفي الصناعة ضد مالكي الأراضي المحافظين).

(1) Gordon Wood, *The Radicalism of the American Revolution* (New York: Vintage, 1993).

لكن مع ذلك، ومهما كانت الفكرة الأصلية للمؤسسين، كان النموذج جاهزًا لإعطاء الشكل والتعبير للتطلعات الدينية ورؤى بعض المجموعات، سواء تم تفريقها حسب الطبقة، أو حسب الموقع (مثل قرى التعدين في شمال إنكلترا)، أو حسب المنطقة (مثل ويلز)، أو حسب المنطقة بالإضافة إلى الفكر الأيديولوجي (مثل الانشقاقات بين المنهجيين الشماليين والجنوبيين والمعمدانيين في الولايات المتحدة الأميركية)، أو حتى حسب العرق (مرة أخرى حالة الولايات المتحدة). بينما في المجتمعات التي عرفت نموذج كنيسة واحدة كبيرة، تشمل المجتمع ككل، في تواصل مع المؤسسة الإلهية الأصلية، وسيطرت على المتخيَّل (أي، المجتمعات الكاثوليكية، ولكن أيضًا بعض الجماعات اللوثرية، وحتى بعض الجماعات الكالفينية [اسكتلندا] ولكن بدرجة أقل)، كان إيجاد حل إبداعي لعزلة غير النخبة داخل بوصلة الإيمان المسيحي أمرًا بالغ الصعوبة (ولكن ليس مستحيلًا، كما سنرى من خلال بعض الأمثلة أدناه)، حيث كانت الثقافة الطوعية للتعبئة جزءًا بالفعل من فهم الذات الديني، وأمكن لمبادرات إيمانية جديدة أن تنشأ بسهولة أكبر. وقد فرض المتخيَّل الطائفي مرونة غير معهودة في معظم المجتمعات القارية[1].

لقد طفت على السطح كثرة من المبادرات المختلفة، لكن الطبقة الأكثر إثارة للإعجاب كانت تلك التي تتكوّن مما يُطلق عليه بطريقة مبهمة الأنماط «الإنجيلية» للصحوة التي انتشرت على نطاق واسع في بريطانيا وأميركا منذ نهاية القرن الثامن عشر[2]. وفي أكثرها حدّة، كانت تتمحور حول مذاهب مركزية معينة للإصلاح الديني: وضعنا كمذنبين والحاجة إلى التحوُّل والتوجُّه إلى الله بقلب سليم يفتح أمامنا باب رحمته. تمَّ التركيز في كثير من الأحيان على الطابع الشخصي لهذا التحوُّل بوصفه شأنًا شخصيًا، وليس كموقف يُرسِّخ انتماءنا للمجموعة؛ وكان هذا الأمر يجري بشكل استعراضي، وتحت ضغط الانفعالات الشديدة وأمام الجمهور.

---

(1) لكن رغم ذلك، فقد كان الفقراء أقل تأثرًا بهذه التحولات في إنكلترا من العمال الأكثر كفاءة. انظر
Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914* (New York: St. Martin's Press, 2000), chapter 3; also his *Religion and the People of Western Europe 1789-1989* (Oxford: Oxford University Press, 1997), chapter 4; and David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), p. 29 and chapter 6.

(2) لقد استفدت في هذا من المناقشات المثيرة للاهتمام في
Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, pp. 36-43; John Wolffe, *God and Greater Britain*, pp. 20-30; and David Hempton, *Religion and Political Culture*, chapter 2.

يتعلق الأمر هنا بمنظور قوي للتحوُّل، مُعرَّف في شروط المناقشة السابقة التي حددتها بإحساس عميق ولا يمكن مقاومته بالخطيئة والنقص، من جهة، وبإحساس شديد بحب الله وقدرته على المغفرة من جهة أخرى؛ وفي كلمة واحدة، «برحمته الواسعة». كما في الإصلاح الديني السابق، أَنتج هذا التمكين الجديد ثمارًا في حياة منظمة. تمَّ تصوُّر النظام والفوضى وفق شروط مفهومة للغاية في ضوء محنة الطبقات الشعبية في ذلك الوقت، وكثيرًا ما كان أفرادها يصارعون من أجل أن يكون لهم موطئ قدم في اقتصاد موجَّه نحو السوق بشكل متزايد، عبر التكيُّف مع الظروف الجديدة، والهجرة، وتبنّي طرق عمل جديدة، خارج الأشكال الاجتماعية التقليدية في مواجهة خطر الانغماس في أشكال من السلوك الخامل وغير المسؤول وغير المنضبط والمُسرف.

خلف كل هذا يسكن الميل لأنماط الترفيه والمخالطية الاجتماعية، التي بإمكانها أن تأسرنا داخل أنماطها المُختلّة بدءًا من الخمر والحانات. ولأجل ذلك كان الاعتدال أحد الرهانات الرئيسة للثقافات الإنجيلية، بشكل قد يبدو مبالغًا فيه من زاوية نظر معاصرة، وربما علينا أن نكون على قدر من الرصانة (إذا جازت العبارة) حالما نُدرك الضرر الذي قد يمثله شرب الخمر، من ذلك مثلًا أن نسبة استهلاك الفرد للكحول في الولايات المتحدة الأميركية في عشرينيات القرن التاسع عشر كانت أعلى أربع مرات مما هي عليه اليوم[1].

تُضاف إلى شرب الخمر أنشطة ترفيهية أخرى مفضّلة تشجعه: الرياضات القاسية، القمار والفوضى الجنسية. هذا التصوُّر للفوضى يُشدِّد على بعض أشكال مخالطية اجتماعية ذكورية تنشأ خارج الأسرة لفترة طويلة. وينهض هذا التصوُّر الجديد للنظام بشكل أساسي على الأسرة، وكثيرًا ما يفترض أن الرجل هو مصدر كل اضطراب محتمل، وأن المرأة هي الضحية والحارسة لهذا الفضاء المنزلي المنظم. في هذا الإطار، يتحدث كالوم براون Brown Callum عن «تشويه» الصفات الذكورية و«تأنيث التقوى»[2]. ويتعيّن على الرجل أن يكون ربّ الأُسرة وسندها القوي؛ وهذا يتطلّب أن يكون الرجل متعلمًا ومنضبطًا وكادحًا. وتُعتبر فضائل الرصانة والكدح والانضباط من الفضائل الرئيسة، كما

(1) انظر
Joyce Appleby, *Inheriting the Revolution* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000), p. 206.

(2) Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: Routledge, 2001).

يُعتبر التعليم والاعتماد على الذات من الصفات المحمودة جدًا. ومتى تسنّى للرجل ذلك، اكتسب كرامة معينة، كرامة الفاعل الحر والمستقل. ويمكن اختصار الهدف في كلمتين: التأكيد على «أن يكون المرء جديرًا بالاحترام» باعتبار أهمية ذلك في الحياة المنظمة؛ لكن بالتوازي مع ذلك، يجب أن ندافع عن كرامة المواطن وإرادته الحرَّة. وعلى هذا النحو تكون الأنغليكانية في جوهرها قوة مناهضة للتراتبية، وهي جزء من تيار يُشجع على الديمقراطية.

يُذكّرنا هذا التلازم بين الخلاص والقداسة وبين نظام أخلاقي معين في حياتنا، بالإصلاح الديني الأول، حيث تُعتبر الإنجيلية بمعنى ما بمنزلة استعادة للأنفاس، في ظروف مختلفة، وبتركيز أكثر على الالتزام الشخصي. وإذا ما نظرنا إلى الأمر من الاتجاه الآخر، فسنلاحظ مدى توسُّع هذه الحركة في أيامنا هذه، لا في مجالها الحيوي، بريطانيا والولايات المتحدة فحسب (على الرغم من أنه لا يزال قويًا جدًا في البلد الأخير)، ولكن أيضًا في أميركا اللاتينية وأفريقيا وآسيا[1]. ويمكننا أن نلاحظ التلازم ذاته بين قبول الخلاص وفرض نظام مُعيَّن في حياة المرء. فقد أصبح الرجال في أميركا اللاتينية، أكثر اهتمامًا بالأسرة، حيث تخلّوا عن أشكال معيَّنة من المخالطية الاجتماعية بين الذكور تؤكد على الرجولة المبالغ فيها، وصاروا سندًا قويًا للأسرة أكثر رصانة. وفي الواقع، يمكننا أن نُوسِّع دائرة هذه المقارنة لتشمل حركات غير مسيحية مثل أمة الإسلام في الولايات المتحدة[2].

يمكننا أن نتبيَّن التأثير القوي لهذه الحركات في التاريخ «العلماني»، مما يسمح لبعض السكان أن يصبحوا قادرين على العمل كفاعلين منتجين ومنظمين في بيئة غير تقليدية جديدة، سواء تعلق الأمر بمانشستر في القرن التاسع عشر، أو ساو باولو في القرن العشرين، أو لاغوس في القرن الحادي والعشرين. يثير هذا الأمر تساؤلين: أولًا، ألا يؤدي هذا التماهي الضيِّق بين الإيمان وخلقية معينة أو نظام معيَّن في نهاية المطاف إلى تحجيم الإيمان بين النخب في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما سبق وبيَّنتُ ذلك، وفي بريطانيا القرن العشرين؟ يبدو أن الإيمان الذي ارتبط في الأصل بإحساس بالعجز عن

(1) انظر
David Martin, *Tongues of Fire, and Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2002).

(2) لقد لاحظ علماء الاجتماع آثارًا مماثلة بسبب التحوّلات الكبيرة إلى الإسلام التي تشهدها فرنسا المعاصرة، انظر
Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 142-143.

تنظيم الحياة من دون سند خارجي، مع إنكار لفعالية الرحمة، سيخسر بعضًا من أهميته وقوته الإقناعية إذا أصبحت أوجه الانضباط المطلوبة طبيعة ثانية، وبدلًا من الإحساس بالعجز، يشعر المرء بأنه يتحكّم في حياته. ولكن بقطع النظر عن مخلفات التيارات السابقة على المدى الطويل، فإنه سيكون من الحماقة التنبؤ بما قد تخلفه تيارات العنصرة الراهنة في العالم الثالث، لا لأنها تمتلك خصالًا فريدة، لا مثيل لها قياسًا لسالفاتها فحسب، ولكن لأنها تتنزّل في سياق اجتماعي مختلف جدًا، وأن تجربتنا السابقة تخصّ الغرب دون سواهم.

يُعيدنا التساؤل الثاني إلى النقاش الذي كنا قد أثرناه في القسم الأول بخصوص قوة الحافز الديني المستقل. وبالإمكان ترجمة الملخص التاريخي الذي عرضتُه بلغة العلوم الاجتماعية، فنقول إن وظيفة الإيمان (الكامنة) في هذه الحالة، انحصرت في قدرته على التكيّف مع بُنية النظام الإنتاجي (الرأسمالي). وهو ما يُفسِّر لنا أسباب ضموره. لا يفتأ كل هذا في التأكيد على عرضية هذه الظاهرة كما بيّنته الأطروحتين السابقتين، بحيث يفقد الدين استقلالية قوته في العصر الحديث.

بيد أن وضعية الإنجيلية_العنصرية تكشف لنا خطأ هذه النتيجة، وإذا كانت «الوظيفة الكامنة» تُحيل إلى نتيجة واقعية وليست فقط قصدية، تكون الأطروحة السابقة حينئذ صحيحة. وحين نأتي إلى تفحُّص قدرة الدوافع المختلفة، حتى نقيّم مدى استقلالية الدين في العصر الحديث، نكتشف أن الإنجيلية أبعد ما تكون عن الدين الذي ينحرف عن أهدافه. لنأخذ مثالًا واضحًا في الحالة العكسية حتى نفهم هذا التضاد: ساند قسم من البورجوازية العليا من شيعة فولتير، الكنيسة بعد إحيائها في نهاية القرن الثامن عشر، وتكرر الأمر بعد 1848، لأن أفرادها كانوا يعتقدون في قدرة الكنيسة على حسن ضمان النظام. ومن الثابت أن هذا التحوُّل هو نتيجة التداخل بين الإيمان الأصيل والمصلحة الاجتماعية، ومن شأن هذا أن يُعمِّق تناقضنا.

وإذا لم تكن في الحالة الفرنسية، أطروحة التقوى الأصيلة قوية جدًا بالضرورة، بل قد تكون غائبة تمامًا، لأن الخوف من الفوضى هو الذي مكّن البورجوازيين من تصدّر المشهد الكنسي، فإن الحالة الإنجيلية تكشف لنا العكس تمامًا. فالعامل، وهو في الحانة بصدد احتساء الخمر، وقبل أن يتوب، يتمنى في قرارة نفسه أن يكون سندًا قويًا لعائلته (ينطبق هذا المثال أيضًا على رغبة الطبقة العمالية المنصاعة للبورجوازية الباريسية). لكن

هذه الرغبة لا تُنتج التغيير، لأن ما يدفعه هو التوبة في معناها الديني، بوصفها حافزًا مؤثرًا في حياته. لكن يحتاج هذا الأمر إلى مزيد من العمل لإثباته والبرهنة عليه، وهو ما حصل عندما تدخّلت نظريات من طبيعة نفسية عميقة في هذا المضمار، لكن لا يزال إسهام بعض النظريات بخصوص تفسير الوظيفة الاجتماعية الكامنة غير مُقنع بعد.

لقد وصفنا طريقتين يمكن أن يترسّخ من خلالهما الإيمان الديني من جديد في إطار نموذج التعبئة، بعد القطع مع النظام القديم. تنطوي الأولى على حضور الله على مستوى المجتمع ككل، كمدبر للتصميم الذي يضطلع به هذا المجتمع ويعمل على تحقيقه. ويحدد تصميم الله، إن جاز التعبير، الهوية السياسية لهذا المجتمع. وتكمن الثانية في الكنائس «الحرّة»، التي أُنشئت كأدوات للمساعدة المتبادلة حيث يتواصل الأفراد مع كلمة الله ويدعم بعضهم البعض في تنظيم حياتهم وفق مبادئ إلهية. والطريقتان متسقتان تمامًا، لا لأنهما تنتظمان وفق مبادئ متشابهة فقط: التعبئة من أجل تنفيذ إرادة الله، ولكن لأن كلًّا منهما تُعزّز الأخرى أيضًا. وكانت تلك هي حالة الولايات المتحدة في بداية تاريخها. تؤمّن الجمهورية حرية الكنائس؛ وتحافظ الكنائس على الأيتوس الإلهي الذي تتطلبه الجمهورية.

هذا هو معنى الدعوة المذكورة أعلاه إلى العبادة في الكنيسة التي يختارها كل امرئ بكل حرية، ويفترض هذا ألا تعمل كل كنيسة من أجل خيرها الخاص بشكل تنافسي بل وعدائي أحيانًا في علاقة بباقي الكنائس. وإذ يحدث هذا كثيرًا ولا فكاك منه، فلا ينفي ذلك إمكانية التقارب والانسجام بينها في ما يتعلق بتأثيرها الأخلاقي. وهكذا فإنها تُشكّل معًا كيانًا أشمل نسمّيه «كنيسة»، أو على الأقل بالنسبة لتلك التي تتوافق في ما بينها حول بعض الحدود المقبولة.

كان الكاثوليك في بدايات تأسيس أميركا خارج هذه الحدود، وفي نظر الكثير لا يزال هذا الوضع مستمرًا إلى اليوم، ولكن بالنسبة للبعض، يتعيَّن على هذه الحدود أن تتسع أكثر لتشمل اليهود، بوصفهم جزءًا من عقيدة التوحيد اليهودي-المسيحي المشتركة (وفي الآونة الأخيرة، ازدادت الحدود اتساعًا لتشمل المسلمين وغيرهم، ولا سيما بعد 11 أيلول/ سبتمبر 2001).

لما كانت بعض الطوائف الدينية، لا تحتضن كل تابعيها، فقد تولّد عن ذلك إحساس

بالانتماء إلى كلٍ أقل تنظيمًا وهيكلة، قد تفسّره لنا جزئيًا تعبيرة على الأقل في الدولة، بمعنى أن أعضاء الطائفة المتآلفين في ما بينهم، بإمكانهم تشكيل شعب «في رعاية الله» والعمل وفق مشيئته، ومن ثم تأسيس دولة، وهو ما حدث بالفعل في نموذج «الديانة المدنية» الأميركية، المشار إليها أعلاه. وطالما أن التصميم الإلهي يتضمن الحرية، فيمكن تفسيرها على أنها دعوة للانفتاح على تعددية الطوائف الدينية.

لقد كان هذا الإحساس بالمهمة السياسية للعناية الإلهية، قويًا لدى البروتستانت الأميركيين، ولا يزال إلى اليوم راسخًا. وتشهد إنكلترا ظاهرة مماثلة لهذه، وقد بيّنت لندا كولي Linda Colley كيف تطوّر الإحساس بالقومية البريطانية في القرن الثامن عشر انطلاقًا من الإحساس المشترك بالانتماء إلى البروتستانتية، التي تجاوزت الاختلافات الطائفية[1]. لقد نهض هذا الإحساس على المماهاة الشرطية بين الهوية الإنكليزية والخيار البروتستانتي، في خضم عالم كان الأمن القومي مهددًا فيه من قبل القوى «البابوية».

تنزع الهوية الطائفية إلى فصل الدين عن الدولة بشكل من الأشكال، لأن الطائفة الدينية لا يمكنها أن تصبح كنيسة قومية، ثم لأن أعضائها لا يقبلون الانتماء إلى هيئة تزعم أنها تمثل الكنيسة القومية. تُفيد النزعة الطائفية أن الكنائس هي اختيارات مشروعة، لا يمكنها أن تنتعش، إلا في ظل نظام يفصل الكنيسة عن الدولة بشكل فعلي إن لم يكن شرعيًا. وفي مستوى آخر بإمكان الكيان السياسي أن يتماهى مع «الكنيسة» الجامعة، وقد يشكل هذا عنصرًا أساسيًا في الإحساس بالوطنية.

يكشف لنا هذا، بطبيعة الحال، عن وضعية مختلفة عما ذهبت إليه «الدوركايمية» الرائجة في بعض البلدان الكاثوليكية، حيث يُحدد المقدّس الاجتماعي ويُحتفى به من قبل الكنيسة. وفي السياق البروتستانتي منزوع السحر لا وجود، بالمعنى القديم، لأمكنة وأزمنة وفاعلين وأفعال، متمايزين عن الدنيوي. كما أنه لا يمكن لأي كنيسة أن تحتفي أو تحدد بمفردها الصلة الرابطة بين المجتمع السياسي والعناية الإلهية.

يتعلق الأمر بطبيعة الحال، بنموذج مثالي تحقق بشكل كامل في الولايات المتحدة. في حين تظل الحالة البريطانية غامضة بسبب تشدُّد الكنائس القومية، وفي حالة (الكنيسة

(1) Linda Colley, *Britons* (New Haven: Yale University Press, 1992). See also Wolffe, *God and Greater Britain*; and David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), chapters 5 and 7.

الأنغليكانية)، حيث لا تزال تُقيم احتفالاتها في نوعها وفي طقوسها في كثير من تفاصيلها بطريقة متوارثة من ماضيها الكاثوليكي القروسطي. لكن حجم المتعة المتولدة عن هذه الاحتفالات لم يعد يضاهي حجم هذه الكنيسة منذ أمد طويل.

أُطلق على هذا النوع من العلاقة بين الدين والدولة اسم «الدوركايمية الجديدة» «Neo-Durkheimian»، من جهة، في مقابل «الدوركايمية القديمة» «Paleo-Durkheimian» الخاصة بالمجتمعات الكاثوليكية في العصر الباروكي. ومن جهة أخرى، في علاقة بالأشكال الجديدة، حيث انفصل البعد الروحي للوجود نهائيًا عن السياسي، تتعلق مرحلة «القديم» «Paléo» بوضعية تتميَّز بإحساس بالتبعية الأنطولوجية للدولة في علاقة بالله أو الأزمنة العليا، لا تزال دومًا حاضرة، رغم ضعفها بسبب نزع السحر عن العالم وهيمنة العقل الأداتي. في حين يكون الله حاضراً في المجتمعات «الجديدة» «Neo» لأن حياتها تنتظم على أساس مقاصده، وهذا ما ندعوه «الهوية السياسية».

وإذا ما عاينًا المسار «الأنغلوفوني»، فسنكتشف أنه حافظ على درجة عالية من الإيمان والممارسات الدينية، وذلك على خلاف المسار «الباروكي» الذي كثيرًا ما أثار احتجاجات ضد الكنيسة. إن الاستياء من نفوذ النخب وهجران طريقتهم الروحية، يجدان تعبيراتهما في شكل آخر من الحياة ومن العبادة المسيحية. وبإمكان المجموعات الشعبية أن تحيا وفق أسلوب روحي خاص بها، على غرار المنهجيين «المتحمسين» في إنكلترا القرن الثامن عشر، والبابويين في أميركا الريفية، والإنجيليين وأتباع كنيسة «العنصرة» المعاصرين في أميركا اللاتينية، وفي أفريقيا وآسيا. أما النفور من الشمال الشرقي الذي يُهيمن عليه رهبان أساقفة ومشيخيّون معتدلون فقد اتخذ شكلًا عاطفيًا من الإنجيلية انبعث من جديد في الجنوب والغرب.

في الآن ذاته، تعزَّز الإيمان من خلال تماهي «الدوركايمية الجديدة» مع الدولة. وظل الكثير من الإنكليز يُماهون، على مدى فترة طويلة، بين صيغة معينة من المسيحية البروتستانتية وبين معايير أخلاقية معينة غالبًا ما اختصرت في كلمة «الكياسة»[1]، وكان يُعتقد أن إنكلترا هي أهم ممثل لهذه الصيغة على الصعيد العالمي. ويمكن أن ندعو ذلك «التوليف القائم» والمُعترف به. لقد بُنيت القومية الإنكليزية للكثيرين على أساس هذا

---

(1) وقد اهتم بالعلاقة بين المسيحية والكياسة في إنكلترا
David Martin, *Dilemmas of Contemporary Religion* (Oxford: Blackwell, 1978), p. 122.

المركب من عقائد الإيمان والأعراف. ويعتقد العديد من الأميركيين البروتستانت، وبعض الكاثوليك، أن الولايات المتحدة الأميركية مكلفة بمهمة إلهية لنشر الديمقراطية الليبرالية بين بقية البشر.

وفي إطار هذا الشكل الدوركايمي الجديد، يُشكّل الانتماء الديني أهمية مركزية بالنسبة للهوية السياسية. لكن البُعد الديني يكتسب أيضًا ما يمكن أن نسمّيه الهوية «الحضارية»، بمعنى أن للناس نظامهم الأساسي الذي يعيشون في كنفه لأن فيه خيرهم، وإن يكن ناقصًا، ويعتبرون (عادة) أنه أرقى من أنماط عيش الغرباء، سواء أكانوا «برابرة» أم «متوحشين» أم (بلغة معاصرة أكثر تهذيبًا) شعوبًا «أقل تطورًا».

وفي الواقع، ترانا في معظم الوقت نرتبط بالنظام القائم في «حضارتنا»، كما يفعل الناس دائمًا في علاقة بإحساسهم الأساسي بالنظام؛ نشعر جميعًا بالأمان من خلال الاعتقاد في نجاعة هذا النظام في عالمنا، وكذلك الإحساس برقيّنا وخيريتنا التابع من الثقة في أننا نشارك فيه وندعمه. وهذا يعني أنه يمكننا أن نفقد الأمان بشكل كبير عندما نرى أن هذا النظام يمكن أن يُنتهك من الخارج، كما في أحداث مركز التجارة العالمي؛ ولكننا أيضًا يمكننا أن نشعر بانزعاج أكبر عندما يُخيّل إلينا أنه يمكن تقويضه من الداخل أو أننا قد نخونه. وعندئذ ليس أمننا هو المهدد فقط؛ وإنما أيضًا إحساسنا بأمانتنا وخيريتنا. ولعمري إن وضع ذلك على المحك يثير قلقنا بشدّة، مما يُهدد، في نهاية المطاف، قدرتنا على الفعل.

لهذا السبب، ترى الناس في ما مضى يصبّون جام غضبهم على «العدو الداخلي» وإلقاء اللوم على الآخرين كلما طرأت مثل هذه الأحداث، كردّة فعل ضد الخطر الذي يُهدّد أمنهم ودفاعًا عن أمانتهم. وفي الأيام الأولى من المسيحية اللاتينية، تم استثمار اليهود والسحرة للقيام بهذا الدور الذي لا يُحسدون عليه. وكم هي كثيرة القرائن التي تشهد على أننا ما زلنا نميل إلى استخدام آليات مماثلة في عصرنا «المستنير»، وهذا لعمري أمر مثير للقلق. ولكن أن نلجأ لعقيدة السلام الكوني للتحريض ضد أكباش الفداء ليست المفارقة الأولى من نوعها في التاريخ[1].

(1) تحتاج مسألة العنف في مختلف أوجهها في الحداثة إلى مزيد الاهتمام بها في أدق تفاصيلها، لا سيما انطلاقًا من العمل الرائد لرينيه جيرار René Girard.

تتمثل النقطة التي أودّ أن أتحدث عنها بشأن الوطنية الإنكليزية والأميركية لاحقًا، والتي كانت تعني في البداية تحقيق مقاصد الله، في أن الهوية القومية كانت تنهض على التفوُّق الذاتي في تحقيق تفوُّق حضاري مُعيَّن. قد يكون هذا التفوُّق عُزي في النهاية إلى «المسيحية» دون سواها من الديانات غير المخلصة، ولكن إذا تعلق الأمر بالعالم المسيحي، فإن بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية تقفان في الصفوف الأمامية.

يمكن لهذا الإحساس بالتفوُّق، الذي هو في الأصل ديني في جوهره، أن يخضع «للعلمنة»، حيث ينفصل الإحساس بالتفوُّق الحضاري عن العناية الإلهية ويُنسب إلى العرق أو إلى عصر التنوير، أو حتى مزيج من الاثنين. لكن يكمن الهدف من تحديد هذا الإحساس بالنظام في أنه يوفِّر ركنًا آخر، إن جازت العبارة، يمكن أن يحضر فيه الله في حياتنا، أو في متخيلنا الاجتماعي، لا فقط كمدبّر للتصميم الذي يُميّز هويتنا السياسية، ولكن أيضًا كمدبر للتصميم الذي يُميّز النظام الحضاري.

لكن لماذا نُميِّز بينهما والحال أنهما يحتذيان حذو النعل بالنعل في حالة الولايات المتحدة الأميركية النموذجية؟ لأنهما لا يلتقيان معًا بهذه الطريقة دائمًا، بحيث يمكن لهما أن يعملا بشكل منفصل. ومن المهم جدًا بالنسبة للعديد من المدافعين عن المسيحية منذ الثورة الفرنسية فصاعدًا، أن يكون الإيمان المسيحي ضروري للحفاظ على النظام الحضاري، سواء تحدد ذلك وفق مقتضيات النظام الأخلاقي الحديث، أو وفق مقتضيات التكامل التراتبي القديم. وذلك هو العنصر الأساسي للفكر الثوري المضاد، كما عبَّر عنه جوزيف دي ماستر Joseph de Maistre على سبيل المثال. لكن يمكن للمرء أن يسمع شيئًا مماثلًا اليوم، في سياق دوركايمي جديد تقريبًا، من جزء من اليمين الديني في الولايات المتحدة. وتتمثل العقيدة في أن نظامنا غير مستقرّ ما لم يستند إلى اعتراف صريح بأننا نتبع تدبير الله. وذلك ما يحتاجه الإيمان المعني.

يمكن لهذا أن يجد أساسه في متخيَّل اجتماعي، وأن نظامنا مستقر، لأننا نتبع تدبير الله. أو بدلًا من ذلك، أن نظامنا مهدَّد، لأننا زغنا عنه. هذا الإحساس بحضور الله أو غيبته المهدِدة في عالمنا، كمدبر/ضامن للنظام الحضاري يمكن أن يكون حاضرًا جدًا، حتى عندما لا يكون مرتبطًا بمعنى أن أمتنا تتميَّز بتفوقها في تحقيق نظامه. وقد يكون منفصلًا نسبيًا من هويتنا السياسية. قد يعكس هذا الرأي هويتي القومية الخاصة، لكن يبدو لي أن عزو هذه المحطة الطليعية إلى الذات هو السائد (على الأقل على المدى الطويل) لدى

القوى المهيمنة. ومن ثم من الصعب عليك التفكير في أنك في طليعة التاريخ البشري، إن كنت قادمًا من النرويج أو بلجيكا (أو كندا). لكن شعوب هذه الدول الصغيرة ما زالت تشعر بأن الله هو أساس نظامهم الحضاري.

لكن الأمر قد ينحو منحى معاكسًا. قد يكون الله محور هويتنا السياسية، من دون أن يكون ذلك مرتبطًا بأي تفوُّق في النظام في معناه الواسع. وهكذا، في سياق التاريخ الحديث، أصبحت الولاءات الطائفية ممتزجة بالإحساس بالهوية لفئات عرقية أو قومية أو إقليمية مُعيَّنة.

يمكننا أن نشهد هنا تطبيقًا لنمط أساسي بالنسبة لما يمكن أن نسمّيه عصر التعبئة. يتميَّز المتخيَّل الاجتماعي الحديث للمواطنين عن أشكال ما قبل حداثية مختلفة، من حيث أن هذه الأخيرة تعكس تصورًا «متجذرًا» للحياة البشرية. وفي علاقة بمملكة النظام القديم، يُنظر إلينا، منذ زمن لا يحيط به عقل، كرعايا للملك، وبأكثر دقة كعبيد لهذا اللورد، الذي يتبع الدوق، الذي يتبع الملك. أو كبورجوازي من هذه المدينة، التابعة لـ... وما إلى ذلك؛ أو أعضاء من هذا الفصل الكاتدرائي، الذي يخضع لهذا المطران التابع للبابا وللملك، وما إلى ذلك، ومعنى هذا أن علاقتنا بالكل تقوم على الوساطة. ومن جهة أخرى، وفي إطار المتخيّل الاجتماعي الحديث للمواطن، نساهم جميعًا في تشكيل هذا الكيان السياسي، الذي نرتبط به جميعًا بالطريقة نفسها، كأعضاء متساوين. يتعيّن على هذا الكيان أن ينشأ (أو تعيَّن عليه أن يكون ذلك متى وُجد بالفعل). وقد يُقنعنا الكثير من الأيديولوجيات الحديثة المختلفة، مثل النزعة القومية، بأننا كنا دائمًا، منذ زمن لا يُحيط به عقل، أعضاءً من شعب X (على الرغم من أن أسلافنا لم يدركوا ذلك تمامًا، بل أُجبروا/ وفُرض عليهم أن يتكلموا لغة Y)، وتتمثل مهمتنا، رغم ذلك، في إقامة دولتنا الخاصة، دولة X، ومع ذلك، ينبغي إقامة هذه الدولة (وكان ينبغي لها ذلك). ويتعيّن على الشعب (تعيّن عليه) الاقتناع بأنه حقًا متكوِّن من X، وليس من Y (من الأوكرانيين وليس من البولنديين).

هناك خاصيتين على علاقة بذلك، ضروريتين لفهم الذات. تكمن الأولى في أن معرفة من نحن حقًا (X) تتطلب التعبئة (تطلبت). وكان علينا أن نعمل معًا لإقامة دولتنا: التمرد ضد Y أو اللجوء إلى عصبة الأمم، أو أيًا كان. وتتمثل الثانية في أن هذه التعبئة لا يمكن فصلها عن تعريف (إعادة تعريف) الهوية: يجب علينا تعريف أنفسنا، بطريقة لا تشوبها شائبة، وأحيانًا وقبل كل شيء، كـX، وليس كمجموعة من الأشياء الأخرى التي يمكن أن

تُميِّزنا (بولنديون، أو كاثوليك ـ بابويون، أو بكل بساطة أفراد هذه القرية، أو ريفيون، وما إلى ذلك).

تنتظم الكيانات الجديدة ـ دول المواطنين أو غيرها من منتجات التعبئة ـ حول أقطاب مشتركة معينة للهوية، يمكن تسميتها «الهويات السياسية». لا يتعلق الأمر بالضرورة بتحديد لساني للأمة (رغم أن الأمر غالبًا ما كان كذلك في الغرب). يمكن أن تكون طائفة دينية؛ أو بعض مبادئ الحكومة (فرنسا الثورية والولايات المتحدة الأميركية)؛ كما يمكن أن تكون روابط تاريخية وما إلى ذلك. ومن شأن هذا أن يَسمحَ لنا بأن نعتبر حالة الولايات المتحدة كمثال للسمة الغالبة للعالم الحديث، في عصر التعبئة. قد تمتزج الهويات السياسية مع التعاريف الدينية أو الطائفية، حيث تكون الإشارة إلى التصميم الإلهي، كما في الحالة الأميركية، غائبة أو ثانوية. ومرة أخرى، نكون إزاء بريطانيا والولايات المتحدة كدولتين قويتين ومستقلتين. لكن غالبًا ما يتبنّى هذا التعريف الطائفي السكان المهمشين أو المضطهدين. وأشهر الأمثلة على ذلك الهويات الكاثوليكية البولندية والإيرلندية. أما حالة الهوية الكندية الفرنسية القديمة فمن جنس آخر.

ليست العلاقة بين الجماعة والطائفة من نوع «النظام القديم» كما في فرنسا المضادة للثورة، رغم أن الكنيسة الكاثوليكية ذاتها هي المعنية. وكيف للعرش والمذبح أن يتحالفا، فالعرش غريب، لا فقط عندما يكون لوثريًا، أنغليكانيًا أو أرثوذكسيًا، ولكن حتى حين يكون كاثوليكيًا (فيينا). ويصبح الاستياء من النخب هامشيًا إذا ما فقدت هذه النخب نفوذها وامتيازاتها. لكن الإحساس بالهيمنة القومية والظلم، والإحساس بالفضيلة عند المعاناة والنضال متشابكان بعمق في الإيمان والولاء الديني، إلى درجة بلوغ الإسراف في العبارات الخطابية مثل وصف بولندا باسم «المسيح المصلوب بين الأمم». والنتيجة هي ما أسمّيه تأثير «الدوركايميين الجدد»، حيث يمتزج الإحساس بالانتماء إلى جماعة وإلى طائفة دينية، وحيث تميل القضايا الأخلاقية من تاريخ الجماعة لأن تدوَّن من خلال فئات دينية. (اللغة البديلة للشعوب المضطهدة كانت دائمًا لغة الثورة الفرنسية، وقد بلغت أوْجها في فترات مختلفة في كل من الدول الثانوية التي أتيت على ذكرها: إيرلندا المتحدة، تمرد بابينو Papineau في عام 1837، فيلق دبروسكي Dabrowski، ولكن في كل حالة تكون للمدونة الكاثوليكية اليد الطولى).

يمكن توسيع فئتي «الدوركايمية الجديدة» لتشمل هوية سياسية حول موقف فلسفي

مناهض للدين، مثلما رأينا مع الهوية الفرنسية «الجمهورانية» طويلة الأمد. وكانت «الحرب الفرانكوفونية» طويلة الأمد في هذا المعنى تتنازع بين هويتين دوركايميتين جديدتين، وهما تتناقضان مع صنوف أخرى من الهويات السياسية، تلك التي تأسست على الأمة تأسيسًا لسانيًا وتاريخيًا، على سبيل المثال، أو على نظام دستوري معين.

وتُبين هذه الحالة الفرنسية الأخيرة، أن تعبئة هوية دوركايمية، تمتد إلى ما هو أبعد من الأمم القائمة، أو حتى الأمم الطموحة، مثل بولندا أو إيرلندا. هناك أيضًا حالات للتعبئة الطائفية تهدف إلى التأثير السياسي، حتى عندما يكون ذلك دفاعيًا خالصًا، ولا أمل لها في أن تتحوّل إلى أمة قومية مستقلة، كما هو الحال في تجربة الكاثوليك في ألمانيا خلال الصراع بين حكومة بسمارك وبين البابوية، والتقسيم الهولندي للمجتمع إلى جماعات على أساس الدين وما يرتبط به من تصورات سياسية.

من الواضح أن لظاهرة تعبئة الهوية السياسية دينيًا، حضورًا هائلًا وأن لها مستقبلًا في عالمنا (وذلك ما أخشاه). وسأعود إلى هذه المسألة في المقطع الأخير. ولكن في الوقت الحالي، أودّ التشديد على أنه متى حصل ذلك، فهذا يعني أن أي تراجع محتمل للإيمان والعبادة إما أن يتأجّل أو أنه لن يحدث. هذا من شأنه أن يؤول إلى سوء فهم ضمن إطار علم الاجتماع المعاصر الذي يتميّز بطابعه العقلاني «العلماني». ومرة أخرى، كما هو الحال مع الإنجيليين، قد نميل إلى القول انطلاقًا من هذه الحالات، فضلًا عن الأمم الناطقة بالإنكليزية، أن للدين «وظيفة إدماجية»، أو بلغة بروس، «الدفاع الثقافي». ومن ثم من السهل الانزلاق إلى الأطروحة التي تقول بأن الإيمان الديني هنا هو المتغيّر غير المستقل، ويتجلّى ذلك من خلال وظيفته الإدماجية.

لكنني أعتقد أنه سيكون أقل تشويهًا أن نقول إن اللغة الدينية هي اللغة التي يكون لدى الناس فيها معنى لتقنين تجاربهم الأخلاقية والسياسية القوية، سواء تلك المتعلقة بالاضطهاد أو ببناء الدولة الناجح، انطلاقًا من مبادئ أخلاقية معيّنة. تكمن أهمية الاستشهاد بالمآزق المختلفة التي قد يتعرّض لها القرويون أو العمال البولنديون أو الإيرلنديون، من جهة، ونظراؤهم الإسبان أو الفرنسيون من جهة أخرى، في أن الأولى يفترض تدوينها في لغة كاثوليكية مقاومة ضعيفة، بينما تخلق الحياة في نظام «الباروك» تجارب تمنع بشدّة القيام بذلك.

إن استحضار إيرلندا وبولندا يُعيدنا إلى محاولات الكنيسة الكاثوليكية لاستعادة الأرض المفقودة منذ الفترة الثورية ومخلفاتها. ويمكننا القول بشأن هذه المحاولات، إنها انتصار للتعبئة بمعنى ما، رغم كل شيء.

[4]

قبل أن أتوسَّع في هذه النقطة، قد يكون من المفيد الجمع بين مختلف أَوجه تمييزي بين أشكال «النظام القديم» والكيانات السياسية «الدوركايمية القديمة» من ناحية، وعصر التعبئة بأشكاله «الدوركايمية الجديدة» من ناحية أخرى. وأكرر بأن الأمر يتعلق بنماذج مثالية، قد لا يتم ابتداعها بالكامل، رغم أنه يمكن اعتبار الملكية الفرنسية الثورية والجمهورية الأميركية في أوائل القرن التاسع عشر نموذجين عن كل نوع.

يمكن عرض الاختلافات بين الأول (النظام القديم) والثاني (عصر التعبئة) في قائمة التناقضات التالية:

(1) تنهض أشكال النظام القديم على فكرة نظام ما قبل الحداثة، القائمة على أساس الكوسموس و/ أو في زمن أعلى؛ في حين أن عصر التعبئة يرتبط بفكرة النظام الأخلاقي الحديث، كطريقة للتعايش بين أشخاص متساوين، على أساس مبادئ المنفعة المتبادلة.

(2) إن أشكال النظام القديم تسبق البشر الفعليين الذين ينتمون إليها، وتُحدِّد وضعهم ودورهم؛ وهي موجودة بالفعل «منذ زمن لا يُحيط به عقل»؛ في حين يقترح عصر التعبئة نموذجًا يتعيّن علينا تحقيقه؛ تضع الفعالية الإنسانية هذا التصميم حيّز التنفيذ في الزمن العلماني. وتلك هي العلاقة الجوهرية بين عصر التعبئة وما أدعوه «التعبئة»؛ وبدلًا من أن يُفرض على الناس البقاء في مواضع موجودة مسبقًا (أو، بعد فجوة ثورية مُهلكة) أو العودة عنها، يجب تحريضهم، أو إرغامهم، أو تنظيمهم حتى ينخرطوا في البنية الجديدة؛ ويجب توظيفهم في إنشاء بنى جديدة.

(3) إن أشكال النظام القديم «عضوية»، بمعنى أن المجتمع يتكوَّن من «أنظمة» (النبلاء، رجال الدين، البورجوازية، القرويون)، ومؤسسات (جمعية رجال

الدين، البرلمانات، الأقاليم)، ومجتمعات صغرى (الأبرشيات، الجمعيات، المقاطعات)، ولا يمكن لأحد أن ينتمي إلى المجتمع ككل إلا إذا انتمى إلى أحد هذه الأجزاء المكوّنة له. في حين أن مجتمعات عصر التعبئة هي مجتمعات «نفاذ مباشر»؛ يكون فيها الفرد مواطن «بشكل مباشر»، من دون الإشارة إلى هذه التجمّعات المختلفة، التي تُحدِّد الحاجة إليها، مدى رغبتنا فيها من عدمها.

(4) عالم أشكال النظام هو بشكل عام عالم مسحور. في حين أن التحوُّل نحو عصر التعبئة يقتضي نزع السحر عن العالم بشكل متزايد.

ساعدت هذه النماذج المثالية من النظام القديم وعصر التعبئة على توضيح التحوُّلات التي وصفتها. ووفقًا للطريقة التي استخدمتها هنا، تنطبق هذه المثل العليا أساسًا على الخطوات التي قُطعت نحو الحداثة والعلمانية في فرنسا والدول الأنغلو-سكسونية. وبصورة أدق، كان تركيزي على بعض المراحل الرئيسة في تاريخ تلك المجتمعات، عندما صار الاستياء من الكنائس القومية القائمة أمرًا ضروريًا من أجل تطوير أشكال جديدة.

من الواضح أن هذه القصص التي سردتها لها حدود، وكذلك النموذج المثالي «اللدوركايمي الجديد»، الذي استفدت منه في سردها. وقد لا تكفي هذه القصص لفهم جميع المسارات القومية المختلفة، ولا جميع مراحل هذه المسارات، من ذلك مثلًا أن المجتمعات اللوثرية، في ألمانيا والدول الإسكندنافية، احتفظت بالكنائس القومية القائمة، ولم تعرف الانشقاق، حتى يومنا هذا، إلا نادرًا. في حين شهدت مجتمعات لاتينية أخرى، إيطاليا وإسبانيا، تطورات تشبه إلى حد ما تلك التي عرفتها الحالة الفرنسية من دون أن تتطابق معها تمامًا.

كلما أوغلنا في التاريخ، تبيَّن لنا أن النموذج المثالي للنظام القديم طُبِّق في جميع أنحاء أوروبا. ولأسباب ثقافية معقولة تمامًا كانت لدى الملكيتين الفرنسية والإنكليزية أفكار متشابهة، مثل قدسية الملكية، الملك ذو الجسدين، وحتى القدرة على علاج «شر الملك» باللمس. ولهذين المجتمعين اليوم صدى واسع في عصر التعبئة. لكن مساراتهما من نقطة البداية في العصور الوسطى حتى الزمن الحاضر كانت مختلفة تمامًا. ويقينًا فقدت مَلكية «النظام القديم» في الحالة الإنكليزية في القرن الثامن عشر العديد من خصائصها المقدَّسة التي تلحَّفت بها في بداياتها في العصور الوسطى. إن دراسة مفصَّلة

بشكل كافٍ لمختلف المسارات التي شهدتها المسحية اللاتينية، تتطلب جهازًا نظريًا غاية في الشمول[1].

هذا للأسف يتجاوز نطاق عملي هنا (وبالتأكيد يتجاوز قدراتي، على الأقل في الوقت الراهن)، لكن التحوُّلات التي كُنت أصفها، مناسِبة لأغراضي في هذا الصدد. يتعلق الأمر، من الناحية السلبية، بالحط من شأن نظرية العلمنة أحادية الاتجاه المهيمنة في ما مضى، والتي ترى تراجع الإيمان كوظيفة مطردة لبعض اتجاهات التحديث، مثل التمييز الطبقي للمجتمع، أو الهجرة من الريف إلى المدن. يجب أن يكون التناقض بين الحالة الفرنسية ونظيرتها الأنغلو-أميركية مبررًا كافيًا لوضع وجهة النظر هذه على المحك، حيث أدَّت التطورات المماثلة في حالة الأولى إلى القطع مع المسيحية، وفي الثانية إلى تطوير أشكال جديدة من التقوى والحياة الكنسية الأكثر صرامة. ومن الواضح أن الحديث عن التحوُّل ذاته لا يستثني هذا الاتجاه أو ذاك. وكما قال عالم الاجتماع الفرنسي المختص في الأديان غابرييل لو برا Gabriel le Bras، لقد تاه القروي الفرنسي في أواخر القرن التاسع عشر عن الكنيسة منذ أن وصل إلى محطة قطار دي مونبارناس. لكن هجرة القرويين لأميركا الشمالية غالبًا ما أفرزت شكلًا جديدًا من العبادة أكثر صرامة.

أما من الناحية الإيجابية، فيتمثل هدفي الرئيس في اقتراح نموذج آخر، بدلًا من التأثير الموحّد والحقيقي المفترض للحداثة على عقائد الإيمان والممارسات الدينية، تقوم فيه هذه التغييرات، في الواقع، بزعزعة الأشكال القديمة، ولكن ما يعقب ذلك يعتمد بشكل كبير على البدائل المتاحة أو على تلك التي يمكن اختراعها انطلاقًا من مخزون السكان المعنيين. لقد اتضح، في بعض الحالات، أن الأمر يتعلق بأشكال دينية جديدة. إن نمط الحياة الدينية الحديثة في ظل «العلمنة» هو نمط يقوم في جوهره على الزعزعة وإعادة التشكيل، وهي عملية يمكن تكرارها مرّات عديدة.

يتطلب إثبات ذلك بشكل مُقنع تمامًا، دراسة أكثر شمولًا أعترف بأنها تتجاوزني هنا. ولكني أعتقد أن نتائج المقارنات المحدودة التي أجريتها مُقنعة إلى حد كبير، وأن إضافة مسارات أكثر تنوعًا لا يمكن إلا أن تؤكد أطروحتي الأساسية.

(1) قدم ديفيد مارتن David Martin ملخصًا جيدًا لمختلف المسارات في *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot: Ashgate, 2005).

واسمحوا لي أن أضيف تحذيرًا أخيرًا. بما أنني أهتم بنماذج مثالية، فمن الواضح أنه حتى لو كانت تنطبق بشكل أفضل، فإن العديد من الأشكال التي يمكننا ملاحظتها على مدى القرون الثلاثة الأخيرة تكمن، ضمن بعض الوجوه، وراء هذه التمييزات. والغرض من هذا التمييز هو أولًا تحديد التحوُّل طويل الأمد إلى «الاتجاه الثقيل»، والذي قادنا من النظام القديم إلى عصر التعبئة، ولكن أيضًا لنكون قادرين على التمييز بين الصنوف المختلفة من البيئات الاجتماعية التي حافظت على حس مشترك بالانتماء إلى الكنيسة المسيحية، آخذة في الاعتبار أصناف الانتماء الأخرى التي ما تفتأ تتنامى من حين لآخر.

قد يبدو اعتبار بريطانيا قبل القرن العشرين، «دوركايمية جديدة»، مبسطًا بشكل مبالغ فيه، على أساس أنها لا تزال تعتمد معايير للتمييز مهمة وواضحة، فضلًا عن التراتبية، وتوقير للدستور القديم حتى وقت قريب جدًا (ربما حتى إلى حدود أيامنا هذه؟)؛ وحيث لا تزال توجد أبرشيات تابعة لكنيسة إنكلترا، وحيث لا يزال المجتمع المنغمس في الدين الشعبي قائمًا حتى وقت قريب. وبالمثل، يبدو الأمر كذلك في ما يتعلق باعتبار فرنسا في القرن التاسع عشر تتبنى أشكال النظام القديم، بينما ليس صحيحًا إلا على نحو جزئي فقط، ذلك أن ثقافة حضرية جديدة بمؤسسات جديدة كانت تنتمي إلى عصر التعبئة، بدأت في التنامي.

لا يتمثل الغرض من التمييز في تصنيف مجتمعات، و/أو فترات زمنية بتمامها، في هذه الخانة أو تلك، وإنما في بيان كيف أعطي تقويم أشكال النظام القديم، وأشكال عصر التعبئة، في كل مرة شكلًا وانحناءً مختلفين لتحوّل كان، على مستوى كبير من العمومية، شائعًا بين الجميع: تراجع أشكال النظام القديم لصالح أشكال عصر التعبئة، متبوعًا بتدهور هذه الأخيرة في النصف الثاني من القرن العشرين.

هنا أصل إلى وجهة نظري حول اعتبار ردَّة الفعل الكاثوليكية في القرن التاسع، انتصارًا للتعبئة رغما عنها. وفي علاقة بالحالة الفرنسية، أولًا، كانت المحاولة البدئية لإعادة بناء كنيسة حول الدفاع عن التراتبية، لا فقط الإكليروسية، وإنما أيضًا اللائكية. لقد أدت الصدمة التي خلفتها الفترة الثورية إلى عودة الكنيسة إلى تحالف العرش والمذبح، على الرغم من المقترحات الثاقبة من أشخاص مثل أوزانام Ozanam ولاميناي Lammenais. لكن عملية إعادة البناء تطلبت أولًا تنظيمًا واسع النطاق، يضم رجالًا ونساءً لائكيين، فضلًا عن رهبان وراهبات. وثانيًا، لم تكن ملامح كنيسة القرن التاسع عشر، التي تتسق مع أسمى

أهداف الإحياء الكنسي، في مأمن من تطورات الحداثة في ذلك القرن: المدن، الصناعة، الاتصالات والتنقل. وثالثًا، فإن المحاولة ذاتها للدفاع عن هذه السمات تضمنت تنظيمًا، وتوظيفًا، باختصار تعبئة، مما أدى إلى تقويض هذه الأشكال.

وبالنسبة للنقطتين الثانية والثالثة، كانت السمات التي أتحدث عنها هنا أكثر حضورًا في الأبرشيات الريفية في فرنسا في القرن التاسع عشر. وذلك على النقيض من نمط الانتماء إلى الكنيسة المنهجية في أميركا، على سبيل المثال، والذي كان متوافقًا مع التنقل المنتظم تقريبًا. كان الموقع الرئيس للحياة الكاثوليكية بالنسبة للريفيين هو الأبرشية (النقطة (3) من التناقضات أعلاه). جمعت الحياة الدينية لهذه الأبرشية بين الطقوس الدينية الكاثوليكية وممارستها للدين الشعبي، كما وَصفتُ أعلاه، ويُعتبر العالم المسحور المجال الحيوي لهذه الأخيرة (النقطة (4) أعلاه). وعلاوة على ذلك، كان لكل أبرشية مزيج خاص بها من هذين العنصرين: على سبيل المثال قدِّسيها الخاصين، الحج، وطرق تعبُّد القديسين كمعالجين وحُماة، وما شابه (النقطة (3) مرة أخرى).

وكما عبَّر عن ذلك بوتري Boutry في قوله:

> ما يُثير الانتباه هو مدى قدرة هذا «الدين الشعبي» على الاتساق «طبيعيًا» مع الحياة الدينية الأبرشية والاندماج فيها، بل والتشديد على أهمية صلوات الكهنة وبركاتهم. إن الانغمار في الخارق للطبيعة، والاتحاد الحميم لعبادة ما، لتاريخ ما، لمنطقة ريفية ما، هي السمات المشتركة لهذه المجموعة المعقدة من الممارسات التعبدية، غير البعيدة عن الممارسة الأبرشية للأسرار. وعن هذه الطقوس انبثقت صورة الدين المحليّ، أساس العقليات الدينية المسيحية الريفية على مدار القرن [1].

نما «الدين المحلي» هذا في كل قرية كمعيار جماعي. فهو ليس انعكاسًا فقط لأشكال ومستويات إخلاص السكان الفردية المختلفة. بل أكثر من ذلك، كانت الطقوس الجماعية مهمة بالنسبة للجميع، لأنها هي الضامن للرفاهية العامة، ولتأمين المحاصيل، ولسلامة الحيوانات، وللحماية من الكوليرا (النقطة (1) من التناقضات). وبالفعل، كان يُعتقد أن هذه المجموعة من الممارسات لا تزال قائمة «منذ أزمنة سحيقة» [2].

---

(1) Boutry, *Prêtres et Paroisses*, p. 487.

(2) المصدر نفسه، ص 506.

لكن أبعد من ذلك، تم تحديد مستوى ونوع التفاني الليتورجي للجميع. فقد واجه الكهنة الذين أرادوا رفع هذا المستوى، حاجزًا معياريًا، وهو ما كان يُطلِق عليه أبناء الأبرشية «احترام الإنسان». إن آذاننا الكانطية الجديدة تضللنا تمامًا في ما يتعلق بمعنى هذا العبارة. إنها لا تتعلق بما يجب أن يفعله كل منًا عن وعي من أجل احترام رفاقه، وإنما تتعلق بما يجب على كل شخص فعله لكسب واحترام أبناء أبرشيته. وعلى النقيض من كانط، يتعلق الأمر بقانون الامتثالية، لا بالاستقلالية الذاتية. فعلى سبيل المثال، في العديد من الأبرشيات، يكمن المعيار، في تناول القربان المقدّس مرة في السنة، عادة في عيد الفصح. ذلك هو الجوهري، ما نسميه اليوم «دفع مستحقاته»؛ ومن المستهجن تخطي عتبة ذلك. ولمّا تعالت الأصوات في منتصف القرن داخل الكنيسة مطالبة بتكرار تناول القربان المقدّس، اصطدم الكهنة الذين حاولوا ترسيخ ذلك في الأذهان بمعايير «احترام الإنسان». في الغالب لا يمكن ثني الأبرشيين عن مواقفهم؛ لأن الأمر بالنسبة إليهم لا يتعلق بقرار فردي، ويعتقدون أن هذا الخرق للممارسة المعتادة غير مبرر تمامًا. إذا ما أردنا إحداث تغيير كبير ليس لنا إلا أن نُغيّر العقلية الجماعية، وقد نحتاج في ذلك إلى كاهن كاريزمي (مثل كاهن آرس). وكما قال أحد الملاحظين في شأن آرس، «لقد تم قلب احترام الإنسان. فمن المخزي ألا يفعل المرء الخير، وأن ينقطع عن ممارسة شعائره الدينية»[1].

يتعلق الأمر هنا ببيئة اجتماعية لها أهميتها القصوى، وهي من صنف النظام القديم بشكل أساسي، استطاعت أن تُوحِّد الناس في انتمائهم للكنيسة الكاثوليكية[2]. ولكن التطورات المختلفة التي شهدت القرن ما انفكّت تهدِّد بتقويضها. لقد تعلّقت الحياة الدينية والسياسية في الأوساط الحضرية والنخبوية في فرنسا بمبادئ مختلفة تمامًا. فقد كان الناس منقسمين، وكانت آراؤهم متباينة، وكانوا منتظمين في إطار أحزاب، وكانوا في صراع في ما بينهم. وما كان لهذين الوسطين أن يظلا منفصلين إلى ما لا نهاية له. فسواء تشبثت النخب الحضرية بوجهات نظرها أو غيّر وجهاء الريف في مواقفهم، فإن ذلك لم يمنع بعض المدن من

(1) المصدر نفسه، ص 344، 459–460، تُشير سارة ويليامز Sarah Williams إلى شيء مماثل في مستوى تحوّل القرن في ساوثوورك Southwark، مدوّنة قواعد الممارسة التي يتم فرضها بالتراضي، ويشار إليها محليًا باسم «الرأي العام»، انظر
Religious Belief, pp. 37–38.

(2) لقد أشارت أيضًا إلى أبرشية انفصالية من اليانسينيين القدامى الذين رفضوا أن يتحوّلوا من جديد بصفة فردية. لقد أجمعوا على «ألا يتركوا دين آبائهم»؛ وذلك ما يتطلبه «الاحترام الإنساني»
Boutry, *Prêtres et Paroisses*, p. 522.

تطوير صناعاتها ولا الناس من السفر. وفي النهاية، انفتح الريف لا فقط عن طريق السكك الحديدية، ولكن أيضًا من خلال حكومات الجمهورية الثالثة المناهضة للإكليروس، التي جنّدت الشباب في الجيش، وأرسلت معلمين إلى القرى لإبعاد الناس عن الكنيسة.

وفي الأخير، صعد الجمهورانيون. وتعهدوا بتقسيم هذه المجتمعات الريفية وحققوا أغلبية في انتخابات 1877 الحاسمة، لكن بوتري أشار، مقتفيًا أثر أغلوهون Agulhon، إلى أن هذا لم يعنِ ببساطة تقهقرًا لشكل الدين ذاته الذي كان موجودًا قبل عام 1860. ويعني أن تغييرًا طرأ على شكل المجتمع، دعاه بوتري وأغلوهون «عقلية»، نحو فهم جديد للدين كموضوع يجب علينا جميعًا أن يكون لنا «رأي» فيه. «لم تكن الأبرشية [المتشظية] أكثر من الإطار الجماعي للولاءات الفردية». واستبدل شكل من أشكال النظام القديم بشكل ينتمي إلى عصر التعبئة[1].

بشيء من الإدراك المتأخر، يمكننا أن نتبيّن أن هذا كان سيحدث لا محالة. لكن التراجيدي في هذا التحوُّل يتمثل في أن رجال الدين ساهموا فيه، وذلك من خلال ما بذلوه من اجتهادات لإصلاح مقوّمات الدين الشعبي التي لا يوافقون عليها. وبطبيعة الحال، إذ يُقدِمون على ذلك إنما يكتفون باتباع ممارسة الإصلاح التي تعود إلى قرون. كان أسلافهم في القرن السابع عشر قد فعلوا الشيء ذاته، وخاصة اليانسينيين، بينما كان رجال الدين في القرن التاسع عشر أكثر حذرًا، حيث اعتبروا أن الإصلاح المتحمّس المُبالغ فيه، قد يعزلهم عن عامة الشعب الكاثوليكي، وشعروا بأنهم هم أنفسهم كانوا ضحية عواقبه خلال الفترة الثورية، فكانوا أكثر تسامحًا مع الدين الشعبي من أسلافهم. لكن مع هذا، لم يمنعهم ذلك من التدخل[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 567؛ يُعدّ التحوُّل من «العقلية» إلى «الرأي» مجرد وجه من وجوه تكوين المجتمعات غير النخبوية في القرن التاسع عشر على مبادئ ثقافة النخبة.
Obelkevich, *Religion and Rural Society*, pp. 91-102.
لاحظ شيئًا مماثلًا في جنوب ليندسي South Lindsey. يتحوّل مجتمع القرية المساواتي والمنظم ذاتيًا (من خلال الألحان والأغاني التهكمية الصاخبة أو «الموسيقى الفظة»)، حيث يسعى الأشخاص لا إلى الخصوصية، ولكن إلى أن يلتحموا بالجماهير، وشيئًا فشيئًا إلى مجتمع من الأفراد المنضبطين ذاتيًا.

(2) يتحدث بوتري عن «مواقف التحفظ والحذر وحتى الرفض» التي يتّخذها رجال الدين في مواجهة العديد من ممارسات الدين الشعبي.
Prêtres et Paroisses, p. 481. McLeod (*Religion and the People of Western Europe*, pp. 64-65).
يُورد تصريحًا لقس فرنسي آخر لا يخلو من مرارة، في عام 1907: «لا تكمن الغرابة في أن يُؤدي رجل واحد واجبات عيد الفصح، وإنما في أن يُشارك الجميع في المواكب».

كان أحد أهم أهدافهم «المسيحية الاحتفالية» التي يعتنقها رعاياهم. لا تكمن المشكلة فقط في أن معظم الاحتفالات كانت تُثير الشكوك حولها كالحج إلى بقاع الشفاء، حيث تبدو الطقوس ليس لها علاقة تُذكَر بالمسيحية الأرثوذكسية. ولم يقتصر الأمر على أن الدولة، من خلال استخدام سلطات الوفاق النابوليوني، أرادت خفض عدد الأعياد، باسم زيادة الإنتاجية (مع انتهاج الطريق الذي سلكته الدول البروتستانتية طيلة قرون خلت). فما كان يُزعج رجال الدين، في الغالب، هو ثقافة الاحتفال ذاتها، والتي تمزج بين الطقوس المقدَّسة والكثير من الممارسات الدنيوية من أكل وشرب ورقص، مع ما يترتب عنها من عواقب لا يحصيها العدّ، في كثير من الأحيان، على الأخلاق الجنسية للصغار والكبار على حد سواء. لقد أرادوا تطهير الأعياد عبر تخليصها من دلالتها الدينية الخالصة التي طبعت الاحتفالات المجتمعية الصاخبة، عبر خفض نبرتها قدر الإمكان. وبهذا نلتقي بمنحى عملية الإصلاح التي طال أمدها قرون عديدة؛ وذلك بيِّن، على سبيل المثال، على الجانبين الكاثوليكي والبروتستانتي في قمع «تجاوزات» الكرنفال، والتي تحدثتُ عنها في الفصل الثالث؛ وبيِّن أيضًا في محاولات قمع الصخب والشُّرب في المعارض التقليدية للتسوُّق والمهرجانات القروية، التي وصفها أُبلكفيتش Obelkevich في لينكولن شاير من القرن التاسع عشر[1].

ثانيًا، إن سعي الإكليروس ذاتهم للاصطدام برعاياهم، ورفع مستوى ممارستهم وخلقيتهم، يعني أنهم ما ينفكون يضغطون عليهم، ويوبخونهم ويعظونهم عسى أن يُغلق ملهى أو قاعة رقص، وأن يُنفقوا أموالهم بدلًا من ذلك في بناء كنيسة جديدة، فكان لا مفر من أن تنشأ صراعات بين الكهنة ومجتمعاتهم. ففي البداية كانت هذه الثورات مستقلة تمامًا عن أي أساس فلسفي، لكن من خلالها، استطاعت أن تتسلَّل وجهة نظر جديدة، تستنكر سلطة رجال الدين، وتُمجِّد الاستقلال الأخلاقي للعلمانيين. كما قال موريس أغلوهون:

> من أجل أن يكون الفكر الحر قادرًا على التأثير بشكل كامل، كان من الضروري أن تهتزّ الكنيسة قبل كل شيء لأسباب داخلية... وفي طليعة تلك الشروط نشوء الصراعات بين الناس ورجال الدين[2].

(1) Obelkevich, *Religion and Rural Society*, pp. 83-84.

(2) Maurice Agulhon, *La République au village* (Paris: Le Seuil, 1979), p. 172. *The Republic in the Village: The People of the Var from the French Revolution to the Second Republic*, trans. Janet Lloyd (Cambridge: Cambridge University Press; and Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982), p. 101.

بطبيعة الحال، متى دبَّت الفُرقة، لن يكون بوسع الكنيسة أن تدافع عن نفسها إلا عن طريق حشد أنصارها. لذا، فإن ردَّة فعلها تجاه الأزمة أجَّجت القطيعة، وساهمت في تفكيك الإجماع الأبرشي السابق. فالدين لم يعد إذن عقلية مجتمعية، بل موقفًا حزبيًا"[1].

تظهر هذه المفارقة التراجيدية لهذا الفعل المضاد للذات بعد فوات الأوان بأن الكنيسة الكاثوليكية انخرطت في مهمة مستحيلة. ولكن كان لهذا الأمر وقعٌ أشمل من مجرد تناقضات بيوس التاسع والكنيسة المؤيدة للسلطة البابوية المطلقة في القرن التاسع عشر. هذا يكشف، بمعنى ما، عن التوترات الثاوية في مشروع الإصلاح ذاته برمته. تكمن قوة الأبرشية الريفية في طقوسها الجماعية ومفهومها لـ«احترام الإنسان» الذي تُجمع عليه بشكل لا يلين. لكن يكمن الدافع الكامل الكامن وراء حركة الإصلاح، منذ العصور الوسطى العليا، مرورًا بالإصلاح الديني والإصلاح الديني المضاد، إلى حدود الإحياء الإنجيلي وكنيسة ما بعد عملية الإحياء، في تعزيز المسيحيين لالتزامهم الشخصي بعبادة الله والإخلاص للعقيدة. لكن كيف للإيمان الشخصي القوي والإجماع المجتمعي القوي أن يتّسقا في نهاية المطاف. إذا كان الهدف هو تشجيع المسيحيين في حياتهم التعبدية القوية للإقبال على تناول القربان المقدَّس بشكل متكرر، فيجب أن يعني ذلك في النهاية أنهم يخرقون قوة «احترام الإنسان» الإلزامية. ومن الناحية النظرية يمكن حل أي من هذه النزاعات على الأرض من خلال قلب الإجماع المحليّ، ولكن على المدى البعيد، من المُستحيل أن يكون الأمر هكذا دائمًا: فلا يمكن أن يكون هناك جان فياني في كل أبرشية (حتى أن تغييره لقرية آرس استغرق عقودًا).

إن لم نكن نريد إقامة نظام كلياني؛ فكيف لنا أن نُغيِّر طبيعة المؤسسة بشكل جوهري. لم تنتبه الكنيسة المؤيدة للسلطة البابوية المطلقة دائمًا إلى قوة هذه النقطة الأخيرة، وقد تبيَّنت باكرًا حقيقة الإغراء الكلياني. لكنها كانت هي أيضًا ضحية هذا الإغراء كما تبيَّن حقيقته الآخرون، وقد شُفيت من أوهامها في هذا الشأن. مع ذلك فقد واجهت في نهاية المطاف صعوبة في تبيُّن مدى تناقض التطلع إلى إنشاء كنيسة متماسكة بإحكام، قاعدتها سلطة تراتبية قوية، مع التطلع إلى شدّ أبرشيين مخلصين في عبادتهم إلى حدّ النخاع إليها. بطبيعة الحال، ثمَّة مِن الناس مَن يرون أن حياتهم التعبّدية تتعزَّز في ظل هذا النوع من

(1) المصدر نفسه، ص 644، وأيضًا ص 578-595، وكذلك ص 625-651.

السلطة، ولكن بالنسبة للجماهير التي لا تستجيب بهذه الطريقة، فلا خيار أمامها سوى أن تقبل بذلك على مضض أو تنسحب وتحيا حياة شبه سريّة. ولا يمكن إنكار فضل الفاتيكان الثاني في إماطة اللثام عن هذا التناقض.

بالعودة إلى فرنسا في القرن التاسع عشر، يجب ألا يفوتنا أن إعادة بناء الأبرشية ودينها المحلي بعد الثورة لهما قدر كبير من الأهمية. إنها تكشف عن مدى عمق هذا النمط من الحياة المجتمعية في أعراف الناس، فضلًا عن أنها يمكن أن تُبعث من جديد بعد الانقطاع الذي شهدته في تسعينيات القرن التاسع عشر. يكمن الأمر الأكثر إثارة للاهتمام في أن مقاطعة العين التي مثّلت محور دراسة بوتري كانت تنسجم بعمق مع مصالح الإمبراطور، وكانت عصية على عملية الإحياء. قد يُنظر إلى انتصار الجمهورانيين في سبعينيات القرن ذاته على أنه عودة إلى الموقف الأصلي. ولكن من الواضح أن شيئًا ما أكثر أهمية ولا رجعة فيه حدث في المرة الثانية: تقويض أشكال النظام القديم والانتقال إلى عصر التعبئة.

هذا لا يعني أن كل الأبرشيات من هذا النوع فقدت تماسكها في الآن ذاته. فقد قاومت بعض المناطق، في الغرب على سبيل المثال، الهجوم الجمهوراني. وسنهتم لاحقًا بأبرشية ليمرزل البريطانية، حيث لم تقوّض أو تُدمَّر حياة الأبرشية إلا مع الثورة الثقافية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية.

ومع ذلك، لمّا انتهى الأمر بتعبئة الجمهورانيين إلى تدمير أشكال النظام القديم، لم يعد أمام الكنيسة الكاثوليكية في فرنسا أي خيار. ربما كان بوتري على حق: قد يكون التحوُّل الحاسم ذاك الذي حدث في 1848، حيث تم إقرار حق الاقتراع العام للذكور بشكل تام (وظل الأمر على ذلك النحو لمدة طويلة حتى تحصّلت النساء على حق التصويت في عام 1945، وكان الصراع بين الجمهورانيين والكنيسة سببًا في هذا التأخير). وما كان للكاثوليك أن يظلوا منعزلين عن التعبئة السياسية[1].

بالفعل، كانت متطلبات التنظيم هائلة: جمع الأموال، إنشاء وإدارة المدارس والمستشفيات والجامعات؛ إقامة هيئات رسولية لائكية من أجل تأمين حضور الكنيسة في بيئة كان يُفترض أن تغيب فيها الأوساط الطلابية والمهنية والعمالية؛ كما أن لهذه الهيئات الأخيرة هدفًا آخر ويتمثل في عزل المخلصين قدر الإمكان عن التأثيرات الخارجية (التي

(1) المصدر نفسه، ص 626.

يُنظر إليها على هذا النحو) ذات الطابع العدائي: الليبرالية والاشتراكية والاحتجاجية. ويتطلب الهدف الأخير كذلك مجموعة من المنظمات، مثل الأندية الرياضية الكاثوليكية وغيرها من الفرق الترفيهية. وأخيرًا وليس آخرًا، تم إنشاء الأحزاب السياسية الكاثوليكية.

بطبيعة الحال، كانت الكنيسة الكاثوليكية دائمًا تضمّ منظمات علمانية، وهي: الجمعيات الخيرية، والنقابات، وما إلى ذلك، لكن ما كان مُميزًا لوضعية القرنين التاسع عشر والعشرين هو أن هذه المجموعات كانت تنشط في مجتمعات متخيَّلها الاجتماعي أكثر حداثة، وتلعب الجمعيات التطوعية المستقلة والأحزاب السياسية دورًا أكبر. ولم يكن ممكنًا عدم التكيّف مع هذا السياق.

أدى هذا في نهاية المطاف إلى التخلّي بحسب السياقات عن التحالف مع العرش، ولا سيما أن هؤلاء لم يتركوا أي خيار من خلال مهاجمة الكنيسة نفسها، كما هو الحال في ألمانيا إبّان حكم بسمارك. كما أدى لاحقًا إلى التخلّي المُحتشم والمحدود عن التحالف مع أرباب العمل، وهو ما مهّد الطريق أمام انطلاقة الديمقراطية المسيحية، وخاصة في بلجيكا. هذا يعني أن عزل الطبقة العاملة لم يكن من تبعات التصنيع التي لا يمكن تخطّيها[1].

غير أن مقتضيات العمل في عصر التعبئة تعني بالضرورة الحدّ من وطأة سيطرة رجال الدين، وأن على النقابات والأحزاب السياسية أن يكون لها دور، ولو محدود، حتى تكون ناجعة. تكمن المفارقة التي أثارها هذا الوضع في حادثة هجوم بسمارك على الكنيسة الكاثوليكية الألمانية إبّان الصراع بين الحكومة والكنيسة. عزّز هذا الهجوم رغبة الكاثوليك الألمان في الاتحاد والتضامن، حتى أنهم اضطلعوا بمهام الكنيسة دفاعًا عنها. وعندما اقتيد رئيس أساقفة كولن إلى السجن، احتشد المخلصون في الشوارع واصطفوا راكعين عند مروره، بيد أن هذا التعبير السياسي القوي عن الولاء لسلطة الكنيسة القائمة لا يعدو أن يكون بالضرورة إلا أحد وجوهه. ولا يمكن للمقاومة السياسية المستمرة أن يقوم بها إلا حزب سياسي، وهذا ما أعطى قيادته العلمانية أهمية أكبر على المدى البعيد.

(1) انظر
Carl Strikwerda, «A Resurgent Religion», in McLeod, ed., *European Religion*, chapter 2.
وحول تحليلات أخرى مثيرة للاهتمام في ما يتعلق بالكاثوليكية البلجيكية، انظر
Vincent Viaene, *Belgium and the Holy See from Gregory XVI to Pius IX 1831-59: Catholic Revival, Society and Politics in 19th Century Europe* (Leuven/Brussels/Rome, 2001), pp. 157-215.

رغم الاختلافات كلها بين الإنجيلية والكاثوليكية ـ ما بعد ثورية التي أعيد بناؤها، فإن ذلك لا ينفي ما بينهما من نقاط تشابه عميقة. من ذلك جاذبية أشكال الروحية الجديدة أو المتجددة ذات الطابع العاطفي الشديد: التحوُّل إلى إله المحبَّة من جهة، والولاءات مثل الولاء للقلب المقدس، أو تلك التي ترعرعت حول حياة ونموذج تيريزا دي ليزيو Thérèse de Lisieux، من جهة أخرى؛ سيكون من الخطأ التركيز فقط، وقد تفرض علينا حساسيتنا الاجتماعية ذلك، على الملامح «الوظيفية» لهذه الأشكال الإيمانية، التي تمكّن الناس من المهارات وأوجه الانضباط التي يحتاجون إليها للعمل في ظروفهم المتغيّرة. قد يشترك الجميع في ليتورجيا معينة وأيتوس معين، لكن قد يشعر بعض الأشخاص بالحاجة إلى أنواع خاصة من التقوى والصلاة والتأمل والتفاني أكثر قوة وأكثر حدة وأكثر تركيزًا و/ أو انضباطًا. وقد يشهدون أزمة أو فترة صعبة في حياتهم، فيحتاجون إلى تجميع مواردهم الروحية لمواجهتها. وقد يشعرون بأن حياتهم تافهة جدًا ومشتتة ولا تستقر على حال، فيحتاجون إلى مركز أقوى، وإلى نقطة ارتكاز. وقد يشعرون فقط بالحاجة إلى التعبير عن مشاعرهم العميقة بالامتنان، والاعتراف والابتهاج بنعم الله.

بذلت هذه الأشكال من الروحية البروتستانتية والكاثوليكية على حد سواء، جنبًا إلى جنب، جهودًا كبيرة لغرس روح جديدة وأشكال انضباط جديدة ضرورية للعمل في اقتصاد ومجتمع متغيّرين. وكما خاض الكهنة في الأبرشيات الأيرلندية معركة ضد شرب الخمر، قادت الحركات البروتستانتية الانشقاقية، في الآن ذاته، حملة من أجل الاعتدال في شربه[1]. وغالبًا ما ارتبطت الجهود الرامية من الجانبين لإقامة الأجهزة الضرورية لانتعاش الاقتصاد، مثل جمعيات الصداقة، والاتحادات الائتمانية بالكنائس.

تجمع الأشكال الناجحة للإيمان على اختلافها في عصر التعبئة بين هذين الاتجاهين: لا فقط الاتجاه الأخلاقي/ الانضباطي، الذي ينخرط فيه الجميع (تقريبًا)، ولكن أيضًا مجمل الولاءات الخاصة والخدمات وطرق العبادة وغيرها، بالنسبة لأولئك الذين يشعرون من حين لآخر بالحاجة إلى نموذج خاص من التفاني. وتنشأ هذه الأشكال جميعًا عن خيارات فردية، حتى لو كانت تضطلع بها الجماعات، ويمكن أن تكون متنوعة إلى أقصى حد ممكن وتسمح بإنشاء أشكال جديدة. وبطبيعة الحال تجد هذه الأشكال صداها

(1) يتحدَّث بوتري أيضًا عن حملات القساوسة ضد «الانتهاكات»، والرقص، والملهى، والعمل أيام الأحد.

بصفة خاصة في الإحياء البروتستانتي. ونجد على الجانب الكاثوليكي أشكالًا من قبيل التزام الصلاة طيلة تسعة أيام، الخلوات، الولاءات الخاصة مثل الولاء للقلب المقدس، الحج، الخطوات التي يتعيَّن على زوار كنيسة القديس جوزيف في مونريال قطعها قبل الوصول إلى مدخلها، أشكال الخدمة الكهنوتية، والأبرشية... إلخ. وكان للقديسة تيريزا دي ليزيو دور رائد في ترسيخ هذا النوع الأخير من الإخلاص.

كثيرًا ما تفترق هذه الأشكال الخاصة حسب الجنس: القلب المقدّس للنساء، في حين أن على الرجال أن يختاروا بين أن ينعزلوا تمامًا عن هذا البُعد أو أن يمارسوا «نشاطًا» ما، كالإشراف على الاتحادات التجارية الكاثوليكية.

ثمة شيء ما يُميِّز الجانب الكاثوليكي، ويبدو في البداية، أنّ لا نظير له في البلدان البروتستانتية. لم يكن دور الحركة الجماهيرية التي تشكّلت حول الكاثوليكية المؤيدة لسلطة البابا المطلقة يتمثَّل فقط في قمع أو تهميش المسيحية الاحتفالية القديمة التي كانت لها أهمية قصوى في «الدين المحلي» في مجتمع الأبرشية. لقد أنشأت صيغها الخاصة بها. وفعلًا، لم يبذل الكهنة، على مستوى الأبرشية، جهودًا كبيرة لقمع الاحتفالات الشعبية والحج من أجل السيطرة عليها، وإعادة توجيهها، وتطهيرها، كما ذكرتُ أعلاه. ومن بين المحاولات الشائعة التي بُذلت في هذا الاتجاه، تلك التي تمثّلت في تحويل التركيز على المواقع التقليدية المحلية إلى مراكز حج إقليمية أكثر أهمية. وكما يقول رالف جيبسون «حاول رجال الدين إعادة توجيه الطابع المحلي المميز للدين الشعبي في اتجاهٍ أكثر كَونية»[1]. وفي القرن التاسع عشر، تطوَّرت فرنسا في مواقع وطنية مهمّة، مرتبطة بظهور أشباح العذراء راهنًا، على سبيل المثال في براي لي مونيال، لورد، ولا ساليت La Salette, Lourdes, Paray le Monial. وبحلول نهاية القرن، كان الناس يتوجهون إلى لورد كل عام بمئات الآلاف، يسافرون في مجموعات منظّمة، معظمهم عبر القطار.

اعتُبر هذا، ضمن بعض الوجوه، انتصارًا للتعبئة. وبدا بمنزلة النجاح الأقصى لمحاولة رجال الدين لاستبدال الطوائف المحلية، التي يُسيطر عليها مجتمع الأبرشية بغيرة، بمجتمعات ميتا-موضعية تؤيدها التراتبية. ولكن مثل جميع أشكال التعبئة الكاثوليكية الأخرى، لا يخلو هذا الشكل من غموض. في الواقع، تبدأ أشباح العذراء في الظهور محليًا

(1) Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism* (London: Routledge, 1989), p. 144.

للقرويين والرعاة. وكانت التراتبية في البداية حذرة. وعلى أي حال، يتعين عليهم وضع هذه المطالبات الجديدة على المحك. إن المواقع الكبيرة الميتا-موضعية لحج ماريان Marian في القرنين الأخيرين، من غوادلوب Guadalupe إلى ميديوغوريه Medjugorje، بدأت جميعها كانحرافات جديدة للدين الشعبي، وقد تطوَّرت لأنها تخاطب جماهير المؤمنين العاديين. وقد يتسنَّى لرجال الدين أحيانًا الإجهاز على هذه التحوُّلات، لكن ليس بوسعهم خلقها[1].

يجب فهم فكرة «الاحتفالية» التي أتحدث عنها هنا بمعناها الواسع، حيث تشمل الأعياد والحج. وهي تتضمن، أولًا، أعدادًا كبيرة من الناس الذين يتجمّعون خارج روتين الحياة اليومية، سواء كان «الخارج» جغرافيًا، كما هو الحال في حالة الحج، أو يقيم في طقوس الاحتفال التي تخرق نظام الحياة اليومية. ويمكن أن نضرب على ذلك مثلًا آخر على أنواع أخرى من هذا الجنس، على غرار كرنفالات الأيام الخوالي، والتي لا تزال حيَّة بشكل ما في البرازيل. وثانيًا، يشعر هؤلاء الناس المحتشدون في الكرنفال بأنهم في اتصال بالمقدَّس، أو على الأقل، بقوَّة عظمى. وقد يكون الاحتشاد هناك طلبًا للشفاء، كما هو الحال في لورد. ولكن حتى وإن اختلف المكان، فدائمًا ثمَّة إحساس بالاستفادة من شيء أعمق أو أعلى. ولأجل ذلك ليس في الأمر مبالغة أن يُصنَّف الكرنفال ضمن هذه الفئة. وإذا ما تقفَّينا تصوُّر تورنر الذي تعرَّضت له بإسهاب في الفصل الأول، فإن هذا العالم «المنقلب رأسًا على عقب» يربطنا مرة أخرى بالبعد «الاجتماعي» لمجتمعنا، حيث نكون متساوين جميعًا كبشر رغم التقسيمات التراتبية للنظام القائم.

إنما أُثيرُ هذه المسألة، لأنني أعتقد أن الاحتفال، بهذا المعنى، هو شكل على قدر من الأهمية ملازم للحياة الدينية وشبه الدينية في أيامنا هذه. يجب أن يكون جزءًا من أي تحديد لمنزلة الروحي في مجتمعنا. لقد قلتُ في بداية هذه المناقشة عن الاحتفالية إن هذه الأشكال الكاثوليكية في القرن التاسع عشر ليس لها نظير في الجانب البروتستانتي. ولكن من وجهة نظر أخرى، يمكن التشكيك في ذلك. فتجمعات الإحياء تعرض نظائر صريحة. وإذا ما أخذنا في الاعتبار تصدّع العنصرة خلال القرن الماضي، الذي توسَّعت رقعته الآن

(1) انظر المناقشة المثيرة للاهتمام في
Thomas Kselman, *Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1983), chapter 6.

في أنحاء كثيرة من العالم، يُصبح لدينا سبب آخر لاعتبار الاحتفال بعدًا حاسمًا من أبعاد الحياة الدينية المعاصرة.

سأعود إلى هذا في الفصل التالي. ولكن من خلال مواصلة المقارنات بين أشكال التعبئة الكاثوليكية والبروتستانتية، يمكننا أن نتبيَّن أن الروحية وطرق ضبط النفس في كلا الجانبين مترابطة في الغالب، بطرق مختلفة بشكل كبير، عن الهويات السياسية. يُنظر إلى هذه العلاقة في المملكة المتحدة والولايات المتحدة، على أنها إيجابية، ولها صلة وثيقة بالإحساس بالنظام الحضاري. كان الإنجيليون يشعرون بأنهم يشجعون الأيتوس الذي يحتاجه مجتمعهم للارتقاء إلى أعلى مستوى من المسؤولية والمثل العليا. وهذا منحهم الثقة والإحساس بنبل المهمة لمطالبة المجتمع بأكمله الالتزام بمعايير معينة، مثل، الاعتدال، وقداسة يوم الأحد. ورغم الاعتراض على هذه الأهداف، والإحساس بأن الطهرانيين كانوا يفرضون قيودًا غير مقبولة على الجميع، كان هناك تطابق كافٍ بين البروتستانتية الانشقاقية والهويات السياسية في بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، التي تشكَّلت في الأصل ضد الكاثوليكية والنزعة الاستبدادية، حتى يكون للإنجيليين إحساس بأن هذه القوميات تنسجم تمامًا مع قيمهم الأساسية[1].

تكشف العلاقة بين الأقليات مثل البولنديين والإيرلنديين بوضوح عن نوع آخر من العلاقة يتَّخذ طابعًا سلبيًا هذه المرَّة. يرتبط الإيمان بالهوية السياسية هنا أيضًا، لكنه يتعارض مع السلطات القائمة، ويُعزّز الحلم بدولة مستقلة. كما تكشف العلاقة بين

(1) دعمَ الإحساسُ بالتفوّق الحضاري الإمبريالية، وأعطاها وعيًا جيّدًا بـ«عبء الرجل الأبيض». وقد غيّر هذا الإحساس بالاضطلاع حقًا بعبء الشعوب «المتخلفة» أساسه لاحقًا، وصار مبررًا على أسس عنصرية، أو على أساس ثقافة عصر التنوير للأوروبية.

حيث يُرفرف علم إنكلترا على نطاق واسع
يقع التصدّي لجميع مساوئ الاستبداد،
لقد جعل الله العالم عالمًا أفضل
حتى يتطابق مع قصر مقام الإنسان في هذه الدنيا.

وقد عبّر عن هذا الأمر بشكل أكثر واقعية دزرائيلي Disraeli وزير المستعمرات في عام 1878، حين تحدَّث عن واجب دعم بريطانيا لـ«رفاقنا الأصليين... مع نظام يتحرّر فيه الذليل من الاضطهاد وسوء الحظ شأنه في ذلك شأن صاحب المكانة المرموقة؛ حيث يمكن لنور الدين والأخلاق أن ينفذا إلى أكثر المقامات قتامة». ودور الإنجيليين في نشر الحكم البريطاني الحميد - في الهند وأفريقيا (ليفينغستون Livingston، غوردونGordon) - معروف ويحظى بتقدير كبير من قبل الإنجيليين في الداخل. انظر

Wolffe, *God and Greater Britain*, pp. 194, 221_222; also McLeod, *Secularization in Western Europe*, pp. 237, 239_240; and Hempton, *Religion and Political Culture in Great Britain and Ireland*, chapter 8.

الأقليات الكاثوليكية أو على الأقل بين الكنائس المحاصرة في أوروبا (كما في فرنسا) بوضوح عن نوع ثالث من العلاقة: تنظيم المقاومة، إما على أمل تحديد الهوية السياسية للأمة ضد منافس (فرنسا)، أو لضمان وضع مقبول للأقلية، كما هو الحال في ألمانيا. يمكن العثور على صيغة أخرى لهذا في بلجيكا وهولندا على حد سواء، حيث تم اللجوء إلى «التقسيم». وقد طالبت الجماعات الروحية التي تعتبر نفسها، بمعنى ما، كأقليات شأنها في ذلك شأن بقية الأقليات، بالاعتراف بخصوصيتها. وغالبًا ما كانت عواقب العديد من الترتيبات القارية هي نشأة أحزاب سياسية ذات طابع روحي: الأحزاب الكاثوليكية، وأحيانًا البروتستانتية، أو الليبرالية (أي المعادية للطائفية).

وفي كل هذه الكنائس الكاثوليكية المحاصرة والمحصّنة، كان الإحساس قويًا بأنها وفّرت الحصن الوحيد الممكن للنظام الحضاري. وذلك ما انفكّت تعلنه الكنيسة في فرنسا، واعترفت به الطبقات المالكة: الكاثوليكية هي الدفاع الوحيد ضد الاضطرابات المدمرة التي تسبّبها الثورة، بحيث تُمثّل عودتها تهديدًا مستمرًا. ولكن لا يتعلق الأمر فقط بأن الكنيسة وحدها يمكنها إقناع الناس بالامتثال لسلطاتها؛ بل أيضًا بأن أساس الخلقية والحياة الاجتماعية والأسرية، من شأنه أن ينهار من دون تفاني وصبر رجال الدين المخلصين. وكما قال كاهن آرس نفسه ذات مرة: «اتركوا أبرشية عشرين سنة بدون كاهن، وحينها سنعشق البهائم»[1].

ذلك إذن شكل العقيدة في صيغتها الإكليروسية الصارمة؛ ولكن في غياب هذا الفارق الدقيق، هناك تشابه في وجهات النظر التي يتبنّاها عنها الإنجيليون في الضفة الأخرى من القنال، وبين وجهات نظر أخرى كثيرة، مؤداها أن الخلقية الأساسية لن تصمد طويلًا إذا ما اندثر الدين. هناك رأي مشترك بين أتباع الكنيسة مفاده، كما يقول جيفري كوكس Jeffrey Cox «المجتمع سينهار بدون أخلاق، والأخلاق مستحيلة بدون دين، والدين سيختفي بدون الكنائس». وأورد بعض ما جاء في خطاب لدوق ديفونشاير إلى أتباعه بمناسبة جمع الأموال لفائدة صندوق كنيسة جنوب لندن:

---

(1) Boutry, *Prêtres et Paroisses*, p. 344

حيث يتحدث الكاتب عن «مهمة أخلاقية واجتماعية، وباختصار مهمة حضارية للكنيسة عبر العالم». وكذلك يستعيد هيلار Hilaire الفكرة نفسها في

Une Chrétienté, Volume 1, p. 305.

هل يمكنكم أن تتخيّلوا للحظة واحدة كيف سيكون حال إنكلترا اليوم بدون تلك الكنائس وكل ما تعنيه تلك الكنائس؟... بالتأكيد لن يكون السير في الشوارع آمنًا. سيتفي الاحترام، والكياسة، وجميع الأشياء التي تُميِّز الحضارة الحديثة. يمكنكم أن تتخيّلوا ما كان يجب أن ندفعه لشرطتنا، أو في سبيل عزل المجانين، أو حبس المجرمين... كان يمكن أن تتضاعف تكاليف ذلك بمقدار مائة ضعف في غياب الدور الذي اضطلعت به الكنيسة ولا تزال تضطلع به إلى اليوم (1).

ربما كان الدوق يُشير في هذا الخطاب بشكل رئيس إلى العمل الخيري للكنائس، ولكنه يُمثّل، بداهة، جزءًا من انهمام أعمق بشأن القواعد الأخلاقية للنظام الحضاري.

أما بالنسبة للانطباع المسيحي الغالب في هذا العصر، ليست المشكلة تلك التي أثرتها أعلاه بشأن الدين حيث يجب على المرء إما أن يقصر أهدافه على ازدهار إنساني محض، أو أن يفتح منظورًا متعاليًا أمام شيء ما أعلى. وبالنسبة إلى وجهة النظر السائدة آنذاك، فإن الخيار الأول كان منعدمًا. وإذ لم يضع المرء نصب عينيه شيئًا ما أعلى، الله وشفاعة يسوع المسيح، فإن أدنى شروط الازدهار الإنساني ستنهار بسبب الفجور والفوضى. ولا تزال بعض الدوائر تدافع عن هذا الرأي في أيامنا هذه، بينما كان منذ قرن مضى معيارًا سائدًا ومهيمنًا في أوساط المؤمنين المسيحيين.

إذا أخذنا بعين الاعتبار نموذجًا مثاليًا من التعبئة، وحاولنا تحديد الفترة التي كان يفرض فيها هيمنته بشكل متزايد، يمكننا تعيين حدود امتداد عصر التعبئة بين 1800 و1950 تقريبًا (ربما أكثر من ذلك، 1960 تحديدًا). وإذا ما تفحصّنا هذه الفترة، تبيّن لنا أن أشكالًا دينية في غير مكان، تعرّضت للاضمحلال والضياع، ولا سيما تلك التي تتطابق مع أشكال النظام القديم؛ وفي كل مكان تقريبًا أيضًا، طُوّرت أشكالٌ جديدة حتى تتّسق مع العصر. وعمد البعض إلى تجنيد وتعبئة الناس بشكل يثير الدهشة، متجاوزين نظراءهم في النظام القديم (من ذلك مثلًا، الكنيسة الإيرلندية، التي شهدت عملية إصلاح بعد المجاعة).

في الواقع، يتحدَّث بعض الباحثين عن «عصر طوائف ثان» (الأول، بطبيعة الحال، هو

(1) Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society* (New York: Oxford University Press, 1982), p. 271; Duke of Devonshire quote, pp. 109-110.

القرن السادس عشر)[1]، لأن الكنائس تمكّنت من تنظيم حياة أعضائها في معظم نواحيها، ومن ثم كانت محور ولاء عميق يُشبه النزعة القومية[2]. وفي الحقيقة، خارج نطاق العالم الأنغلو-سكسوني، اتّخذ هذا التنظيم غالبًا شكل حيّ أقليات (غيتو Ghetto)، غايته تأمين التمدرس، وممارسة الرياضة مثل كرة القدم، والترفيه، وما إلى ذلك للناس ولا سيما نظراءهم المتدينين حصرًا. كانت الكنيسة الكاثوليكية هي المهندس الرئيس لأحياء الأقليات هذه، حيث أقامتها حتى في العالم الأنغلو-سكسوني. ولم يشذ البروتستانت في هولندا، على سبيل المثال، عن هذه القاعدة. وفي الواقع، يمكننا القول إن «عصر الطوائف» قد يمتدّ إلى أبعد من حدود الكنائس المسيحية. ذلك أن الأمر لا يختلف كثيرًا إذا تعلّق بالأحزاب الاجتماعية الديمقراطية والأحزاب الشيوعية بمجموعاتها النسوية والشبابية، والنوادي الرياضية، والمنظمات الثقافية، وما إلى ذلك. ولا تختلف أهداف هذه الأحزاب عن الأهداف الكامنة وراء إقامة «أحياء الأقليات» الكاثوليكية: اختراق حياة الأتباع بشكل عميق، وتوطيد علاقاتهم بشكل وثيق، والحد من تواصلهم مع الغرباء قدر المستطاع[3].

هكذا، نسجت الأشكال النافذة من الإيمان سويًا أربعة فروع في هذا العصر: الروحية، الانضباط، الهوية السياسية وصورة النظام الحضاري. وكانت هذه الفروع الأربعة موجودة في دين النخبة في القرنين السابقين، ولكنها الآن أصبحت ظاهرة جماهيرية. وقد تعزّزت بشكل كبير ككل لا يتجزّأ.

لكن هذه الكنائس مُحكمة التنظيم، والتي غالبًا ما تكون حذرة إزاء الغرباء بأعرافها

---

(1) انظر
Olaf Blaschke, «Europe between 1800 and 1970: A Second Confessional Age».
ورقة أعدّها لمؤتمر «السرديات الكبرى»، نيسان/ أبريل 2002، لم تُنشر بعد (حسب علمي).

(2) انظر
Peter Raedts, «The Church as Nation State: A Newlook at Ultramontanist Catholicism (1850-1900)».
ورقة أعدها لمؤتمر «السرديات الكبرى»، نيسان/ أبريل 2002، لم تُنشر بعد (حسب علمي).

(3) انظر
Olaf Blaschke, «Europe between 1800 and 1970»; also Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe*, pp. 208-209, 224-225.
يوجد تشابه مع الحياة الاجتماعية الغنية التي يتمّ تنظيمها حول مدارس الأحد في إنكلترا، انظر
David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland*, pp. 124-125.

الطهرانية الصارمة، وعلاقاتها الداخلية الوثيقة، مهما يكن نوعها، بهوياتها السياسية ومطالباتها بتطبيق النظام الحضاري، عجّلت بانهيارها بشكل كامل في الفترة الموالية التي بدأت فيها بالبزوغ في منتصف القرن. وهذا ما سأهتم به في ما سيأتي.

الفصل الثالث عشر

عصر الأصالة

[5]

دعنا نُسمّي هذا العصر «عصر الأصالة». يبدو أن شيئًا ما قد حدث في النصف الأخير من القرن، وربما أقل من ذلك، وقد غيَّر بشكل عميق أوضاع الإيمان في مجتمعاتنا.

أعتقد، مع آخرين كُثر، أن حضارتنا في شمال الأطلسي شهدت ثورة ثقافية في العقود الأخيرة، مثلت ستينيات القرن العشرين نقطة انطلاقتها من الناحية الرمزية، على الأقل. فمن ناحية، كانت ثورة فردانية، وهو ما يبدو غريبًا، لأن عصرنا الحديث كان قائمًا بالفعل على فردانية معينة، ولكنه تحوَّل إلى محور جديد، من دون أن يهجر مع ذلك المحاور الأخرى. فبالإضافة إلى الفردانية الأخلاقية/ الروحية الأداتية، انتشرت فردانية «تعبيرية» على نطاق واسع. ولم يكن ذلك، بطبيعة الحال، جديدًا تمامًا. فقد كانت النزعة التعبيرية من إبداع العصر الرومانسي في نهاية القرن الثامن عشر. وسَعَت النُّخب الفكرية والفنية إلى نمط حياة أصيل أو عبَّرت عن نفسها خلال القرن التاسع عشر. والجديد هو أن هذا النوع من التوجيه الذاتي أصبح على ما يبدو ظاهرة جماهيرية.

يشعر الجميع أن شيئًا ما قد تغيَّر. وغالبًا ما يُنظر إلى هذا الأمر على أنه ضياع أو قطيعة. يعتقد غالبية الأميركيين أن المجتمعات تتفتَّت، وكذلك الأُسر، والأحياء، وحتى المجتمع السياسي. ويشعرون أن الناس أقل رغبة في المشاركة، والقيام بدورهم؛ وثقتهم بالآخرين مهتزة[1]. قد لا يتفق الخبراء بالضرورة مع هذا التقييم[2]، ولكن إدراك ذلك هو في حد

(1) انظر

Robert Wuthnow, *Loose Connections* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998), pp. 1_2; also Alan Wolfe, *One Nation, After All* (New York: Viking, 1998), chapter 6; Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures* (New York: Knopf, 1999), pp. 20 ff; Robert Putnam, *Bowling Alone* (New York: Simon & Schuster, 2000).

(2) يرى بوتنام، في *Bowling Alone*، أن تراجع «رأس المال الاجتماعي» حقيقي؛ في حين يعترض ويثنو، في *Loose* =

ذاته حقيقة مهمة حول مجتمع اليوم. ولا شك أن تصورات مماثلة سائدة في المجتمعات الغربية الأخرى.

لقد ساهمت أسباب كثيرة، فيما يُذكر عادة، في هذه التغييرات: التباين والتوسُّع المستمر في أنماط الحياة الاستهلاكية، التنقل الاجتماعي والجغرافي، الاستعانة بمصادر خارجية وتقليص حجم الشركات، وأنماط الأسرة الجديدة، ولا سيما تنامي الأسر ذات الدخلين، مع العمل المفرط والإرهاق المترتب عنه؛ وانتشار الضواحي، حيث يعيش الناس ويعملون ويتسوّقون في الأغلب في ثلاث مناطق منفصلة؛ وأهمية التلفزيون، وغيرها[1]. ولكن مهما تكن مصداقية قائمة العوامل المحفزة، فإن ما يهمني هنا هو تصورات الحياة البشرية، الفعالية والخير التي تُشجِّع في الآن ذاته هذا النوع الجديد من التفرّد (وهذا ما يبدو على الأقل)، وتجعلنا غير مرتاحين أخلاقيًا بشأنه.

غالبًا ما يُفهم هذا التحوُّل، ولا سيما من قبل أولئك الذين أزعجهم أكثر، على أنه ساهم ببساطة في تفشي الأنانية، أو في التحوُّل إلى مذهب المتعة (اللذة). وبعبارة أخرى، شيئان تم تحديدهما بشكل واضح كنوع من الرذائل في الأخلاقيات التقليدية للخدمة المجتمعية وضبط النفس، اعتبرا حوافز للتغيير. لكن أعتقد أن هذه القراءة أغفلت نقطة مهمة. فقد تلعب الأنانية ومجرّد البحث عن المتعة (مهما يكن مقدارها) دورًا متفاوتًا في تحفيز أشخاص مختلفين، لكن التحوُّل الهائل في التصوّرات العامة للخير يتطلب تصورًا جديدًا للخير. قد يكون لهذا دور أكبر في عملية التعقل أو كمثل أعلى محفز أقل أهمية بالنسبة لحالة فردية معينة؛ ومع ذلك يظل المثل الأعلى عاملًا مساعدًا حاسمًا.

هكذا، تتمثل إحدى أكثر المظاهر وضوحًا للفردانية في الثورة الاستهلاكية. ومع سعة ما بعد الحرب، وانتشار ما اعتبره الكثيرون من قبل الكماليات، كان هناك تركيز

= *Connections*، على هذه النقطة حيث يرى أن النماذج القديمة التي وقع التراجع عنها استُعيض عنها بأنماط جديدة من ارتباطات «مهتزّة». انظر

Wolfe, *One Nation*, pp. 252–253; and John A. *Hall and Charles Lindholm, Is America Breaking Apart?* (Princeton: Princeton University Press, 1999), pp. 121–122.

في حين أن النقّاد قد يكونون على صواب في ما يتعلق بالجمعيات بشكل عام، يبدو أن بوتنام يثير شيئًا مهمًا في مجال المشاركة السياسية. تعمل جماعات الضغط الجديدة والمنظمات أحادية الاهتمام بشكل مختلف نوعًا ما عن الجمعيات العضوية القديمة.

(1) انظر

Putnam, Bowling Alone, section III; Wuthnow, *Loose Connections*, chapter 4.

جديد على الفضاء الخاص، والوسائل الضرورية لذلك، والتي بدأت في توسيع العلاقات داخل الطبقات العاملة[1]، أو التعاضديات الفلاحية التي كانت في ما مضى مترابطة على نحو وثيق[2] وحتى داخل العائلات الممتدة. لقد تم التخلي عن طرق الخدمة المتبادلة القديمة، وقد يعود ذلك جزئيًا إلى انحسار الفاقة. وانشغل الناس أكثر بحياتهم الخاصة، وبأسرهم النووية (الأسرة النواة أو الأولية التي تتكوّن من الأبوين وأطفالهما). فقد انتقلوا إلى بلدات أو ضواحٍ جديدة، وعاشوا بمفردهم، وحاولوا أن يبنوا حياتهم انطلاقًا من مجموعة متزايدة من السلع والخدمات الجديدة المعروضة، بدءًا من الغسالات إلى العطل المنظمة، وأنماط الحياة الفردية الأكثر حرية على قدر طاقتهم. وقد اتّخذ «السعي وراء السعادة» معنى جديدًا أكثر مباشرة، مع توفر مجموعة متزايدة من الوسائل المتاحة بسهولة لتحقيقها. وفي هذا الفضاء الجديد الذي تُسيطر عليه النزعة الفردية، تم تشجيع المستهلك أكثر فأكثر للتعبير عن ذوقه، وتأثيث فضائه وفقًا لاحتياجاته وتفضيلاته الخاصة، بينما كان الأغنياء فقط هم القادرون على ذلك في العصور السابقة.

تمثّل أحد الوجوه المهمّة لهذه الثقافة الاستهلاكية الجديدة في إنشاء سوق خاص للشباب، مع تدفق هائل للسلع الجديدة، من الملابس إلى الأسطوانات، التي تستهدف شريحة عمرية تتراوح بين المراهقين والشباب. إن الإعلان الذي يتمّ نشره لبيع هذه السلع بما تقتضيه ثقافة الشباب المتطورة، ساعد على خلق نوع جديد من الوعي لدى الشباب كمرحلة في الحياة، بين الطفولة والبلوغ ترتبط بالمسؤولية. ولا يعني أن ذلك لا سابق له، فقد ميّزت العديد من المجتمعات السابقة مثل هذه المرحلة في دورة الحياة، بتصنيفاتها وطقوسها الخاصة؛ وقد استمتع شباب الطبقة العليا بأيامهم الدراسية و(أحيانًا) الأخوية. وبالفعل، ومع توسُّع الحياة الحضرية وتوطد الثقافات الوطنية، بدأ الشباب من الطبقة العليا والوسطى، في نهاية القرن التاسع عشر، يعون بأنفسهم كواقعة اجتماعية. بل إن الشباب أصبحوا نقطة مرجعية سياسية، أو أساس للتعبئة، كما هو الحال في حركة الشباب الألماني، أو إنشاد الشباب الفاشي الإيطالي لأغنيتهم المشهورة في التظاهر. ولكن هذا التخصيص الذاتي للشباب كان انفصالًا عن ثقافة الطبقة العاملة في القرن التاسع عشر

(1) Cf. Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (London: Chatto & Windus, 1957).

(2) Cf. Yves Lambert, *Dieu Change en Bretagne* (Paris: Cerf, 1985).

وأوائل القرن العشرين، حيث بدت ضرورات الحياة وكأنها تستبعد مثل هذه الفترة التي تأتي بعد الطفولة وقبل الشروع في الأعمال الجادة للكسب.

تتحدد ثقافة الشباب الحالية، من خلال طريقة الإشهار، وبشكل مستقل إلى حد كبير كثقافة تعبيرية. فأنماط اللباس التي يختارونها وأنواع الموسيقى التي يستمعون إليها تُعبِّر عن الشخصية، وعن أوجه التقارب في الاختيار، ضمن فضاء واسع من الموضة حيث يمكن أن يتّفق اختيار الشخص مع آلاف بل مع ملايين آخرين.

أريد أن أتحدث عن فضاء الموضة هذا في دقيقة، ولكن إذا انتقلنا من هذه الوقائع الخارجية بشأن النزعة الاستهلاكية في مرحلة ما بعد الحرب إلى تصوُّر الذات الذي رافقها، سنلاحظ انتشارًا مستمرًا لما دعوته ثقافة «الأصالة»[1]. أعني بذلك تصورًا للحياة نشأ مع النزعة التعبيرية الرومانسية في أواخر القرن الثامن عشر، حيث لكل واحد منا طريقته الخاصة لتحقيق إنسانيته وأنه من المهم أن نهتدي لطريقنا وأن نعيش وفقًا له، بدلًا من الامتثال إلى نموذج يُفرض علينا من الخارج، سواء من قبل المجتمع، أو من قبل الجيل السابق، أو من قبل سلطة دينية أو سياسية.

لقد كانت تلك وجهة نظر العديد من المثقفين والفنانين خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. يمكن للمرء أن يتتبع تنامي وتجذّر هذا الأيتوس لدى بعض النخب المثقفة خلال هذه الفترة، والإحساس المتنامي بأن من حقنا، بل من واجبنا، مقاومة «البورجوازية» أو القواعد والمعايير القائمة، والإعلان صراحة عن الفن الذي نتوق لإبداعه ونمط الحياة الذي نتطلع لاتباعه. كان تفكيك أيتوسه الخاص من قبل جماعة بلومسبيري مرحلة مهمة على هذا الطريق في إنكلترا في أوائل القرن العشرين، وقد تجلّى هذا الإحساس بالتغير التاريخي في العبارة الشهيرة لفيرجينيا وولف: «في كانون الأول/ ديسمبر 1910 أو نحو ذلك، تغيَّرت الطبيعة البشرية»[2]. وفي لحظة شبيهة إلى حد ما أعلن أندريه جيد عن مثليته الجنسية في عشرينيات القرن العشرين، وهي الخطوة التي تمتزج فيها الرغبة والخلقية والإحساس بالأمانة. لا فقط لأن أندريه جيد لم يعد يشعر بالحاجة إلى الحفاظ على وجه

(1) انظر
The Malaise of Modernity (Toronto: Anansi, 1991).

(2) اقتبست من
Samuel Hynes: *The Edwardian Turn of Mind* (Princeton: Princeton University Press 1968), p. 325.

مُزيَّف، ولكن لأنه أدرك بعد كفاح طويل أن هذا الوجه خطأ يُثخنه هو نفسه، كما يُثخن الآخرين الذين يكافحون خلف قناع مماثل[1].

لكن لم تبدأ أخلاقيات الأصالة هذه في تشكيل صورة المجتمع بشكل عام إلا في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية حيث بدأت تعابير مثل «انشغل بما يخصك» في الانتشار؛ وفي بداية السبعينيات من القرن الماضي، تضمن إعلان تجاري للبيرة عبارة: «كونوا أنتم في عالم اليوم». وهذا يشهد على أن نزعة تعبيرية مبسطة تسرَّبت إلى كل شيء. لقد تضاعفت العلاجات التي تعد بمساعدتك لتهتدي إلى ذاتك، وتحقق ذاتك، وتُحرِّر ذاتك الحقيقية، وما إلى ذلك.

هكذا، فإن أخلاقيات الأصالة المعاصرة تمتد إلى ما قبل التاريخ. وإذا تفحصنا ذلك، تبيَّن لنا أنها تمثل جزءًا من نقد أوسع للذات العازلة والمنضبطة، التي تُركز في المقام الأول على التحكّم العقلاني الأداتي. وإذا اعتبرنا ستينيات القرن العشرين بمنزلة لحظة محورية، فإننا نلاحظ أن أعظم المثقفين وجَّهوا سهام نقدهم لمجتمعنا خلال الفترة التي سبقت ذلك مباشرة. فقد اعتُبر المجتمع في الخمسينيات مجتمعًا محافظًا يمقت الفردانية والإبداع، همُّه الإنتاج والنتائج الملموسة، وقمع العواطف والتلقائية، وتمجيد الميكانيكا مقارنة بما هو عضوي. وقد أثبت مفكرون مثل تيودور روسك Theodor Roszak وهيربرت ماركوز Herbert Marcuse أنهم أنبياء الثورة المقبلة. وكما قال بول تيليش Paul Tillich في حفل تخرّج الطلبة في عام 1957: «نأمل أن يكون بينكم غير-محافظين، لأن في ذلك خيركم، وخير الأمة وخير الإنسانية». وبمعنى ما (ربما خلافًا لما توقعه)، تحققت رغبته بشكل كبير خلال العقد التالي[2].

وُجِّهت ثورات الشباب في الستينيات (التي امتدت حتى السبعينيات، ولكني استخدمت ما أصبح مصطلحًا معتادًا) في الواقع ضد «نظام» يخنق الإبداع والتفرُّد والخيال. لقد تمرَّدوا على نظام «ميكانيكي» باسم روابط «عضوية» أكثر؛ ضد الأداتية ومن أجل حياة تكرِّس أشياء ذات قيمة في ذاتها؛ ضد التمييز ومن أجل المساواة، وضد قمع الجسد

(1) Michel Winock, *Le Siècle des Intellectuels* (Paris: Seuil, 1997), chapter 17.

(2) انظر:
David Brooks, *Bobos in Paradise* (New York: Simon & Schuster, 2000), pp. 117-124; Alan Ehrenhalt, *The Lost City: The Forgotten Virtues of Community in America* (New York: Basic Books, 1994), pp. 60-64; the Tillich quote is on page 61.

بواسطة العقل ومن أجل إشباع اللذة الحسية. لكن لا يتعلق الأمر ببساطة بقائمة أهداف أو مطالب منفصلة. في أعقاب محاور النقد الموجّهة بالفعل في الفترة الرومانسية، تبيّنوا أن الانقسامات الداخلية، مثل العقل ضد المشاعر، والانقسامات الاجتماعية، كما بين الطلاب والعمال، وكذلك الانقسامات بين مجالات الحياة، مثل العمل/ اللعب، مرتبطة جوهريًا في ما بينها ولا يمكن فصلها عن طرق الهيمنة والقمع (هيمنة العقل على الإحساس، وهيمنة أولئك الذين يفكرون على أولئك الذين يعملون بالساعد، والعمل «الجاد» يُهمّش اللعب). ستؤدي ثورة كاملة إلى إلغاء جميع هذه الانقسامات/ الاضطهادات في الآن ذاته. كانت تلك وجهة النظر المُعبَّر عنها بوضوح في الحركة الطلابية في أيار/ مايو 1968 في باريس. وكان من المفترض أن ينشأ مجتمع قائم على المساواة في أعقاب الإلغاء المتزامن للحواجز الثلاثة المذكورة أعلاه («إلغاء الحواجز»). وعلى الرغم من أن النظرية لم تتبلور بالطريقة نفسها في كل مكان، فمن الواضح أن حدث أيار/ مايو كان له صدى كبير في جميع أنحاء العالم، وهذا بدوره يعكس بعض انشغالات حركة الولايات المتحدة السابقة التي بدأت في بيركلي عام 1964.

تعود هذه النظرة إلى الفترة الرومانسية حيث تمَّ التعبير عنها خاصة في رسائل شيلر حول التربية الإستيطيقية للإنسان[1]. لقد صمدت حتى الستينيات من خلال سلسلة متواصلة لمناهضة الثقافات ذات الصلة من جهة، وبشكل صريح من خلال تأثير مفكّرين مثل ماركوز من جهة أخرى. ومثل أخلاقيات الأصالة التي هي جزء لا يتجزأ منها، فإنها لم تعد في تلك الفترة حكرًا على أوساط النخب بل أصبحت خيارًا متاحًا على نطاق أوسع بكثير، وهما موقف وشهوانية يُعترف بهما للمجتمع ككل (مهما كان ذلك مكروهًا ومضلّلًا).

لكن بطبيعة الحال، لا يمكننا قراءة ثقافة العقود التالية ببساطة من خلال تطلعات الستينيات. علينا أن نفحص، ليس فقط ردود أفعال أولئك الذين عارضوا، وما زالوا يعارضون، هذه النظرة برمتها، ولكن أيضًا التناقضات والمعضلات التي تمخضت عن هذه التطلعات نفسها. ربما يدرك الجميع الآن الطبيعة الطوباوية لمُثُل ثورة أيار/ مايو

(1) F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, ed. and trans. Elizabeth Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Clarendon Press, 1967).

انظر الرسالة السادسة تحديدًا.

1968 العليا[1]. وبمعنى ما، افتقر «ثوار الستينيات» تمامًا إلى العزم السياسي الصارم للينين والبلاشفة. في الواقع، ظهرت الحركة جزئيًا كانتقاد للحزب الشيوعي الفرنسي، وبهذا المعنى، كانت أيدي روّادها نظيفة، لكن لليوتوبيا ثمنها. إذ يتعذر تحقيق أهداف التعبير عن الذات بشكل كامل والتحرر الحسي والعلاقات المتساوية والترابط الاجتماعي بسهولة ـ يبدو أنهما قد لا يتّحدان إلا بصعوبة، ولبعض الوقت، في المجتمعات الصغيرة في أحسن الأحوال ـ فإن محاولة تحقيقها تقتضي التضحية ببعض العناصر من أجل أخرى من الحزمة ذاتها.

هذا، بطبيعة الحال، ما حدث في أعقاب ذلك. فقد تحدث ديفيد بروكس David Brooks عن التوليف بين «البورجوازية» و«البوهيمية» الذي لاحظه في الطبقة العليا المعاصرة في الولايات المتحدة. تعايش هؤلاء البوبس «BoBos»، كما يسمّيهم، مع الرأسمالية والإنتاجية بسلام، لكنهم حافظوا على تعلقهم المفرط بأهمية التطوير الذاتي والتعبير عن الذات، وعلى تعلقهم بالجنس واللذة الحسية باعتبارها خيرًا في ذاتها، لكنهم يسعون إليها بالاهتمام الجدّي نفسه الذي يولونه لتطوير الذات الذي يبتعد سنوات ضوئية عن العفوية الديونيزيوسية في الستينيات. لقد طوّروا ما أسماه بروكس «أنانية عالية»: «تثقيف الذات واجب... فالأمر لا يتعلق بأنانية حمقاء أو مُبتذلة، همّها المصالح الشخصية الضيّقة أو التراكم الطائش. إنها أنانية سامية، أن تكون على يقين بأن تستفيد أكثر من نفسك، مما يعني أن تشغل وظيفة ممتلئة روحيًا، وبنّاءة اجتماعيًا، ومتنوعة التجارب، وثرية عاطفيًا، ويتعزّز فيها احترام الذات، وهاجسها التحدّي الدائم، وقابلة للتطوير باستمرار».

فمن ناحية، من بين الأشياء التي قد تُفقد من الحزمة الأصلية هي المساواة الاجتماعية؛ لقد نجح البوبس في التعايش بسلام مع ثورة ريغان ـ تاتشر، وانحسار دولة الرفاه، وتنامي انعدام المساواة في الدخل حتى إنهم أنزلوها منزلة عليا. ومن ناحية أخرى، ساهم أسلوب حياتهم المتحوِّل جدًا في تفتيت المجتمع، لكن يظل هناك ما هو أكثر من عدم الارتياح بشأن هذا لدى الكثيرين من بين هؤلاء الطموحين جدًا. إنهم يريدون أن يُقنعوا أنفسهم

(1) قدّم فرانسوا ريكار François Ricard وصفًا ممتازًا لإحساس بالدخول في عصر جديد مع الإمكانيات غير مسبوق؛ انظر محاولته الثاقبة حول الولدان الجدد
La Génération Lyrique (Montréal: Boréal, 1992).

بأنهم يساهمون في رفاهية الجميع، وهم يتوقون إلى علاقات مجتمعية ذات أهمية أكبر[1].

في الواقع، هذه الثقافة الرأسمالية الفرعية، التي انتشرت بشكل أساسي في قطاع الخدمات، لا تحظى بالإجماع بين الأغنياء والمتنفذين. فلا تزال ثقافة الشركات العمودية الكبيرة قائمة. وثمة توتُّر بين الثقافتين.

هذا يدل على أن أجزاء المثل الأعلى المنطبقة بشكل انتقائي، تظل قوية؛ وحتى الأجزاء المُهملة قد تؤثر في وعينا. ولا يزال المثل الأعلى، مهما يكن مشوهًا، قويًا بما يكفي في مجتمع مثل الولايات المتحدة لإيقاظ مقاومة قوية في بعض الأوساط، وأن يكون هدف ما يسمى «الحروب الثقافية». قد يكون هذا المصطلح الأخير مُبالغ فيه إلى حد ما، لأن هناك بعض الأدلة التي تُشير إلى أن عدد المحاربين المتنافسين والملتزمين بشكل كامل من الجانبين قد يكون محدودًا نسبيًا. وفي الواقع، تتموقع الغالبية العظمى من الأميركيين في الوسط. لكن ديناميكية النظام، والتفاعل بين المنظمات النافذة، ووسائل الإعلام، ونظام الأحزاب الأميركي، وربما الهوَس الأميركي بـ«الحقوق»، تظل مدار الاستقطاب عندما تحتدم المنافسة، وتمنع العلاج الأكثر عقلانية وأقل أهمية للقضايا المطروحة[2].

ولمّا كان المثل الأعلى لا يُلبّى إلا انتقائيًا، فإنه يُغيِّر أيضًا من أهمية الأجزاء التي تعنينا. إن التعبير عن الذات له وزن وأهمية واضحين عندما نتبيَّن أنه لا يتوافق فقط مع مجتمع حقيقي من المتساوين، بل أكثر من ذلك هو شرط تحققه. وسيفتقد الكثير من هذا لا محالة عندما نتبيَّن أنه يعنينا حصريًا. من هنا الدعوة إلى السخرية التي استجاب لها ديفيد بروكس في الاقتباس الوارد أعلاه حول «الأنانية السامية» (وفي الواقع، في جميع كتاباته). لا تقتصر الانتقائية على فقدان الأجزاء الصغيرة المهملة فحسب، بل تشمل أيضًا التقليل المحتمل من شأن ما تبقّى منها أو إهماله. كما أنه يحمل في طياته خطر التمسك بأهدافنا المحدودة، ونحجب المعضلات التي أثرناها آنفًا: إننا نعرقل، طوعًا أو كرهًا، أهدافًا أخرى صالحة، ونخفف من وطأة الأهداف التي نتبناها ونعلنها. ويصبح الجزء المحدود واليسير

(1) Brooks, *Bobos in Paradise*, chapters 3, 5, 6.
الشاهد مُقتبس من ص 134.

(2) من أجل تحليل جيّد لهذه الآلية الاستقطابية، انظر
James Davison Hunter, *Culture Wars* (New York: Basic Books, 1991), and *Before the Shooting Begins* (New York: The Free Press, 1994).
لقد حاول آلان وولف Alan Wolfe في *One Nation*، الحدّ من الانقسامات.

منتهى عالمنا الأخلاقي، وأساس شعار شامل.

وخير مثال على ذلك، «الاختيار»، أي الاختيار المجرَّد كقيمة أولية، بغض النظر عن شروطه ومجالاته. ومع ذلك، يجب أن نعترف بأن الاختيار يُلجأ إليه بانتظام في مجتمعنا كحجة دامغة في سياقات بالغة الأهمية. يمكنني استحضار العديد من الأسباب ضد الحظر القانوني لعمليات الإجهاض في الثلث الأول من الحمل؛ بما في ذلك حقيقة أن عبء الطفل في مجتمعنا الحالي يُلقى بالكامل تقريبًا على عاتق المرأة الحامل؛ أو احتمال كبير أن يتمّ التهرُّب من القانون على نطاق واسع، وأن تتم عمليات الإجهاض في ظروف أكثر خطورة. لكن لا علاقة لهذا بتأييد الاختيار في حداً ذاته، إلا إذا أردنا أيضًا إضفاء الشرعية على اختيار الوالدين في المستقبل لإجهاض الأجنّة الإناث بشكل انتقائي من أجل الضغط على تكاليف المهر المحتملة. هذا اللجوء إلى حجة الاختيار فيه ابتذال للمسألة، إنه ينهض على الأصداء الإيجابية لكلمة تُستحضر كذلك في سياقات أخرى: على سبيل المثال، في الإشهار حيث يعمل على استحضار فكرة أنه لا توجد حواجز أمام رغباتي، إحساس طفل في متجر الحلوى أمام أفق غير محدود من الخيارات الممتعة. إنها كلمة تحجب كل شيء مهم تقريبًا: البدائل التي ضُحِّيَ بها في وضعية معضلة والوزن الأخلاقي الحقيقي للوضعية.

مع ذلك، نلاحظ أن هذه الكلمات تطفو على السطح بين الفينة والأخرى، كلمات بحجم شعارات مثل «الحرية»، «الحقوق»، «الاحترام»، «عدم التمييز»، وما إلى ذلك. وبطبيعة الحال، ليست أيًا منها فضفاضة على نحو كلمة «الاختيار»؛ لكنها غالبًا ما تُستخدم كحجج_ذات طابع كليّ، من دون أي اعتبار أين وكيف تُطبّق على القضية المطروحة. هذا على علاقة بدينامية العملية السياسية في العديد من الديمقراطيات الغربية (لا أتخذ موقفًا بطريقة أو بأخرى حول ما إذا كان الوضع أفضل في مكان آخر)؛ وبالطريقة التي تنتج من خلالها جماعات التعبئة ووسائل الإعلام والأحزاب السياسية ثقافة سياسية غبية وتتغذّى منها على حد سواء. يروي هنتر Hunter واقعة مؤثرة مفادها أن الدراسات أظهرت أن أعضاء الحركة «المؤيدة للحياة (مناهضة للإجهاض)» في مناقشتهم الإجهاض بيّنوا أن أفضل طريقة لكسب قضيتهم تتمثل في بلورة موقفهم وفق مقتضيات «الحقوق»

و«الاختيار»[1]. والإعلاء من شأن هذه المقتضيات يجعلها تكتسب قوة قسرية (قوة سرير بروكيست). الضبابية والهيمنة وجهان لعملة واحدة.

لكن لهذا السبب بالذات، يمكن للمرء أن يتساءل عن مدى اهتمامهم بمداولة حياة البشر الواقعية في المجتمع. يكشف هنتر Hunter عن مدى تعقيد ودقّة التفكير بالنسبة للأشخاص الذين يمكن أن يصطفوا في هذا الجانب أو ذاك من خلال بعض الأسئلة المبسطة، مثل «هل أنت مؤيد للحياة أم مؤيد للاختيار؟»[2].

نجد تصنيفًا آخر مثيرًا للاهتمام في دراسة رائعة قام بها آلان إهرنهالت Ehrenhalt في شيكاغو في خمسينيات القرن العشرين، حول تطوُّر الحياة في أميركا منذ ذلك الحين[3]. ويُفتتح الكتاب بما يلي:

> يعتقد معظمنا في أميركا أن بعض المقترحات البسيطة تبدو واضحة وبديهية بحيث لا تحتاج إلى أن نقولها. الاختيار شيء جيّد في الحياة، وكلما توفر لنا، كنَّا أكثر سعادة. السلطة مُريبة بطبيعتها. لا يحق لأحد أن يقول للآخرين ما ينبغي أن يُفكّروا فيه أو كيف يتعيّن عليهم أن يتصرّفوا. الخطيئة ليست شخصية، إنها اجتماعية. البشر نتاج المجتمع الذي يعيشون فيه[4].

يمكن لأي شخص التعرّف على الأفكار المنتشرة التي تُستخدم في الغالب كورقات رابحة في الحجاج أو في صياغة الفرضيات، رغم الاعتراض عليها في كثير من الأحيان. أما فرضية إهرنهالت الرئيسة فمقنعة للغاية هنا. ومن العبث تبنّي أي من هذه الفرضيات الثلاث كحقائق كلية. من الواضح أنه من أجل إقامة مجتمع قابل للحياة، يجب أن تكون الخيارات مقيّدة، وأن نحترم بعض السلطات، وأن نتحمّل المسؤولية الفردية. يجب أن تتعلق المسألة دائمًا بتحديد الاختيارات والسلطات والمسؤوليات، وبأي ثمن. وبعبارة أخرى، فإن اللجوء إلى شعارات كهذه يُخفي المعضلات التي نواجهها لاتخاذ قراراتنا. وبشكل أدق، ما حدث في النصف الثاني من القرن العشرين في أميركا هو أن بعض الخيارات حُرّرت وبعض السلطات قُيّدت، وكان لذلك مكاسبه وخسائره. معظم الناس

(1) Hunter, *Before the Shooting Begins*, p. 118.

(2) المصدر نفسه، الجزء الثالث.

(3) Ehrenhalt, *The Lost City*.

(4) المصدر نفسه، ص 2.

الذين يرفعون هذه الشعارات المتداولة يدركون هذا، لأنهم يستطيعون أيضًا، في سياق آخر، أن يشتكوا من ضياع مجتمعات مستقرة ومنيعة وآمنة. لقد رأينا أعلاه كيف يعتقد غالبية الأميركيين أن المجتمع تفتّت وأن الناس اليوم لم يعودوا أهلًا للثقة.

ضمن بعض الوجوه، تتخفّى التكاليف وراء بعض القيود وأنماط الاضطهاد التي تعود إلى الخمسينيات والتي تُثير سخطنا بصفة خاصة حتى في أيامنا هذه: نساء حبيسات المنازل، وأطفال يُقولَب وعيهم في المدارس. نأمل ألا يستمر هذا الوضع البتة. في حين أن التكاليف، مثل تفكّك الروابط الاجتماعية في الحي اليهودي، أو الطريقة التي «يُسحر بها الكثير منّا» في الحياة، يمكن تحمّلها، أو ببساطة قد تكون «نسقية»، وبالتالي علينا تحمّلها رغم كل شيء.

لكن يتمثل ما قد ينبثق عن كل هذا الارتباك في أن تغيّرًا قيميًا حقيقيًا حدث. لقد تجلّى ذلك في أن أشياء كان يكمن تحملها طيلة قرون أصبحت الآن لا تُطاق مثل القيود المفروضة على الخيارات المتاحة للنساء في الحياة. لذا لا بدّ من إبداء ملاحظتين حيال وضعنا. تتمثّل الأولى في التشديد على تسطيح وابتذال العديد من المصطلحات الرئيسة للنقاش العمومي؛ فيما تكمن الثانية في تبيّن أن مداولاتنا الحالية، رغم كونها مُشوّهة جزئيًا بمثل هذه الأوهام وأسيرة لها، تبدو أكثر ثراءً وعمقًا.

لقد نصصتُ على هذه النقطة لأنني أعتقد أننا بحاجة إلى تقييم مزدوج بشأن منعطف مماثل استهل عصر الأصالة. من المغري لأولئك الذين لا يؤيدون هذا المنعطف أن يروه ببساطة في ضوء أوهامه؛ بحيث لا يرون في الأصالة، أو تأكيد الشهوانية، ببساطة، إلا أنانية محضة وسعيًا وراء المتعة، على سبيل المثال؛ أو أنهم يرون في الطموح للتعبير عن الذات حصرًا في ضوء اختيار المستهلك. ومن المغري، من جهة أخرى، بالنسبة لأولئك الذين يؤيدون هذا التحوُّل أن يُؤكدوا على أن قيم المثل الأعلى الجديد كما لو كانت غير مجدية، وغير مكلفة، ولا يمكن أبدًا الاستهانة بها. ويَعتبر الطرفان المنعطف كتحوُّل داخل لعبة مستقرة ودائمة. بالنسبة للنقّاد، يُعتبر هذا المنعطف انتصارًا للرذائل التي كانت وما زالت تشكل تهديدات رئيسة للفضيلة؛ وبالنسبة للمُؤيدين، يمثل قلبًا للأشكال القديمة التي كانت ولا تزال أنماطًا من الاضطهاد.

أريد أن أتناول المنعطف من زاوية مختلفة. فمتى حدث هذا التحوُّل، تتغيَّر الرهانات

الأخلاقية. لا يعني ذلك أننا لا نستطيع تقييم مكاسب وخسائر الفترة الانتقالية تقييمًا متبصرًا وشاملًا. (أعتقد أن هذا التحوُّل كان إيجابيًا إجمالًا، رغم تكاليفه الملموسة)، لكنني أعني أن الخيارات المتاحة قد تغيَّرت. وهذا يعني، أولًا، أن بعض الخيارات المتاحة في ما مضى لم تعد كذلك اليوم، مثل العودة إلى المثل الأعلى للتقسيم الصريح للأدوار حسب الجنس في الأسرة. كما يعني، ثانيًا، أن هناك خيارات اليوم فرضها السياق الجديد، وأن بعضها أفضل من بعض. هذا ما دفع النقاد بشكل مستمر إلى وضع حد لأكثر الأشكال انحطاطًا. وهنا يجد هؤلاء النقاد أنفسهم متحالفين عن غير قصد مع الأشكال المبتذلة، لأنهم ينتقدون السياق الجديد ككل كما لو كان قد حُدد بتلك الأشكال. إن أحد السجلات التي أثارت جدلًا حول الإجهاض بالنسبة لمؤيدي حرية اختيار الإجهاض على علاقة بديناميكية صراعهم مع القطب المعارض لهم. لقد أضرَّت الانتقادات الأصلية والفرعية الموجهة للأصالة بحياتنا، بينما لا نملك القدرة على إعادة عقارب الساعة إلى الوراء.

فيمَ تتمثل تبعات هذا المنعطف على متخيلاتنا الاجتماعية؟ يُعيدنا أحد وجوهه المهمّة إلى مناقشتنا السابقة حول ثقافة الشباب. كما أنه يُشكّل موضعًا مهمًا للابتذال المحتمل.

لقد تحدَّثت في موضع آخر[1] عن الأشكال «الأفقية» الحديثة النموذجية للمتخيَّل الاجتماعي، حيث يُدرك الناس أنهم يوجدون ويتفاعلون مع عدد كبير من الأشخاص على نحو متزامن. وتتمثل الأشكال الثلاثة المُعترف بها على نطاق واسع في: الاقتصاد، الفضاء العمومي وسيادة الشعب. لكن فضاء الموضة المشار إليه أعلاه هو مثال على بُنية رابعة من التزامن. وهو يختلف عن الفضاء العمومي وعن سيادة الشعب، حيث ينبسط حقل عمل مشترك. وهو في هذا المضمار لا يختلف عن الاقتصاد، حيث تسلسل الأعمال الفردية بشكل مكثَّف. لكنه يختلف عن ذلك أيضًا، لأن أفعالنا في مجال الموضة متشابكة بطريقة معيّنة. أرتدي قبعة خاصة بي، ولكن عند القيام بذلك، أعرض أسلوبي على جميعكم، وبذلك، أردّ على عرضك الذي يخصّك، حتى عندما تردّ على عرضي الذي يخصني. ففضاء الموضة هو الفضاء الذي نتبنى فيه لغة مشتركة من العلامات والمعاني، التي تتغيَّر باستمرار، لكن تظل في كل لحظة الخلفية الضرورية التي تُعطي لسلوكياتنا المعنى الذي ينبغي لها. إذا كانت قبّعتي قد تُعبِّر عن نوع معين من البذخ، وكان عرضي الذاتي متدنيًا،

(1) انظر
Modern Social Imaginaries (Durham: Duke University Press, 2004).

فإن سبب ذلك يعود إلى الطريقة التي تطوَّرت بها اللغة المشتركة بيننا حتى هذه اللحظة. ويمكن لسلوكي أن يُغيِّرها، ومن ثم ستكتسب استجابتك الأسلوبية المتغيرة معناها من المحيط الجديد الذي تتّخذه هذه اللغة.

يكمن البناء العام الذي أريد استخلاصه في مثال فضاء الموضة، في الحضور المتبادل والأفقي والمتزامن، وهو ليس فعلًا مشتركًا، بل عرض متبادل. من المهم بالنسبة لكل واحد منا أن يكون الآخرون حاضرين، فيشهدون على ما نقوم به، وبالتالي يشاركون في تحديد معنى فعلنا.

تزداد أهمية هذا الصنف من الفضاءات في المجتمع الحضري الحديث، حيث يحتكّ عدد كبير من الناس، يجهل بعضهم بعضًا، ومن دون أن تكون بينهم أي علاقة، ومع ذلك يُؤثّر بعضهم في بعض، مما يُشكِّل السياق الذي لا مفرَّ منه لحياتهم. في مقابل الاندفاع اليومي نحو العمل في المترو، حيث يمكن للآخرين أن يُمعنوا في وضع العقبات في طريقي، طوَّرتْ حياة المدينة طرائق أخرى للتواصل، كالتجوُّل في الحديقة يوم الأحد، أو كأن نتجمهر في مهرجان الشارع الصيفي، أو في الملعب قبل مباراة الإياب. هنا يتصرَّف كل فرد أو مجموعة صغيرة على نحو منفرد، ولكن بما أن العرض الخاص لأي فرد أو لأي مجموعة يقول شيئًا للآخرين، فسيتمّ الرد عليه من قِبلهم، وسيساهم في بناء جوّ مُشترك أو نغمة مُشتركة، من شأنهما تلوين تصرفات الجميع.

هنا، تطفو مجموعة من المونادات monades الحضرية بين العزلة والتواصل. إن ملاحظاتي وإيماءاتي القوية تخصّ فقط رفاقي المباشرين، فجماعتي العائلية تتجوَّل بهدوء في نزهتنا الخاصة يوم الأحد، لكننا ندركُ دائمًا هذا الفضاء المشترك الذي نساهم في بنائه، والذي تجد فيه الرسائل المتقاطعة معناها. لقد أثارت هذه المنطقة الغريبة بين العزلة والتواصل بشدة إعجاب العديد من المتابعين الذين سبقوا هذه الظاهرة التي تطورت في القرن التاسع عشر، وهذا ما يتجلّى في بعض لوحات مانيه Manet، أو في افتتان بودلير بالمشهد الحضري، في أدوار المتشرّد والمتأنق، والجمع بين المتابعة والعرض.

بطبيعة الحال، كانت هذه الفضاءات الحضرية في القرن التاسع عشر موضعية، أي أن جميع المشاركين كانوا في الحيّز نفسه، على مرأى من بعضهم البعض. لقد أنتجت أشكال التواصل في القرن العشرين صيغًا ميتا-موضعية مختلفة، من ذلك مثلًا، حين

نشاهد الألعاب الأولمبية أو جنازة الأميرة ديانا عبر شاشة التلفزيون، ندرك أن ملايين آخرين يفعلون الشيء ذاته. فيتشكل معنى مشاركتنا في الحدث من خلال الجمهور الواسع المتشتّت الذي نشاركه معه.

ولئن كانت هذه الفضاءات تميد بين العزلة والتواصل، فإنها في بعض الأحيان تميل إلى أن تكون فعلًا مشتركًا؛ وفي الواقع، يصعب تعيين اللحظة التي يحدث فيها ذلك. وإذ نقفز كرجل واحد مبتهجين بالهدف الحاسم في الفترة الثالثة، فإننا نصير، لا محالة، فاعلًا مشتركًا؛ وقد يتفلت عقال الجماهير المبتهجة حين تغادر الملعب زمرًا، أو حين تُحدث جماعيًا أشكالًا مختلفة من الفوضى. يحدث الأمر ذاته في مهرجان موسيقى الروك حيث تنصهر الجماهير المبتهجة. هناك إثارة كبيرة في لحظات الانصهار هذه، التي تذكرنا بالكرنفال، أو ببعض الطقوس الجماعية الضخمة في الماضي. وينزل دوركايم فترات الفوضى الجماعية هذه منزلة مهمة كلحظات تأسيسية للمجتمع وللمقدّس[1]. وعلى أية حال، يبدو أن هذه اللحظات تستجيب لحاجة ملحة «لجمهور مُنعزل» في أيامنا.

لقد تحدّثت للتو عن «الفعل المشترك»، ولكنه ليس دائمًا الصنف الصحيح. قد يكون اللفظ صحيحًا عندما تُكسّر الجماهير سيارات الشرطة أو ترمي الحجارة على أعوان الأمن، لكن في حفلة موسيقى الروك وفي جنازة الأميرة ديانا، فإن ما هو مشترك شيء آخر، ليس فعل عظيم بقدر ما هو عاطفة، إحساس عام عميق. إن شيئًا عظيمًا ما يُثيرنا بالقدر نفسه، كما لو كنا شخصًا واحدًا، شيء عظيم وعميق له قدرة عجيبة ومثيرة على صهرنا.

هذا يعود بنا إلى فئة «الاحتفالية»، التي أَشرتُ إليها أعلاه: لحظات انصهار في فعل/إحساس مشترك، تجتثنا من الحياة اليومية، وتصلنا على ما يبدو بشيء استثنائي، يتخطانا. ولهذا السبب رأى البعض هذه اللحظات من بين الأشكال الجديدة للدين في عالمنا[2]. لا تخلو هذه الفكرة فيما أعتقد من مصداقية، سأفحصها لاحقًا.

تلتقي ثقافة الاستهلاك والنزعة التعبيرية وفضاءات العرض المتبادل في عالمنا فتنتج نوعًا من التآزر يخصّها. تُصبح بضائع الاستهلاك أدوات التعبير للفردي، أو التحديد الذاتي للهوية، لكن مهما تكن الخلفية الأيديولوجية التي ننطلق منها، فإن هذا لا يرقى إلى

(1) Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la Vie religieuse*, 5th ed. (Paris: PUF, 1968).

(2) انظر
Danièle Hervieu-Léger, *La Religion pour Mémoire* (Paris: Cerf, 1993), chapter 3, esp. pp. 82 ff.

مستوى إعلان الاستقلالية الذاتية الحقة. تشكلت لغة التحديد الذاتي في فضاءات العرض المتبادل، التي صارت الآن ميتا_موضعية؛ وتصلنا بالمراكز المميزة لابتكار الأسلوب، في الدول والأوساط الغنية والقوية في الغالب. وعادة ما يتم التلاعب بهذه اللغة من قبل الشركات الكبرى.

عندما أشتري حذاء العَدْو نايك قد أعبّر عما أريد أن أكونه/ ما أريد أن أبدوه، ويمكن لهذا النوع من الفاعل المخوَّل أن يتَّخذ من «فقط افعل ذلك!» شعاره. بذلك أتماهى مع أبطال الرياضة والبطولات الكبيرة التي ينشطون فيها. ومن ثم أشارك ملايين آخرين في التعبير عن «فرديتي». وعلاوة على ذلك، فأنا أُعبِّر عن ذلك بالالتحاق بعالم أعلى، موطن النجوم والأبطال، وهو إلى حد كبير من بناء الخيال.

لا يمكن فصل المجتمع الاستهلاكي الحديث عن بناء فضاءات العرض: الفضاءات المحلية، قصور الاستهلاك، مثل أروقة باريس في القرن التاسع عشر التي عُني بها والتر بنيامين Walter Benjamin، ومراكز التسوُّق الضخمة واسعة الانتشار في أيامنا هذه؛ وأيضًا الفضاءات الميتا_موضعية التي تصلنا عبر البضائع بوجود أعلى ومتخيَّل في مكان آخر.

لكن مع ذلك، يمكن اعتبار هذا التطابق وهذا الاغتراب بمنزلة خيار وتقدير للذات. ليس فقط لأن فضاءات الاستهلاك مع خيارات متعددة تحتفي بالاختيار، ولكن أيضًا لأنها كانت تنطوي على أسلوب معيَّن، فإني أرى أن عليّ القطع مع الفضاء الأكثر تقييدًا للأسرة أو للتقاليد[1].

بطبيعة الحال، من نافلة القول إن البحث الأكثر أصالة عن الأصالة يبدأ فقط من حيث

---

(1) وصف أشيل مبابي Achille Mbembe في مقالته المثيرة حول جوهانسبورغ المعاصرة، «Aesthetics of Superfluity» (*Public Culture*, vol. 16, no. 3 [2004], Duke University Press, pp. 373_405).

«المشهد العام للمركز التجاري في الطرف الشمالي الجديد الراقي للمنطقة الحضرية، وميلروز آرك Melrose Arch وMontecasino مونتكازينو. يُلبي ذلك المركز التجاري كل ما يحلم به المتسوقون في أيّ مكان آخر. وعبر محاكاة متقنة، ومعالجة دقيقة للحجر حتى يصمد على مر القرون، يحملنا إلى توسكانا Tuscany. إنه مركز مصمم على الطراز العالمي، ولكن جذوره تمتد إلى العصور الوسطى، ويشهد على تماسك المجتمع الذي بدأت رأسمالية المستهلك الحديثة في تفكيكه. يمكن للمتسوقين ترييع الدائرة عاطفيًا، والاستمتاع في الآن ذاته بالإثارة المتمثلة بتوسع دائرة الاختيار وبحنين المجتمع المرغوب فيه إلى ماض طويل من المعاني العميقة». (ص393 وما يليها).

يمكن للمرء القطع مع لغة العلامات المركزية[1] التي أنتجتها الشركات الميتا-موضعية. وتحتل هذه اللغة مكانة مهمّة في فضاءات العرض الميتا-موضعية، لكن القصة لا تنتهي عند هذا، بل أكثر من ذلك يتمّ الترويج للنجوم والأبطال والشعارات السياسية وطرق التظاهر. قد يكون كل ذلك عُرضة للتشويه (على غرار قمصان تشي غيفارا)، ولكن مع ذلك فإنه يربطنا بحركات عابرة-للحدود حول قضايا حقيقية.

هل من طريقة مُغايرة يُمكن لها، من خلال ما شهدته الفردانية التعبيرية من تقدّم، تغيير متخيَّلنا الاجتماعي؟ هنا أجدني مضطرًا إلى هندسة نموذج مثالي من جديد، لأن الأمر يتعلّق بمسار تدريجي، حيث يتواجد الجديد مع القديم.

إن فهمنا لهوياتنا كشعوب ذات سيادة لم تنل منه هذه الفردانية الجديدة، لكن ربما كان هناك تحوُّل في ما يتعيَّن التركيز عليه. فالهوية البشرية مركَّبة حيث تتكوَّن من العديد من النقاط المرجعية، فذلك مهم بالنسبة للكثير منًا سواء كنا كنديين أو أميركيين أو بريطانيين أو فرنسيين. وما عليك سوى متابعتنا إبّان منافسات الألعاب الأولمبية. لكن وزن وأهمية ذلك، في إحساسنا الكلي بالهوية، يمكن أن يتغيّرا.

باستطاعتنا القول إن أساليب معيّنة ينتهجها العديد من الشباب اليوم ويعرضونها في دائرتهم الضيّقة، لكن وسائل الإعلام تحددها، ففضلًا عن علاقتها بالنجوم المحبوبين - أو حتى المنتجات - تحتل مكانة أكبر في إحساسهم بذواتهم. وبذلك ينزع الإحساس بالانتماء إلى المؤسسات الجماعية الكبرى، مثل الدول، ناهيك عن الكنائس والأحزاب السياسية ووكالات الغوث وما شابه، إلى أن يكون أكثر أهمية.

أما بالنسبة للنظام الأخلاقي الحديث للمنفعة المتبادلة، فقد تعزَّز، أو ربما بعبارة أخرى، اتخذ شكلًا مختلفًا نوعًا ما. ومن الواضح أن المُثُل العليا للإنصاف، والاحترام المتبادل لحرية الجميع، تعززت في أوساط الشباب اليوم أكثر مما كانت عليه في أي وقت مضى. في الواقع، تلك هي النسبوية الناعمة التي صاحبت، على ما يبدو، أخلاقيات الأصالة: دع كل شخص يفعل ما يريده، ولا ينبغي لنا أن ننتقد «قيم» الآخرين؛ ويعتمد كل هذا على قاعدة أخلاقية صارمة لا يستقيم أمره من دونها. فلا ينبغي لك أن تنتقد قيم

(1) تورية مقصودة توحي بالإحالة إلى الكتاب الرائد لنعومي كلاين Naomi Klein *No Logo: Taking Aim at the Brand Bullies* (Toronto: Vintage Canada, 2000).

الآخرين، لأن حقهم في أن يعيشوا حياتهم لا يقل عن حقك أنت في ذلك. ألا إن عدم التسامح هو الخطيئة التي لا ينبغي التسامح معها. وتتجلّى هذه القاعدة الصارمة بوضوح في إيتيقا الحرية والمنفعة المتبادلة، رغم أننا قد لا نجد عناءً في الاعتراض على طريقة تطبيقها[1].

يكمن المنعطف الجديد، وهذا بديهي في «النسبوية»، في أن هذه القاعدة الصارمة صارت قائمة بذاتها بينما اعتادت أن تحدّها قواعد صارمة أخرى وتحتويها. فبالنسبة لجون لوك، يجب أن يتجذّر قانون الطبيعة في الناس عن طريق الانضباط الصارم؛ لذلك رغم أن الهدف هو الحرية الفردية، فلا يعني ذلك انعدام التوافق بين هذا وبين الحاجة إلى فضائل شخصية تكون متينة ويلتزم بها الجميع. وعلى النقيض من ذلك، من البديهي، على ما يبدو، أنه بدون هذه الفضائل، سينتفي نظام الاحترام المتبادل لا محالة. لقد استغرق الأمر وقتًا طويلًا قبل أن يتمكن جون ستيوارت مل من الإعلان عمّا أصبح يُطلق عليه «مبدأ الضرر»، ويتمثل في أنه ليس لأحد الحق في التدخل في شؤون غيره من أجل تأمين خيره، لكن فقط لمنع الأذى عن الآخرين. وفي أيامه، لم يكن هذا المبدأ مقبولًا بشكل عام، لأنه بدا وكأنه يؤدي إلى العربدة والفجور.

لكن يلقى مبدأ الضرر قبولًا واسعًا في أيامنا، ويبدو أنه الصيغة التي تتطلبها الفردانية التعبيرية السائدة. (ربما ليس من قبيل الصدفة أن تُستمد حجج جون ستيوارت مل أيضًا من المصادر التعبيريّة، ممثلة في شخص هومبولت).

وبالفعل، اتخذ «السعي وراء السعادة (الفردية)» معنى جديدًا في فترة ما بعد الحرب. وبطبيعة الحال، مثّل جزءًا لا يتجزأ من الليبرالية منذ الثورة الأميركية، التي اعتبرته كواحد من ثالوث الحقوق الأساسية. لكن خلال القرن الأول من الجمهورية الأميركية، اعترف به ضمن حدود معينة تمّ ضبطها. أولًا، إيتيقا المواطنة، التي كانت تتمحور حول خير الحكم الذاتي الخليق بالأميركيين. ثم، بعض المتطلبات الأساسية للأخلاق الجنسية، ولِما سيُطلق

(1) يؤكد جون-لويس شليغل Jean-Louis Schlegel أن ما يشغل الشباب اليوم في دراساتهم هو: «حقوق الإنسان، التسامح، احترام معتقدات الآخرين، الحريات، الصداقة، المحبة، التضامن، الأخوة، العدالة، احترام الطبيعة والمساعدة الإنسانية».
Esprit, no. 233, June 1997, p. 29. Sylvette Denèfle: *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L'Harmattan, 1997), chapter 6.
تستخلص من دراسة قامت بها على عيّنات من غير المؤمنين الفرنسيين بأن التسامح هو القيمة الرئيسة (ص166 وما يليها).

عليه لاحقًا «القيم العائلية»، وكذلك قيم العمل الجاد والإنتاجية، التي أعطت إطارًا للسعي وراء الخير الفردي. وأي سعي خارج هذه الحدود عاقبته التهلكة وليس السعادة، لذلك يبدو أنه لا يوجد شيء يتعارض مع الحقوق الأساسية الثلاثة التي ينص عليها إعلان الاستقلال مع سعي المجتمع إلى تجذير هذه القواعد، بل وحتى فرضها في حالات معينة (في الأخلاقيات الجنسية مثلًا). ربما كانت المجتمعات الأوروبية أقل حرصًا من الأميركيين على فرض أنماط مختلفة من التطابق الاجتماعي، لكن قوانينها كانت أكثر تقييدًا.

بدأت هذه القيود التي تُعيق الازدهار الفردي في الاضمحلال تدريجيًا في بعض الحالات، وإن ببعض التعثر، لكن بوجه عام من دون تراجع لا يمكن إنكاره على المدى الطويل. لقد لاحظ مايكل صاندل كيف كان الاهتمام بأخلاقيات المواطنة أكثر بروزًا خلال القرن الأول من التاريخ الأميركي، ودافع براندايز Brandeis عن قضية مكافحة الاحتكار في بداية القرن العشرين على أساس أن عديد التكتلات ساهمت في «اضمحلال القدرات الأخلاقية والمدنية التي تمكّن العمال من أن يُفكّروا كمواطنين»[1]. ولكن كلما تقدّمنا في القرن العشرين، بدأت هذه الاعتبارات تتراجع أكثر فأكثر حتى المحاكم أكثر اهتمامًا بالدفاع عن «الحياة الخاصة» للفرد.

لكن لم تنتفِ القيود على السعي وراء السعادة الفردية، بشكل صريح، إلا بعد الحرب العالمية الثانية، ولا سيما في ما يتعلق بالمسائل الجنسية، ولكن أيضًا في مجالات أخرى. ومن الأمثلة الواضحة على ذلك قرارات المحكمة العليا للولايات المتحدة الأميركية التي استندت إلى الحياة الخاصة، مما حدَّ من نطاق القانون الجنائي. وقد حدث ما يشبه ذلك من خلال التعديلات التي شهدها القانون الجنائي الكندي في عهد ترودو، والتي تنص على مبدأ «إن لا شأن للدولة في غرف نوم الأمة». ولاحظ ميشيل وينوك Michel Winock تغيير «العقليات» في فرنسا في السبعينيات: «حيث تم تقنين «رفع الرقابة»، وتحرير الأعراف»، مع تقنين الإجهاض، وإصلاح الطلاق، والترخيص للأفلام الإباحية... إلخ[2]. وقد شهدت جميع المجتمعات الأطلسية تقريبًا تطورًا في هذا الاتجاه.

يكمن قلب هذه الثورة في الأعراف الجنسية. وقد تطلب ذلك عملية بناء طويلة الأمد،

(1) Michael Sandel, *Democracy's Discontent* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996), pp. 209-210.

(2) Michel Winock, *Le siècle des intellectuels* (Paris: Seuil, 1997), p. 582.

لكن التطوُّر حدث في أوساط النخب الثقافية. وتعمَّم في ستينيات القرن العشرين ليشمل جميع الطبقات. وهذا لعمري تحوُّل عميق. كان للقول بنسبية العفّة والزواج الأحادي، وتأكيد الشذوذ الجنسي كخيار مشروع، تأثير هائل على الكنائس التي شددت في القرون الأخيرة كثيرًا على هذه القضايا، وماهت في كثير من الأحيان بين التقوى ومدونة جنسية صارمة. وسأعود إلى هذا في ما سيأتي.

في الواقع، حادت الحاجة إلى دربة الشخصية، كثيرًا عن السياق، كما لو كانت أخلاقيات الاحترام المتبادل مضمّنة في المثل الأعلى لتحقيق الذات نفسه؛ ولا شك أن تلك هي الطريقة التي يلتزم من خلالها العديد من الشباب اليوم بهذا المثل الأعلى، متغافلين عن الطريقة التي نهلت من خلالها الفاشية والنازية في القرن العشرين من هذا المصدر التعبيري ذاته رغم انحرافاتهما الفظيعة.

يُبيِّن كل ذلك عن الأهمية التي باتت تحظى بها مبادئ الاحترام المتبادل للحقوق، حيث صارت جزءًا لا يتجزأ من ثقافاتنا في عالم الأطلسي، وتُشكِّل الخلفية التي يبدو بموجبها أن الكثير من إجراءاتنا السياسية والقانونية المتعلقة باسترجاع الحقوق وعدم التمييز مشروعة تمامًا، رغم اعتراضنا الشديد على تطبيقاتها في تفاصيلها. كما يعكس هذا أيضًا الطريقة التي أصبح من خلالها الوعي بالحقوق مرتبطًا بإحساس الانتماء إلى مجتمع سياسي مُعيَّن، وبقدر ما لهذا من إيجابيات، فإنه لا يخلو من سلبيات أيضًا[1].

لن أخوض هنا في مسألة الإيجابيات والسلبيات حيث يتعيّن عليّ التركيز على ما يهمّ غرضنا، الذي يمكن أن نصفه بالمكانة المتخيّلة للمقدَّس، بالمعنى الشامل، من خلال هندسة نموذج مثالي لهذا المتخيَّل الاجتماعي الجديد للفردانية ذات النزعة التعبيرية، وهو متخيَّل يمكن أن نقول عنه أنه غير-دوركايمي.

---

(1) قد نقول بأن هذا التحوُّل في الهوية يساعد في تفسير انخفاض معدل المشاركة في التصويت، ليس فقط في الولايات المتحدة ولكن في كل مكان تقريبًا في العالم الأطلسي. يكون هذا الانخفاض أكبر بين الشباب (انظر Putnam, *Bowling Alone*, chapter 14). ربما لا يكون ذلك الارتباط مباشرًا ببساطة، أي أن الأفراد غير الملتزمين لا يهتمون بالسياسة، ولكنه كذلك غير مباشر: لقد انسحب الناس من الحركات والمنظمات التي تعوّدت على أن تربطهم بالسياسة. على سبيل المثال، أدى تراجع الوعي الطبقي، وبالتالي الحركات الطبقية، مثل النقابات، في بعض البلدان (مثل المملكة المتحدة وفرنسا) إلى قطع الصلة التي تربط العديد من الأشخاص بالنظام السياسي. لقد كان ارتباطهم بالكل عبر هوية طبقية وفهم معين للنضال الطبقي. إن العالم الذي يوجد فيه عدد قليل جدًا من الأشخاص الذين يرتبطون عبر الهوية بـ«الحركة العمالية»، أو بالحزب الشيوعي الفرنسي، هو أيضًا عالم يرتفع فيه معدل الامتناع عن التصويت.

في ظل نظام دوركايمي-قديم، يفترض ارتباطي بالمقدّس انتمائي للكنيسة، من حيث المبدأ الذي ينسجم مع المجتمع، رغم أن هذا الأخير يتسامح مع الخوارج، وحتى الهراطقة غير المنضبطين. بينما يعتبر النظام «الدوركايمي» الجديد أن انتمائي إلى طائفة ما هو من اختياري، لكنه يربطني بدوره بـ«كنيسة» أوسع نطاقًا وأشمل، والأهم من ذلك، بكيان سياسي له دور رعائي يلعبه. وفي الحالات كلها، هناك ارتباط بين التشبث بالله والانتماء إلى الدولة ـ ومن هنا جاءت تسمية «دوركايمي».

يتضمن الوضع الدوركايمي الجديد خطوة مهمة نحو الفرد والحق في الاختيار. وإذ ينضم المرء إلى طائفة فلأن هذه الأخيرة تبدو متطابقة مع اختياره. وبالفعل، يبدو أنه لا يمكن الانضمام إلى «الكنيسة» إلا من خلال هذا الاختيار. ففي ظل القواعد الدوركايمية القديمة، يُفرض على الأشخاص الاندماج قسرًا، وأن يرتبطوا بالله رغمًا عنهم، بينما لم يعد لهذا الأمر أي معنى الآن. يبدو أن الإكراه ليس خاطئًا فحسب، بل إنه سخيف وفاضح. لقد رأينا نقطة تحوُّل مهمة في تطوُّر هذا الوعي في رد فعل أوروبا المتعلمة على إلغاء مرسوم نانت، فحتى البابا نفسه اعتبره خطأ.

لكن المنظور التعبيري اتّخذ خطوة أبعد من ذلك. فالحياة أو الممارسة الدينية التي أصبحتُ جزءًا منها يجب ألا تكون من اختياري فحسب، بل يجب أن تُعبِّر عني، يجب أن يكون لها معنى من حيث تطوري الروحي كما أتصوره. وهذا يأخذنا أبعد من ذلك. من البيِّن بذاته أن اختيار الطائفة يتمّ داخل إطار ثابت، مثل ملّة الرسل، وعقيدة «الكنيسة» الأوسع نطاقًا. ففي هذا الإطار من الإيمان، أختار الكنيسة التي أشعر فيها براحة تامة. ولكن إذا كان التركيز الآن يتّجه نحو طريقي الروحي، فإنه بناءً على ما يخطر ببالي في اللغات الأكثر براعة التي أجدها ذات معنى، يصبح الحفاظ على هذا، أو أي إطار آخر، صعبًا بشكل متزايد.

لكن هذا يعني أن وضعي في «الكنيسة» الأوسع نطاقًا قد لا يكون مناسبًا لي، شأنه في ذلك شأن وضعي في «أمة يرعاها الله»، أو أي مؤسسة سياسية أخرى ذات دور رعائي. ففي النظام التعبيري الجديد، لسنا في حاجة لتضمين ارتباطنا بالمقدس في أي إطار أوسع، سواء كان «كنيسة» أو دولة.

لهذا السبب كانت التطوُّرات التي شهدتها فرنسا في العقود الأخيرة مزعزعة جدًا بالنسبة

لطرفي النزاع في الحرب الفرنسية–الفرنسية القديمة. لم تشهد الكنيسة تراجعًا حادًا في عدد متسبيها فحسب، بل بدأ الشباب أيضًا في التخلي عن رؤى العالم المتنافسة اليعقوبية و/أو الشيوعية. وتبعًا لديناميكية رجال الدين في عصر الباروك والعصر الدوركايمي–القديم، أفرز الصراع نزعة إنسانية تطمح بطريقتها الخاصة إلى أن تكون «كنيسة» وطنية، كنيسة الجمهورية ومبادئها، وإطارًا يمكن للأشخاص أن يُعبّروا فيه عن مختلف تصوراتهم الميتافيزيقية والدينية (إذا أصرّوا على ذلك). لعبت الجمهورية دورًا دوركايميًا جديدًا في مواجهة الدور الذي لعبه رجال الدين الملكيين في الحقبة الدوركايمية–القديمة. وقد اصطلح على هذا التقليد بـ«المقدّس». (تجلّى ذلك في تعبيرات شتى مثل «الاتحاد المقدّس»، و«اليد المقدسة» التي اغتالت مارا Marat، وما إلى ذلك. وقد سمح هذا الاستخدام لدوركايم باستعمال المصطلح نظريًا ليشمل النظام القديم والجمهورية على حد سواء). ليس غريبًا أن تنهزم الكاثوليكية وهذه الصيغة من الجمهورانية في النظام الجديد المابعد–دوركايمي لفردانية ذات نزعة تعبيرية[1].

من شأن ذلك أن يُساهم بشكل جذري في تغيير الطرائق التي تداخلت من خلالها المثل العليا للنظام مع النزاع بين الإيمان وعدم الإيمان. ومتى كان التغيير محدودًا أكثر فلا يُعزى في هذه الحالة لأننا توصلنا إلى إجماع واسع حول مثلنا الأعلى الأخلاقي فقط، ولكن أيضًا لأن «المقدّس»، دينيًا كان أو علمانيًا، قد انفصل عن ولائنا السياسي في النظام المابعد–دوركايمي. فما أشعل فتيل «الحرب الفرنسية – الفرنسية» هو التنافس بين ضربين من الولاء الكلي، ولأجل ذلك استطاع هذا النظام القديم أن يُرسل الآلاف من الناس إلى الخنادق للقتال من أجل وطنهم في عام 1914 والاحتفاظ بهم هناك لأكثر من أربع سنوات، من دون تسجيل حالات فرار أو عصيان عسكري إلا نادرًا[2].

كان هذا في الماضي، لأنه بالنسبة لأطراف النزاع الأوائل في هذه الحرب، يحظر النظام

---

(1) أعتقد أن تحليلي لا يختلف عن تحليل مارسال غوشاي Marcel Gauchet حين يتحدّث عن «الفترة الثالثة من اللائكية»،
La Religion dans la Démocratie (Paris: Gallimard, 1998), p. 74.
وأيضًا
La Condition Historique (Paris: Stock, 2003) chapter 12.
يُنزل هذا الكتاب الأخير التطوّر في سياق نظرية عميقة وساطعة من تاريخ البشرية.

(2) François Furet, *Le Passé d'une Illusion* (Paris: Gallimard, 1996),
يُشير إلى أهمية هذا الولاء، والشعور بالانتماء الذي يُعززه.

الجديد في العديد من هذه الدول مثل هذه الأشياء. ولكن أيضًا من الواضح أن المنطقة الجغرافية التي يحدث فيها هذا محدودة. ففي البلقان، لم يتغيَّر الشيء الكثير منذ الحروب التي اندلعت في عام 1911. ولا ينبغي لنا أن نكون متفائلين جدًا في الاعتقاد بأن التغيير لا رجعة فيه حتى في مجتمعات شمال الأطلسي.

تُعيِّن الدوركايمية القديمة والجديدة والمابعد-دوركايمية نماذج مثالية. لا أزعم أن أيًا من هذه النظم يُقدِّم التوصيف الإجمالي، وإن كان تاريخنا قد عرف هذه النظم كافة، وأن هذا الأخير هو الذي صار أكثر فأكثر السمة الغالبة لعصرنا.

تعكس الصراعات التي تعرفها المجتمعات المعاصرة بشكل واضح أن القصة لا تنتهي عند النظام الجديد. وبمعنى ما، فإن جزءًا مما قاد الأغلبية الأخلاقية وحفَّز اليمين المسيحي في الولايات المتحدة الأميركية هو طموح لإعادة بلورة شيء من التصوُّر الدوركايمي الجديد الذي كان يُستخدم لتعيين الأمة، فأن تكون أميركيًا يعني من جديد أن تكون مُوحِّدًا، وأن تؤمن بأن أمتك «أمة يرعاها الله»، أو على الأقل أن تثق في الأخلاقيات التي تنبثق عن ذلك. بالمثل، فإن الكثير من قيادة الكنيسة الكاثوليكية، التي يقودها الفاتيكان، تحاول أن تقاوم الطعن في السلطة الموحِّدة المضمرة في التصوُّر التعبيري الجديد للروحية. وكثيرًا ما تصطف الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة مع اليمين المسيحي في محاولات إعادة تأسيس صيغ سابقة من الإجماع الأخلاقي الذي ساد في حقبة التأسيس الديني الدوركايمي الجديد[1]. وبالنسبة لهذه المجموعات كافة، يظل هناك ترابط بين الإيمان المسيحي ونظام الحضارة.

لكن رغم متانة هذه المحاولات، فإنها تظهر كم زغنا عن النظام القديم. ومن شأن هذا التحوُّل أن يُفسِّر ما آلت إليه أوضاع الإيمان في أيامنا هذه، لكنه يؤكد أيضًا نقطة أشرت إليها

(1) يبيّن كتاب مُميّز لجوزيه كازانوفا José Casanova:
Public Religions in the Modern World (Chicago: University of Chicago Press, 1994),
مدى تنوع مأزقنا الديني. إذا ما تسنّى لنا يومًا أن نعيش مأزقًا يتحدد كليًا انطلاقًا من تصوُّر مابعد-دوركايمي، فلن يكون هناك بلا ريب مكان للدين في الفضاء العمومي. ستتم خصخصة الحياة الروحية بالكامل، حتى تتوافق مع معايير ليبرالية إجرائية معينة واسعة الانتشار في أيامنا. لكن كازانوفا كان على بيّنة، في الواقع، بانزع الخصخصة عن الدين، أي محاولة الكنائس والهيئات الدينية للتدخل من جديد في الحياة السياسية لمجتمعاتها. وخير مثال على ذلك اليمين المسيحي ورسائل الأساقفة الكاثوليك في الولايات المتحدة الأميركية، التي ذكرتها للتو. ليس واردًا (ولا مرغوب فيه أيضًا) أن تتوقف مثل هذه الأشياء على الإطلاق. لكن الوضع الذي تحدث فيه هذه التدخلات يتحدّد مع نهاية نظام مُوحّد للدوركايمية، والقبول المتزايد بين كثير من الناس بتصوّر مابعد-دوركايمي.

سابقًا. يُعيِّن مصطلحا «الدوركايمية-الجديدة neo-Durkheimian» و«المابعد-دوركايمية post-Durkheimian» نماذج مثالية. لا أزعم أن عصرنا الحالي هو مابعد-دوركايمي بشكل لا لبس فيه، وفي حين كان نظام فرنسا في العصور الوسطى، بلا شك، دوركايميًا-قديمًا، كان النظام في الولايات المتحدة الأميركية في القرن التاسع عشر دوركايميًا-جديدًا. بل كان هناك صراع مستمر بين هذين النظامين، لكن من شأن نظام مابعد-دوركايمي متى ساد، أن يُزعزع استقرارنا ويُثير الشقاق.

لكن قبل دراسة العلاقة المتينة بين الإيمان ونظام الحضارة، أودّ أن أشير إلى أهمية العلاقة بين التحوُّل الذي نتحدث عنه هنا وبين منطق «التذييت Subjectification» الحديث، وبين ما يمكن أن نُسمّيه «الذات العازلة». لقد رأينا في القرن الثامن عشر في واحدة من «النقاط الفرعية» المهمّة المذكورة في الجزء السابق، أن ردَّة الفعل تجاه الدين المعتدل الذي يتّسق مع الهوية العازلة تتمثل في التأكيد على المشاعر، والعواطف، وعلى إيمان حيّ يحفزنا. ذلك ما تنصص عليه النزعتان التقوية والمنهجية، اللتان تعتبران أن ردَّة فعل عاطفية قوية حيال الخلاص الذي يعدنا به الله، أكثر أهمية من مصداقية اللاهوت.

بطبيعة الحال، كانت هذه الحركات ترغب في البقاء داخل الأرثوذكسية، لكن لن يمر وقت طويل قبل أن يتحوُّل التركيز أكثر فأكثر نحو قوة وأصالة المشاعر، بدلًا من طبيعة موضوعها. وفي فترة متأخرة من هذا القرن، سيُعجب قرّاء إميل *Émile* ، قبل كل شيء، بالمشاعر الحقيقية العميقة للشخصيات.

لا يبدو الأمر هنا غير منطقي. فقد كان الإيمان في ما مضى عاطفيًا بشكل كبير، وكانت قضايا الحياة والموت عقائدية؛ أما الآن فهناك انطباع لدى الكثيرين بأن رهان الدين ضاع في المسافة الباهتة في الأرثوذكسية الفكرية المعصومة من الخطأ. ولا يمكن للمرء أن يناجي الله إلا من خلال العاطفة. بالنسبة لأولئك الذين يشعرون بهذا، تصبح شدة العاطفة فضيلة كبرى، تفترض نقصًا في الدقة في صياغة لاهوتية. وفي عصر يهيمن عليه العقل المتحرر، تبدو هذه الفضيلة أكثر أهمية.

بحلول العصر الرومانسي، لم يعد محور الاهتمام ذاته تقريبًا. وفيما يبدو بالنسبة للكثيرين ليس بمستطاع العقل الجاف اليوم التوصل إلى الحقائق النهائية بأي شكل من الأشكال. ولأجل ذلك ينبغي توفّر لغة أكثر براعة تستطيع أن تُفصح بوضوح عما هو أعلى

أو إلهي. لكن هذه اللغة تحتاج لتكون قوية إلى أن يكون لها صدى في ذهن الكاتب أو القارئ. ليس المهم إقرار صيغة خارجية معينة، ولكن الأهم من ذلك القدرة على إبداع استبصار حقيقة عليا محفِّزة. ومن ثم أصبح الاستبصار الشخصي الحميمي المتجذر في الإحساس أثمن مواردنا الروحية. بالنسبة لشلايرماخر Schleiermacher، فإن الشيء الأساسي الذي يجب استكشافه هو الإحساس القوي بالتبعية إلى شيء ما أكبر. ويعتبر الإعلاء من شأن ذلك والتعبير عنه في ذاته، أكثر أهمية من إيجاد الصيغة الصحيحة.

أعتقد أن وجهة النظر التعبيريّة الراهنة تجد أساسها في هذا التحوُّل الذي توغَّل بعمق في ثقافتنا بوجه عام. وفي عصر يُهيمن عليه على ما يبدو «دعاة الدين المتعلمين»، حسب عبارة شلايرماخر، فإن ما هو قيِّم حقًّا هو الاستبصار الروحي/ الإحساس. وسيعتمد ذلك حتمًا على لغة تجد صداها إلى حد كبير في ذهن الشخص الذي يمتلكها. هكذا يمكن صياغة الأمر على النحو التالي: دع الجميع يتّبعون طريقهم الخاص في إلهامهم الروحي. لا يمكن إقصاؤك عن طريقك بداعي أنه لا يتطابق مع أرثوذكسية ما.

ومن ثم، فبينما كان في النظام الدوركايمي القديم الأصلي، من السهل على الناس أن يشعروا بأن عليهم أن يطيعوا الأمر بالتخلي عن غرائزهم الدينية، لأن هذه الاختلافات مع الأرثوذكسية يجب أن تكون هرطقة أو أقل شأنًا على الأقل؛ وبينما اعتبر أولئك الذين ينتمون إلى عالم دوركايمي جديد أن اختيارهم يجب أن يتطابق مع الإطار العام «للكنيسة» أو الأمة المصطفاة، حتى أن الموحدين والجمعيات الأخلاقية تُقدِّم نفسها على أنها طوائف لما تقدمه من خدمات ومناسك يوم الأحد؛ فإن كثيرًا من الناس في العصر المابعد-دوركايمي غير معنيين بالاستجابة لمتطلب الامتثالية. وكما هو الحال في العالم الدوركايمي الجديد، فإن الانضمام إلى كنيسة لا تؤمن بها ليس خاطئًا فحسب، وإنما أيضًا سخيف، ومتناقض، والأمر سيان في ما يتعلق بفكرة الانخراط في طريق روحي ليس طريقك الذي يُحفزّك ويُلهمك. بالنسبة للعديد من الناس اليوم، لا يُعتبر التخلي عن طريقهم الخاص من أجل التوافق مع سلطة خارجية، على ما يبدو، شكلًا من أشكال الحياة الروحية[1]. ويتمثل الأمر، على حد تعبير أحد المتحدثين في

(1) يُعبّر لوك فيري في مناقشته المثيرة للاهتمام في الفصل الأول من كتابه *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996), عن هذه الظاهرة تحت عنوان: «رفض السلطة». وإذ أتفق مع جزء كبير مما ذهب إليه، إلا أنني أعتقد أنه بالغ في إضفاء الطابع الفكري على ردّة الفعل هذه بربطها مباشرة بديكارت بدل أن يأخذ بعين الاعتبار جذورها التعبيرية.

مهرجان العصر الجديد: «لا تقبل شيئًا على أنه حق إلا إذا بدا لك في أعماق ذاتك أنه كذلك»[1].

بطبيعة الحال، يَفترضُ هذا الفهم لمكانة وطبيعة الروحية التعددية، ليس فقط التعددية ضمن إطار عقائدي مُعيَّن، بل تعددية غير محدودة. أو بالأحرى، الحدود هي من نظام آخر، إنها بمعنى ما سياسية، وتنبثق من النظام الأخلاقي للحرية والمنفعة المتبادلة، حيث يتعيَّن على طريقي الروحي أن يحترم طريق الآخرين ويجب أن يلتزم بمبدأ الضرر. بهذا القيد، يمكن أن يمتد طريق المرء إلى تلك الطرق التي تتطلب نوعًا من الاجتماع حتى تتحقق، أو حتى مجتمعات وطنية أو كنائس حكومية مدَّعية، لكنه يمكن أن يمتد أيضًا إلى تلك الطرق التي لا تتطلّب سوى علاقات اجتماعية مُتحرّرة، أو مجرّد وكالة خدمات تُقدِّم النصائح والمطويات المطبوعة.

يتمثل المبدأ الما قبلي في أن الاستجابة الصحيحة للسعي الديني التي يجب أن تُلبي الشروط الدوركايمية القديمة أو الدوركايمية الجديدة (كنيسة، أو «كنيسة» و/أو مجتمع) تمّ التخلي عنها في النظام الجديد، ولم تعد الروحية في حد ذاتها مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمجتمع.

ذلك منطق ردَّة الفعل التعبيرية على الهوية العازلة. لكن بطبيعة الحال، لم يكن الطريق ضروريًا. ففي بعض المجتمعات على الأقل، يبدو أن المحفز الرئيس لتطوُّرها في العقود الأخيرة كان ثقافة الاستهلاك الفردي الجديدة التي لها علاقة بما ميّز فترة ما بعد الحرب من وفرة. لقد استبشر الأشخاص الذين عاشوا لقرون تحت ضغط الحاجة التي لا تتغيَّر بهذا، حيث أن توقعاتهم الأكثر تفاؤلًا لم تكن تتعدَّى الحفاظ على مستوى متواضع من الكفاف وتجنب الكوارث. لقد بيّنت إيف لامبرت Yves Lambert كيف استطاعت هذه الثقافة الجديدة أن تُخفِّف من وطأة الحياة الاجتماعية الصارمة التي فرضتها أبرشية بريتون؛ فقد حوَّلت هذه الثقافة الناس عن الاعتكاف على ممارسة الطقوس طوال الوقت إلى السعي

(1) يستشهد بول هيلاس Paul Heelas بالسير جورج تريفليان Sir George Trevelyan، في محاضرة له في مهرجان العقل والجسد والروح، في: *The New Age Movement* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 21. يمكن القول إن الأمر يتعلق فقط بتصوّر العصر الجديد. لكن في هذا الصدد عززت تحولات العصر الجديد المختلفة مواقف أكثر انتشارًا، كما بُيّن هيلاس في الفصل 6، أن استطلاعًا للرأي، على سبيل المثال، أجرته مؤسسة غالوب Gallup في عام 1978 يكشف على أن 80 في المائة من الأميركيين يتفقون على أن «الفرد يجب أن يُحدِّد معتقداته الدينية بشكل مستقل عن أي كنائس أو معابد». (هيلاس، ص 164)، وقد استشهد به أيضًا وروبيرت بيلا Robert Bellah في *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 228.

الفعَّال من أجل الرخاء الشخصي. وكما قال أحد الذين شهدوا هذا التحوُّل «لم يكن لدينا وقت لنهتم بذلك [الدين]، فمشاغلنا كثيرة. ينبغي توفير المال والرفاهية وكل ذلك، وانهمك الجميع في ذلك ولم يعودوا يبالون بما عداه»[1].

هذه التحوُّلات متصلة. طور الرخاء الجديد، إمكانات تواصل أفضل، وانفتحت الآفاق؛ لكن بعد ذلك أخذ السعي الجديد، من أجل السعادة، بألباب الناس بقوة، لدرجة أنهم بدأوا في التخلي عن الحياة الطقوسية القديمة التي تشكَّلت حول المجتمع وجهوده المشتركة للبقاء في العالم المادي والروحي. ثم تبدأ هذه الحياة الطقوسية نفسها في الانحسار، وفي الاندثار جزئيًا، وشيئًا فشيئًا لم يعد لها ما تُقدِّم لأولئك الذين يتشبثون بها[2].

على هذا النحو، يكاد يكون «التحويل» استجابة لشكل أقوى من أشكال السحر، مثل التحويلات السابقة. لا يعني ذلك أن دين القرويين في ليمرزل Limerzel يهتمّ فقط بالانتعاش الاقتصادي والحماية من الكوارث، إنما في إيمانهم اهتمامٌ كبير بالخلاص والرفاه معًا، وأن إمكان انتهاج طريق جديد يُعنى بالرخاء الفردي، يُثبت فاعليته ويُثير الإعجاب، من شأنه أن يعبث بتوقعاتهم السابقة. قال شاهد آخر: «لماذا أذهب إلى القدّاس، يتساءلون في ما بينهم وبين أنفسهم، ما دام الجار بالجنب يفلح مثلي وربما أكثر مني من دون أن يذهب»[3].

بعبارة أخرى، في ظل هذا النظام القديم من الأبرشية البريطانية الذي صمد طويلًا، استطاع التصوُّر القديم أن يُؤلف بين مجموعة من الاهتمامات لها علاقة بأشياء هذا العالم أو بأشياء تخص عالم غيره، والتي تلاشت الآن بشكل جذري، ولا يمكن إعادة تشكيلها، ولم يصمد الإيمان إلا في قلوب أولئك الذين تشبثوا به وطوروه كما لاحظت ذلك إيف لامبرت[4]. لقد حدث ما يشبه ذلك في كيبك في ستينيات القرن العشرين رغم أن المجتمع

---

(1) Yves Lambert, *Dieu Change en Bretagne* (Paris: Cerf, 1985), p. 373.
تُشير دانييل هيرفيو-ليجي Danièle Hervieu Léger إلى نقطة مماثلة هنا، حيث تتحدّث عن تراجع الخوف من الفاقة في العالم المعاصر: «ما الذي قد يحدث للدين في مجتمع لا تشعر فيه بالجوع، تحت أيّ ظرف كان؟»
Chrétiens, tournez la page (Paris: Bayard, 2002), p. 97.

(2) لقد لاحظ علماء الاجتماع الديني أن المستوى العالي من الممارسة في مناطق معينة من فرنسا ارتبط بالفعل بالعيش داخل الأبرشية. لقد كان للهجرة إلى المدن تأثير مدمر بشكل عام. كما قال غابريال لوبرا Gabriel Le Bras: «أنا مقتنع بأنه من بين مئة من سكان الريف المقيمين في باريس، هناك نحو 90 شخصًا، يتوقفون عن التزامهم بفرائضهم الدينية بمجرد مغادرتهم محطة مونبارناس». ورد هذا الشاهد في:
Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau Christianisme?* (Paris: Seuil, 1986), p. 37.

(3) المصدر نفسه.

(4) Lambert, *Dieu Change en Bretagne*, pp. 385ff.

آنذاك كان حضريًا بشكل كبير. لكن أثر ذلك تأخّر بسبب الربط الدوركايمي الجديد بين الهوية الوطنية والكاثوليكية، ولكن ما إن انفرط عقد هذا الارتباط حتى تمَّ التخلي عنه بسرعة مذهلة. كان لهذا التطوُّر علاقة مع ما يحدث في إيرلندا المعاصرة أو مع ذلك الذي بدأ يظهر في بولندا.

لقد شهدت مجتمعات بروتستانتية أخرى، ولا سيما الناطقة باللغة الإنكليزية، انزلاقًا مماثلًا لكنه كان أكثر تدرجًا وأقل دراماتيكية، ربما لأن الثقافة الاستهلاكية الجديدة تطوّرت ببطء أكبر وعلى مدى فترة زمنية أطول. لكن في بريطانيا وأميركا، يبدو أن ثورة الستينيات التعبيرية سرَّعت في مجريات الأمور.

كيف نفهم أثر هذا التحوُّل على مكانة الدين في الفضاء العمومي؟ ربما يكون تصوُّرها بهذه الطريقة، خلق ظهور نزعة إنسانية حصرية في القرن الثامن عشر، حالة جديدة للتعددية، وثقافة متشظية بين الدين واللادين (المرحلة الأولى). لم تكن ردود الفعل فقط على هذه النزعة الإنسانية، ولكن على مُنشئها أيضًا (الهوية العازلة، والنظام الأخلاقي)؛ وقد ساهمت ردود الأفعال هذه في مضاعفة الخيارات في جميع الاتجاهات (المرحلة 2). لكن هذه التعددية أنشأت خياراتها الجديدة ووظفتها لفترة طويلة وخاصة في أوساط بعض النخب والمثقفين والفنانين.

في البداية، خاصة في الدول الكاثوليكية، نشأت حركات سياسية عن النزعة الإنسانية المتشددة التي حاولت أن تنشر عدم الإيمان بين العوام، ولكنها لم تنجح في ذلك إلا على نطاق محدود. كما أن الاغتراب الديني فصل بعض طبقات عموم الشعب عن الكنيسة من دون أن يُقدِّم لها بالضرورة البديل. ومن ناحية أخرى، أعداد كبيرة من الناس، إما مِن المستبعدين عن هذه الثقافة التعددية والمتشظية أو ممن كانوا على هامشها، أُجبروا على خيار الإيمان عبر طرق دوركايمية مختلفة تفترض الربط بين تبني خيار ديني معيَّن وبين الاندماج في مجتمعهم. يمكن أن يكون هذا من النوع القديم، والذي رغم أنه بدأ ينحسر بسرعة على مستوى المجتمع ككل، إلا أنه لا يزال حاضرًا بشكل كبير في المجتمع المحلي في المناطق الريفية، كما هو الحال في ليمرزل Limerzel لامبرت، وكما هو الحال في الإحساس المزهو بالعناية القومية، أو بين الجماعات المضطهدة، والدفاع عن هوية مهددة ضد سلطة جماعة دينية أخرى (بما في ذلك الإلحاد كما في حالة بولندا الأخيرة)، أو بين الجماعات المهاجرة. وكذلك الإحساس بالاندماج الضروري في جماعة دينية يمكن أن

يدعمه الإيمان بأن المسيحية، أيًا كان شكلها المهيمن محليًا، هي المنشأ الذي لا غنى عنه للنظام الحضاري.

تكمن فرضيتي في أن الانزلاق الذي حدث في متخيَّلنا الاجتماعي إلى عصر مابعد-دوركايمي في فترة ما بعد الحرب قد أدّى إلى زعزعة استقرار مختلف الأنظمة الدوركايمية وتقويضها. لقد كان لذلك أثره إما عبر جعل الناس يستفيدون شيئًا فشيئًا من الثقافة المتشظية، وإما في تشتيت الناس في هذا العالم المتشظي عبر تكريس ثقافة الاستهلاك الجديدة التي قضت على التصوُّر السابق. لأنه ما دمنا على وعي بمعالم الثقافة الجديدة، فلا يجب علينا ألا نقلل من شأن الطرق التي يمكن من خلالها إجبار الفرد على ذلك: مجتمع القرية يتفكّك، ويُغلق المصنع المحلي، وتختفي الوظائف بسبب «تقليص حجم المؤسسة»، وصار كل ما يُصيب المجتمع من سراء أو ضراء يُعزى بشكل أكبر إلى الفردانية الجديدة.

هكذا قوَّضت الثورة التعبيرية بعض الأشكال الدينية التي انتشرت على نطاق واسع في عصر التعبئة: الكنائس التي تُعلن عن ولائنا جزئيًا عبر ارتباطها بهوية سياسية. حتى عندما تظل هذه الهوية قوية، فإن علاقة أولئك الذين يعيشون في نظام مابعد-دوركايمي جديد بالروحية تنقطع.

لكن لا يتوقف الأمر عند هذا. فقد أضعفت الثورة التعبيرية الصلة بين الإيمان المسيحي ونظام الحضارة. ومن بين السمات البارزة للعديد من الأشكال الدينية لعصر التعبئة الموصوفة أعلاه إحساسهم القوي بالحياة المنظمة ومحاولاتهم لمساعدة/ إقناع/ الضغط على أعضائها لتحقيق ذلك. وكما أشرت أعلاه، ربما كان من الضروري، نظرًا لاستيعاب أشكال الانضباط الجديدة، أن تفقد هذه الوظيفة التأديبية بعضًا من قيمتها، وأن بعض التدابير الصارمة التي اعتبرتها سابقًا ضرورية، مثل الاعتدال المطلق، أو الالتزام التام بقداسة يوم الأحد، ستبدو مزعجة لأحفاد أولئك الذين سنُّوها. لقد كانت هناك دائمًا مقاومة معينة للإنجيليين، على أساس مزاعم بأنهم كانوا طهرانيين، يذهبون البهجة، ويشون الانقسام. تُعبِّر شخصيات، مثل Dickens' Melchisedech Howler وJabez Fireworks، وكذلك George Eliot's Bulstrode عن هذه العداوة، وكانت هناك أحيانًا انتقادات للمنهجيين (الميثوديين)، لإصرارهم على الاعتدال وحظر الرياضة القروية، كتعطيل

للثقافة المجتمعية البهيجة، وخلق مواجهة بين الناس[1]. لقد تبلورت ردَّة فعل أكثر عمومية في نهاية القرن التاسع عشر ضد الأخلاق الإنجيلية لمعاداتها وقمعها للحرية والتطوير الذاتي، ولتنميطها لكل شيء، ولإنكارها للجمال، وما إلى ذلك. هذا ما عبَّر عنه بشكل صريح كتّاب مثل شو Shaw وإيبسن Ibsen ونيتشه؛ ونعثر على شيء من هذا القبيل في عبارة جون ستيوارت مل الشهيرة «وثنية تأكيد الذات أفضل من إنكار الذات في المسيحية»[2]. ومن جانبه، أعرب أرنولد عن دهشته لغياب الثقافة لدى الطبقة الوسطى المنشقة. ويمكن اعتبار ثقافة بلومزبيري في جزء منها كردَّة فعل على هذا المناخ الديني برمته.

لكن يُعزى ذلك كله إلى الثورة الثقافية في الستينيات، ليس فقط لأن عددًا كبيرًا من الناس فرض عليهم معارضة هذه الأخلاقيات الدينية، ولكن أيضًا لأن العادات الجنسية تتعارض معها. كان هناك ترابط ثلاثي لا يمكن التشكيك فيه مطلقًا في الماضي: بين الإيمان المسيحي وأخلاقيات الانضباط وضبط النفس، حتى في حالات الزهد، من جهة؛ وبين هذا النظام الأخلاقي والحضاري من جهة أخرى. لكن كما وصفت أعلاه، صار هذا الارتباط الثاني شيئًا فشيئًا أقل مصداقية بالنسبة لعدد أكبر من الناس. لا يبدو البحث عن السعادة في حاجة إلى أخلاقيات جنسية مقيَّدة وأوجه انضباط الإشباع المؤجل، لكنه يحتاج راهنًا، على ما يبدو، إلى انتهاكها باسم تحقق الذات وازدهارها. إن الأشخاص الذين يشعرون بهذا بشدَّة هم، بطبيعة الحال، أولئك الذين صارت أوجه الانضباط تلك في معظمها بمنزلة طبيعتهم الثانية وبالتالي لا يحتاجون إلى دعم أخلاقي/ روحي قوي للحفاظ على أنفسهم. وما أثار دهشة العديد من علماء الاجتماع من أشياع ماكس فيبر من جيلي، أن أبناء الستينيات والسبعينيات من القرن الماضي تمكنوا من الانعتاق من أوجه الانضباط التقليدية في حياتهم الشخصية، مع مواصلة الالتزام بها في حياتهم المهنية. ليس ذلك هيِّنًا بالضرورة، فقد استعصى الأمر على بعض الناس. وبالنسبة لبعض الأوساط، لا تزال أوجه الانضباط هذه جديدة وبعيدة عن نمط حياتهم لكي يكون هذا الخيار ممكنًا. وكما يقول ديفيد مارتن، في وصف تطوُّر العَنصرة Pentecostalism في النصف الجنوبي للكرة الأرضية:

---

(1) David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 18 and 132-133.

(2) J. S. Mill, *On Liberty*; see Hugh McLeod, *Religion and the People of Western Europe*, p. 114; Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society*, p. 275.

في العالم المتقدِّم، يمكن للأذونات والإطلاقات أن تتبعها أعداد كبيرة من الناس بينما تتجاهل الأنظمة الاقتصادية، على الأقل لفترة طويلة من الانحراف، ولكن في العالم النامي لا يمكن التهرّب من الضوابط الاقتصادية. وفيما يمكنك في العالم المتقدِّم قبول أوجه الانضباط في حياتك المهنية وتجاهلها في موضع آخر، في العالم النامي ينبغي أن تحكُم أوجه الانضباط حياتك بأكملها، وإلا فستحيد عن الطريق القويم ـ أو تقع في الجريمة»[1].

يُعتبر هذا الإنجاز الذي يتمثَّل في احترام أشكال الانضباط بطريقة انتقائية، والذي يفترض عملية توطين طويلة المدى، وغالبًا ما تكون متعددة الأجيال، شرطًا عمليًا أساسيًا للموقف الجديد، وذلك رغم أن الثورة التعبيرية قدَّمت سبب انتهاك الحدود القديمة. وفي أزمنة وأمكنة أخرى، يبدو مثل هذا الانتهاك للمبدأ جنونًا أو ما يُشبه الانتحار.

وفي حين قطعت العلاقة بين أشكال الانضباط ونظام الحضارة، صمدت العلاقة بين الإيمان المسيحي وأوجه الانضباط، وقد ساهمت التعبيرية والثورة الجنسية المصاحبة لها في نفور العديد من الناس من الكنائس، وذلك لسببين. أولًا، لأن أولئك الذين عايشوا التغييرات الحالية وجدوا أنفسهم على خلاف عميق مع الأخلاقيات الجنسية التي تفترضها الكنائس. وثانيًا، لأن اتّباعهم لطريقهم الخاص يتناقض مع تجربة النهج «الاستبدادي» للكنائس التي تضع القانون ولا تعبأ بردَّة الفعل.

يصعب على الكنائس التحدّث إلى الناس في إطار هذه العقلية. ولا يعني التحدّث إليهم ببساطة، الاتفاق مع ما يقولونه. لقد شهدت ردَّة الفعل على المحظورات القديمة في الثورة الجنسية الكثير من الصخب والخيال الطوباوي حتى يكون لذلك معنى. وبالفعل، صار ذلك بديهيًا أكثر فأكثر خلال الأربعين سنة اللاحقة بالنسبة لعدد كبير من الشباب. (هذا لا يعني أن الكنائس لم تتعلَّم شيئًا من هذا الانتقال في مختلف أوجهه)[2].

---

(1) David Martin, *Pentecostalism* (Oxford: Blackwell, 2002), pp. 14-15.
وقد اهتمّ بالنقطة نفسها أيضًا Gertrude Himmelfarb, *One Nation, Two Cultures*. حيث يقول: «باستخفافها بأخلاقيات البروتستانتية، قوّضت الثقافة المضادة تلك الفضائل التي ربما كانت تخدم الفقراء بشكل أفضل. وبالتالي فإن الطبقة الدنيا ليست فقط ضحية «ثقافة الفقر» التي تخصها، بل هي أيضًا ضحية ثقافة الطبقة العليا المحيطة بها. هذا النوع من الجنوح المجّاني الذي يمكن أن ينغمر فيه مراهق أبيض من الضواحي مع الإفلات من العقاب نسبيًا، قد يكون قاتلًا تمامًا بالنسبة لمراهق أسود داخل المدينة» (ص26). وبطبيعة الحال، من العبث أن نُحمّل الثقافة «المتسامحة» مسؤولية الفقر، بينما ساهمت السياسات غير العادلة بشكل كبير في محنة الفقراء الأميركيين.

(2) بطبيعة الحال، يمكن اعتبار الثورة الجنسية نفسها محورًا لقصة السرد أو الطرح، وكثيرًا ما تم تفسيرها بهذه الطريقة في =

لكن كما هو الحال في مواجهة أي فاعل مسؤول، فإنه يتعيَّن على أولئك الذين يدَّعون امتلاك حكمة ما الإفصاح عنها على نحو مُقنع، بدءًا من موقع مَن يتحاورون معه. إن التعلّق بعرفٍ متزمّت، علاوة على الإحساس بأنهم فرقة محصنة من المؤمنين المخلصين، تطوَّرت من خلال المواقف الدفاعية في القرنين الماضيين، يجعل من هذه اللغة مستحيلة تقريبًا.

لقد كانت القطيعة عميقة للغاية. كما بيَّن ذلك كالوم براون Brown Callum انطلاقًا من الحالة الإنجيلية، حيث ينهض الموقف الأخلاقي على فكرة أن المرأة ترغب في حياة أسرية مستقرة، والتي تتعرض باستمرار للخطر بسبب ميل الذكور للشرب، والقمار، والخيانة. وانتشرت أفكار مماثلة في الكاثوليكية. لم تكن هذه الطريقة في تحديد القضايا بدون أساس في الماضي، حيث خشيت النساء عواقب غياب المسؤولية والعنف الذكوريين تجاههن وتجاه أطفالهن. ولم يكن هذا أيضًا بلا أساس في كثير من الأوساط في الزمن الحاضر، لا سيما في جنوب الكرة الأرضية، كما أشار إلى ذلك ديفيد مارتن[1].

إننا هنا إزاء تطوُّر عميق تجلّى عبر الانقسام الطائفي خلال القرنين الأخيرين أو القرون الثلاثة الأخيرة، أُطلق عليه اسم «تأنيث» المسيحية، وقد تحدث عنه كالوم براون في كتابه الأخير المثير للاهتمام[2]. من الواضح أن لهذا علاقة بالتعايش الوثيق بين العقيدة المسيحية وأخلاقيات «القيم العائلية» والعمل المنضبط، فقد قلّل من قيمته إذا لم يُوجهه ضد أنماط الحياة العسكرية والحربية، فضلًا عن أشكال المخالطية الاجتماعية الذكورية: الشرب، القمار والرياضة، وهي أشكال ألقت بهم خارج فضاءات العمل والمنزل. لم تكن هذه القضية تقضّ مضجع الكنائس دون سواها، بل كان المجتمع بأسره يتميَّز بالصراع والتناقض، مع تطور نموذج المجتمع «المهذب»، القائم على التجارة في القرن الثامن

= الستينيات. (انظر مثلًا Reich, *The Greening of America*). بالتوازي مع قصص مثل: يُظهر العلم أن الدين خاطئ، وبمجرد أن يُزيل الناس العقبات التي تحول دون أن يتبينوا ذلك، لا يمكنهم العودة إلى الوراء؛ أو: يريد الأشخاص في النهاية الاستقلالية الذاتية، وبمجرد أن يتبينوه عن طريق الأسباب الخاطئة الكامنة وراء السلطة، لا يمكنهم العودة إلى الوراء؛ للملك، هناك قصة ممكنة: يرغب الناس في الإشباع الجنسي من دون رادع، وبمجرد أن يتبينوا أنهم حُرموا من ذلك بسبب القيود غير المبررة، فلن يعودوا إلى الوراء. من المؤكد أن هذا ما شعر به الكثير من الشباب، في بيركلي، أو الحي اللاتيني، في عام 1968، ولكن هذا التصوّر لم يتقادم بالشكل المطلوب. وفي الواقع، سرعان ما أدرك معظم الناس أن الأمور على قدر كبير من التعقيد.

(1) Martin, *Pentecostalism*, pp. 98-106.

(2) انظر Callum Brown, *The Death of Christian Britain* (London: Routledge, 2001), especially chapters 4 and 5.

عشر. لقد عبَّر بعض المفكرين الذين رحّبوا بهذا التطوُّر الجديد واعترفوا به، مثل آدم سميث أو آدم فيرغسون، عن شكوكهم حيال هذا الأمر. قد يؤدي ذلك إلى ضمور فضائل الدفاع عن النفس الضرورية للمواطن الذي يتمتع بالاستقلالية الذاتية. وخشي آخرون من «تأنيث» الذكور[1]. وقد تم تأنيث الثقافة بالتوازي مع تأنيث الإيمان.

لقد انعكس هذا وتعزَّز أكثر في السياق المسيحي من خلال تراجع نسبي في الممارسة الذكورية مقابل الممارسة الأنثوية. «لقد اختفى الرجال» «Les hommes s'en vont» تلك هي العبارة الرثائية التي أجمع عليها القساوسة في مقاطعة العين في القرن التاسع عشر، ولا سيما في النصف الأخير منه[2]. ويعكس هذا الغياب في الغالب الإحساس بالكرامة والفخر الذكوريين، وهو ما يُنظر إليه على أنه لا يتوافق مع التفاني الجامح. هناك شيء «نسوي» في هذا الضرب من التفاني. لقد غذّى هذا الإحساس انعدام الثقة في سلطة رجال الدين: كانت سلطة القس (الذي يشبه ثوبه ثوب امرأة) على الزوجات والبنات كبيرة. لكن من ناحية أخرى، لم يكن ذلك أمرًا سيئًا، لأنه يعلّمهن العفة والأمانة، وبالتالي يوفّر الأمان لرب الأسرة. وفي الوقت نفسه، مهما كان ذلك مفيدًا بالنسبة للنساء، فإن هذا النوع من القبول بالقيادة الدينية لا يتوافق مع الاستقلالية الذاتية التي مثّلت جزءًا جوهريًا من كرامة الرجال. وبداهة من شأن هذا الموقف أن يُعزِّز فلسفة الجمهورانيين المناهضة للإكليروس[3].

بيد أن الثورة الجنسية الحالية في الغرب طَعَنَتْ في الصورة الكاملة للذكورة والأنوثة التي نهض عليها هذا الفهم لنظام الحضارة. فقد فرضت مجموعة من المواقف النسوية، دعى بعضها النساء إلى أن يطالبن بالحق ذاته في الاستكشاف الجنسي والازدهار غير المقيّد اللذين كان يُعتقد في السابق أنهما يتعلقان فقط بالرغبة الذكورية. ومن شأن هذا أن

(1) لقد ناقشت هذه المسألة بشكل مستفيض في موضع آخر في كتابي *Modern Social Imaginaries* (Durham: Duke University Press, 2004).

(2) Philippe Boutry, *Prêtres et Paroisses au pays du curé d'Ars* (Paris: Cerf, 1986), p. 578.

(3) المصدر نفسه، الجزء الثالث، الفصلين الأول والرابع، هناك أيضًا مناقشات مثيرة للاهتمام لهذا الفصل بين الجنسين في الممارسة العملية، انظر أيضًا Hugh McLeod, *Secularization and the People of Western Europe* (Oxford: Oxford University Press, 1997), p. 128; in Leonore Davidoff and Catherine Hall, *Family Fortunes* (London: Routledge, 1987), chapter 2; and in Thomas Kselman, «The Varieties of Religious Experience in Urban France», in Hugh McLeod, ed., *European Religion in the Age of Great Cities, 1830-1930* (London: Routledge, 1995), chapter 6.

يُقوِّض بشكل كامل القاعدة المفاهيمية للأخلاقيات المهيمنة حتى الآن. جاء في جملة من تقرير لكنيسة اسكتلندا عام 1970 حول هذه القضية: «الفتاة المنحلّة أخلاقيًا هي التي تُمثّل المشكلة الحقيقية هنا»[1].

بطبيعة الحال، لا يتّفق الجميع مع هذا التوصيف للرغبة الأنثوية. ويُشير هذا إلى عدم اليقين الجديد بشأن أشكال هوية المرأة، يقابله عدم يقين مماثل بين الرجال. وليس ممكنًا معالجة مسألة الأخلاقيات الجنسية من دون التعامل مع هذه القضايا.

[6]

هكذا، انحرفت الأجيال التي تشكّلت إبّان الثورة الثقافية في ستينيات القرن العشرين، ضمن بعض الوجوه، بشكل عميق عن النموذج التقليدي القوي للإيمان المسيحي في الغرب. لقد رأينا بالفعل كيف أنها تتقيّد بأشكال الانضباط الجنسية التي كانت جزءًا من الحياة المسيحية الجيدة كما تُفهم، على سبيل المثال، في الحركات الإنجيلية التي انتعشت في القرن التاسع عشر في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية. وفي الواقع، لا يكتفي التحوُّل المعاصر بمجرد التنصل من هذه المعايير الصارمة. فحتى القيود التي تم قبولها عمومًا بين المجتمعات القروية التقليدية، والتي اعتبرتها الأقليات الإكليروسية محدودة بشكل رهيب، والتي كانت تحاول دائمًا تشكيلها، تمّ التخلي عنها من قبل أعداد كبيرة من الناس في مجتمعنا اليوم. من ذلك مثلًا أن رجال الدين (الإكليروس) كانوا يتجهّمون من ممارسة الجنس قبل الزواج، وكان يُثير قلقهم أن يترقب شخصان مقبلان على الزواج طفلًا. ومع أن المجتمعات القروية تعتبر أنه من الطبيعي تمامًا ممارسة الجنس خارج إطار الزواج على نحو مسبق، للتأكد من إمكانية إنجاب الأطفال، إلا أنها ترى ضرورة إلزام الشخصين بتأكيد ارتباطهما في حفل. أولئك الذين يحاولون التعدّي على هذه الحدود يُردّون إلى الطريق القويم عبر الضغط الاجتماعي القوي أو الألحان والأغاني التهكمية الصاخبة أو «الموسيقى الفظة»[2].

لكننا تجاوزنا اليوم هذه الحدود بشكل كبير. فلا يقتصر الأمر على ممارسة الناس

---

(1) ورد في
Brown, *Death of Christian Britain*, p. 180.

(2) انظر
Yves-Marie Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), Volume 1, pp. 74-80.

للجنس قبل زواج مستقر فحسب، بل حتى حين يقيمون علاقات جنسية من دون زواج؛ بالإضافة إلى ذلك، فإنهم يقيمونها، ثم يقطعونها، ثم يقيمونها من جديد. وقد اعتاد أسلافنا القرويون على «الزواج الأحادي المتتالي»، ولكن ما كانت ارتباطاتهم السابقة تنقطع إلا بالموت، بينما تنقطع ارتباطاتنا اليوم بالطلاق (أو يذهب كل طرف إلى حال سبيله، إذا تعلق الأمر بعلاقة خارج إطار الزواج)[1].

ثمّة شيء ما على خلاف عميق مع جميع أشكال الأخلاقيات الجنسية ـ سواء تلك التي تكرسها التقاليد الشعبية أو العقيدة المسيحية ـ والتي تعتبر استقرار الزواج أمرًا ضروريًا للنظام الاجتماعي. لا يتوقف الأمر عند هذا الحد، إذ يعتبر المسيحيون إيمانهم أساسيًا لنظام الحضارة، لكنه ليس المصدر الوحيد للأخلاقيات الجنسية التي هيمنت على المسيحية الغربية الحديثة. فقد كانت هناك أيضًا تمثلات قوية للروحية كرّست صورًا خاصة للطهارة الجنسية. ويمكننا ملاحظة هذه التطورات في بداية الحقبة الحديثة. لقد اعتبر جون بوسي John Bossy أن من بين الخطايا السبع المميتة في تصوُّر العصور الوسطى، تعتبر خطايا الروح (الكبر، الحسد والغضب) أخطر من خطايا الجسد (النهم، الانغماس في الشهوات، الكسل: يمكن تنزيل الجشع في هذه الخانة). لكن خلال الإصلاح الديني الكاثوليكي، تم التركيز أكثر فأكثر على الشهوة الجنسية باعتبارها العقبة الأساسية أمام القدسية[2].

على ما يبدو كان يُنظر قديمًا إلى الأخلاقيات الجنسية من زاوية النجاسة والطهارة. «من هنا جاء حظر الزواج خلال فترة الصوم وفي المواسم الأخرى، والفكرة القائلة بأن الممارسات الجنسية بين المتزوجين خطايا صغيرة، وتَطهُّر النساء بعد الولادة، والانشغال غير المألوف بالجنس في أوساط القساوسة»[3]. يبدو أن العصر الحديث أضفى طابعًا روحيًا على المفهوم الأساسي للطهارة، وجعله البوابة الرئيسة (أو العائق الرئيس) للتقرُّب إلى الله.

يمكننا أن نقرأ الإصلاح الديني الكاثوليكي، وبالذات في فرنسا، ضمن المصطلحات

(1) Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000), pp. 63-64.

(2) John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 35; Ralph Gibson, *A Social History of French Catholicism 1789-1914* (London: Routledge, 1989), p. 24.

(3) Bossy, *Christianity in the West*, p. 37.

التي استخدمتْها في هذا المؤلف، كمحاولة لتجذير إخلاص عميق وشخصي لله (من خلال المسيح، أو مريم) في نفوس الجميع (تقريبًا). وعلاوة على ذلك، كان يُفترض أن تتمّ هذه المهمة بشكل رئيس من خلال فعالية رجال الدين الذين يعظون ويُقنعون ويدفعون من يتحمّلون مسؤوليتهم نحو هذا التوجّه الجديد والبعيد عن الأشكال التقليدية والمجتمعية ما قبل-محورية للمقدّس. ومتى تسنى لنا تحديد الهدف على هذا النحو أمكننا عندئذ فهمه بطرق شتى، كأن يتمّ التركيز بشدة على أشكال معينة من القدسية، على أمل إيقاظ الرغبة في متابعتها، أو إكراه الناس عبر التخويف، وهو النهج الأهم، حتى يسيطروا على سلوكياتهم في أدنى الحالات على الأقل. بطبيعة الحال، تمّت تجربة كلا النهجين، لكن كان النهج السلبي هو الأكثر أهمية. وكان هذا في الواقع جزءًا من عملية الإصلاح منذ العصور الوسطى العليا. لقد تحدث جون ديلومو Jean Delumeau عن «سياسة التخويف الكهنوتية»[1].

يمكننا أن نتّخذ من ذلك منطلقًا، خاصة وأن هذا التقليد يعود إلى ما قبل العصر الحديث. لكن ربما يمكننا أيضًا أن نعتبره كجزء لا يتجزأ من مؤسسة الإصلاح نفسها. إذا كان الهدف ليس فقط الإعلاء من شأن أشكال معينة من الروحية، واستمالة أكبر عدد ممكن من الناس إليها؛ وإذا كان الهدف بالفعل هو كسب جميع الناس (أو جميع أولئك الذين لم يسلكوا بعد طريق عذاب الجحيم)، فإن الطريقة الوحيدة التي يمكن أن تأمل بها في إنتاج هذا النوع من الحركة الجماهيرية، تتمثّل في النزوع بشكل كبير إلى التهديد والخوف. فذلك بالتأكيد هو النمط الذي اعتُمد منذ اللحظات الأولى لعملية الإصلاح، في مهمة التبشير التي قادها الرهبان المتجوّلون في القرن الثالث عشر.

المثير للسخرية أنه عندما تمكّنت القيادة الإكليروسية بالفعل من تغيير المجتمع، كان ذلك من خلال القداسة الشخصية للكاهن، وليس بما يرويه عن أهوال الجحيم. لقد ذكرتُ في الفصل السابق مثال كاهن آرس. ولكن، كما قلت عندها، لا يُمكنك أن تتوقع أن يكون هناك جون فياني Jean Vianney في كل أبرشية. إذا كان الهدف هو تغيير الجميع، حتى من خلال فاعلين غير مؤثرين روحيًا، فإن التخويف هو الرهان الأمثل.

وعلى حد تعبير واعظ كان في مهمة تبشيرية في فرنسا زمن عملية الإحياء:

(1) Jean Delumeau, *Le Péché et la Peur* (Paris: Fayard, 1983); also Gibson, A Social History, pp. 241 ff.

قريبًا سيحين أجلك؛ تابع قيادة نفسك بطريقة مضطربة؛ ارتمي في مستنقع عواطفك المخزية؛ أهن بكل ما في قلبك من فسق حتى ذاك الذي يحكم بالعدل. قريبًا ستواجه عذابات الموت التي لا ترحم، وسيكون جزاؤك من العذابات المروّعة بقدر آثامك[1].

إذا ما سلكنا هذا الطريق، فستكون له عواقبه أيضًا. يجب أن يتعلّق التهديد بإخفاقات محددة بشكل واضح. افعل هذا، وإلا فسيكون مصيرك (عذاب الجحيم). يجب أن يكون «هذا» واضحًا تمامًا. وبطبيعة الحال، كانت هناك فترات، لا سيما في السياق اللاهوتي الكالفيني، لم يتأكد فيها في نهاية المطاف ما إذا كان هناك من البشر من اصطفاه الله. لكن كما أشار فيبر، ذلك مأزق لا يُمكن تحمّله، وقريبًا جدًا ستبلور بعض علامات الاصطفاء، بغض النظر عن الافتقار إلى الضمانة اللاهوتية. أما في سياق الإصلاح الديني الكاثوليكي، فإن المعايير المهمة ليست علامات الاصطفاء، ولكن الحد الأدنى من الامتثال لأوامر الله: تجنُّب الخطايا المميتة، أو على الأقل افعل كل ما هو ضروري لتُكفِّر عنها.

لقد انبثق عن ذلك ما يمكن أن نُسمّيه «النزعة الأخلاقية»، أي الأهمية الحاسمة المعطاة لمعايير معيّنة في حياتنا الروحية. يجب علينا جميعًا التقرُّب من الله. لكن يجب أن تكون المرحلة الحاسمة في هذا الطريق هي الحد الأدنى من الامتثال للمعايير. فبدون ذلك، أنت لم تبلغ بعد حتى نقطة بداية الامتحان المصيري، إن جاز التعبير. أنت خارج السياق تمامًا. ومن دون شك لا يتعلق الأمر بتصوُّر يمكن أن يتوافق بسهولة مع قراءة للعهد الجديد، لكنه حقق نوعًا من الهيمنة عبر أجزاء كبيرة من الكنيسة المسيحية في العصر الحديث.

ينتهي هذه التصوُّر إلى التشديد أساسًا على ما يجب أن نفعله، و/أو ما ينبغي علينا أن نعتقد فيه، على حساب التطوُّر الروحي. وتخلص الأخت إليزابيث جيرمان Sister Elisabeth Germain، التي حلّلت تعليمًا تمثيليًا مسيحيًا انتشر على نطاق واسع في القرن التاسع عشر، إلى أن:

الخلقية تسبق كل شيء، وصار الدين في خدمتها. ولم يعد يُفهم الإيمان والأسرار المقدّسة كأساس للحياة الأخلاقية، بل كواجبات يتعين الالتزام بها، كحقائق

(1) ورد في
Gibson, *A Social History*, p. 246.

يجب علينا أن نصدقها، وكوسيلة لمساعدتنا على الاستجابة لهذه الواجبات الأخلاقية[1].

هكذا يمكن للمرء أن يحصل على إصلاح يُشجعه رجال الدين، ويدعمه الخوف من عذاب الجحيم، وبالتالي النزعة الأخلاقية، ومع ذلك يمكن أن تتّخذ المعايير التي تتبلور حوله أشكالًا مختلفة. يمكن أن تمثل قضية الإحسان مقابل العدوان والغضب والانتقام، مسألة محورية؛ كما يمكن لقضية الطهرية الجنسية أن تمثل رهانًا رئيسًا. مرة أخرى، كلاهما موجودان، ولكن مع تشديد بشكل مدهش على الجنسي. وبمعنى ما، كما رأينا أعلاه، تحوَّل التشديد في هذا الاتجاه مع الإصلاح الديني الكاثوليكي، من دون أن يعني ذلك التغاضي عن خطايا العدوان والعنف والظلم، على العكس تمامًا. غير أن تحديد المعايير وما هو ضروري للوصول إلى نقطة البداية، كان على غاية من الصرامة كلما تعلق الأمر بالمسائل الجنسية. هناك خطايا مميتة في الأبعاد الأخرى كذلك، كالقتل مثلًا، وهناك الكثير في مجال القواعد الكنيسية (التخلّف عن القدّاس، مثلًا)؛ ولكنك قد تكون ظالمًا وقاسيًا إلى أبعد حد في علاقاتك بأتباعك وغيرهم، لكن رغم ذلك لن يشملك الاستبعاد الآلي الذي يُسبّبه الجنس. عليه يبدو أن الانحراف الجنسي، وعدم الاستماع إلى الكنيسة، من المجالات الرئيسة التي تؤدي إلى الاستبعادات الآلية. ومن ثم فالطهارة الجنسية والطاعة تكتسيان أهمية قصوى.

من هنا جاءت الضجة الهائلة (كما يبدو لنا) المثيرة التي أحدثها رجال الدين في فرنسا في القرن التاسع عشر بسبب حظر الرقص وتنقية المهرجانات الشعبية وما إلى ذلك. (الأمر سيّان، بطبيعة الحال، بالنسبة للإنجيليين في الدول البروتستانتية). وإن لم يزهد الشباب في تناول العشاء الرباني والتبرئة تمامًا، فإنهم لا يتوانون عن رفض ذلك. إن الاهتمام بهذه المسألة قد ينتهي بنا في فترات معيّنة إلى الهَوَس.

ليس لي أن أدّعي أنني قادر على شرح ذلك؛ ولكن ثمّة اعتبارين يتعيَّن أخذهما بعين الاعتبار في هذا السياق، أولهما يتعلق بتحقيق السلام للمجتمع الحديث الذي ناقشته في الفصول السابقة؛ وفي الحقيقة تراجع مستوى العنف اليومي، الناجم عن قطاع الطرق،

(1) E. Germain, *Parler du salut?* (Paris: Beauchesne, 1967), p. 295; ورد، مع مناقشة مثيرة للاهتمام، في Gibson, *A Social History*, p. 244.

العداءات، القلاقل والنزاعات العشائرية، وما إلى ذلك، بين القرنين الخامس عشر والتاسع عشر. ولمّا تراجع العنف والغضب، تحوَّل الاهتمام نحو الطهرية. أما الثاني فيتمثل صراحة في أن الامتناع عن ممارسة الجنس حقيقة أساسية في حياة رجل دين عازب. ربما لأجل ذلك ليس غريبًا أن ينصبَّ الاهتمام بشكل جوهري على ذلك.

على أي حال، بدا واضحًا أن هذا الجمع بين الإصلاح الإكليروسي المُسقط من الأعلى والنزعة الأخلاقية وكبت الحياة الجنسية، سيتعارض مع تنامي الحداثة التي وصفتها في هذه الصفحات. ومن شأن التشديد على المسؤولية الفردية والحرية، من ناحية أخرى، أن يتناقض مع رقابة رجال الدين، وستُغذي ردود الفعل الما بعد-رومانسية ضد أشكال انضباط الحداثة، ومحاولات إعادة الاعتبار للجسد وحياة العواطف، وردَّة الفعل ضد الكبت الجنسي.

كانت هذه التوترات سائدة بشكل واضح قبل منتصف القرن العشرين. وذكرتُ أعلاه التراجع في الممارسة الذكورية، قياسًا للممارسات الأنثوية منذ أواخر القرن الثامن عشر. أحد التفسيرات الشائعة التي ذكرتها تستحضر كبرياء الذكر وكرامته. لكن قد تتأتى الظاهرة ذاتها كذلك من اتجاه آخر، من خلال التنصيص على أن هذه المعايير الجنسية الأكثر صرامة قد تتهجم على بعض الممارسات الذكورية، ولا سيما أسلوب حياة الشباب الفج. بشكلٍ أعمق، يبدو أن الجمع بين الكبت الجنسي والرقابة الإكليروسية، في ممارسة الاعتراف أبعدا الرجال، حيث تُضاد الرقابة الإكليروسية إحساسهم بالاستقلالية الذاتية، لكن ذلك لم يعد يُحتمل عندما أصبحت الرقابة تشمل أكثر أوجه حياتهم حميمية. ومن هنا جاءت المقاومة الهائلة للاعتراف، في أي فترة، وإذا ما اضطر المرء إلى محاولة الاعتراف فلن يكون ذلك لكاهنه الخاص، وإنما لكاهن زائر في مهمة تبشيرية لا يعرفه. وكما يقول ديلومو، «يكمن السبب الرئيس للصمت الطوعي في الاعتراف في الإحساس بالعار الذي قد يترتب عن الاعتراف بالخطايا الجنسية». وفي نهاية المطاف، دفع هذا التوتر، إلى إبعاد الرجال عن الاعتراف الذي انتهى في القرن التاسع عشر إلى ما يعتبره جيبسون Gibson، «عجزهم عن تناول القربان المقدس، والغضب من انتقاد رجال الدين حتى إن أعداد المنسلخين منهم عن الكنيسة تزايدت بشكل مستمر»[1].

(1) Gibson, *A Social History*, p. 188; Delumeau, *Le Péché et la Peur*, chapter 17, pp. 517- 519, 525.

من أجل فهم أفضل لهذا التحوُّل في التصوُّر، قد يكون من المفيد مراجعة بعض ملامح الثورة الجنسية، التي تحدَّثت عنها حتى الآن بشكل عام. كما أنها موغلة في التاريخ، استشهدت ببعض منه. بل قد نمدد هذا التاريخ عبر قرون، ونتَّخذ كنقطة انطلاق بعض التعاليم الكاثوليكية التي تعود إلى القرون الوسطى والتي تنظر إلى المتعة الجنسية بارتياب، حتى بين المتزوجين الراغبين في الإنجاب. وعلى خلاف ذلك، أعاد مفكرو الإصلاح النظر في الحب بين المتزوجين كخير في ذاته. وتشمل «الطمأنينة المتبادلة» التي يؤمنها الزواج الجماع الجنسي، حيث حظيت هذه العبارة بتقدير إيجابي. لكن يظل الهدف الأساسي للجنس الإنجاب. أما الأفعال «المنافية للطبيعة» فهي تلك التي لا غرض إنجابي لها. ولهذه الأسباب، ولأن هذه الأفعال يمكن أن تزيغ بنا عن مرضاة الله، اعتُبر الجانب الحسي أو الشهواني من الحب خطيرًا ومريبًا[1].

لقد شهد العصر الفيكتوري وجهة نظر مشابهة في كل من إنكلترا وأميركا. فغاية الجنس أن يُوطِّد العلاقة بين الزوجين. الجنس مفيد للصحة، ومن ثم اقترن باللذة، ولكن لا يجب أن تكون اللذة هدفه الرئيس[2]. كان الإطار الذي يتنزَّل فيه هذا التصوُّر مختلفًا تمامًا، حيث لا يزال يُنظر إليه كعقيدة مسيحية، ولكن مع ذلك كان مبررًا علميًا بشكل أساسي، وكانت أفكار الخبراء الطبيين حول الصحة مهمة إن لم تكن أكثر أهمية من أفكار رجال الدين بشأن إرادة الله.

إننا، إذن، إزاء تطوُّر آخر للمنعطف الحاسم الذي حدث في القرنين السابع عشر والثامن عشر الذي تحدَّثت عنه أعلاه: إرادة الله بالنسبة إلينا تضاهي التصوُّر السائد عن الازدهار الإنساني، كما يحدده النظام الأخلاقي الحديث في هذه الحالة. فالله يقصد من وراء خلقه الطبيعة خيرنا، وبالتالي يمكن تدبر إرادته في هذا الخلق بالذات. إننا ننسجم مع مهمته الحميدة، ونتَّبع إرادته. على هذا النحو يصوغ لوك حججه في رسالتيه في الحكم المدني. وقد مهَّد ذلك، مع تقدُّم العلم، الطريق أمام التطبيع مع الأخلاقيات الجنسية وتطبيبها، وفي غياب أي انطباع فإن من شأن هذا أن يؤدي إلى زحزحة الإيمان.

---

(1) John D'Emilio and Esther B. Freedman, *Intimate Matters* (New York: Harpe & Row, 1988), p. 4; and Steven Seidman, *Romantic Longings* (New York and London: Routledge, 1991), pp. 23_24.

(2) Seidman, *Romantic Longings*, pp. 26_27.

لكن الافتراضات الأساسية مختلفة جدًا. بالنسبة إلى الطهراني، لن يتسنّى لنا التنظيم الصحيح لحياتنا الجنسية إلا من خلال النعمة والتقديس. وليس للشخص العادي وغير المنحرف وغير الفاسد أن يبلغه. (بالمثل، يمكن القول، إن الأخلاقيات القديمة المستندة إلى الطبيعة تضرب مثلًا عن الكمال تعجز الغالبية العظمى من البشر العاديين عن بلوغه؛ ولهذا السبب فإن فئات كاملة من الناس: غير الإغريقيين، والعبيد، والعمال، والنساء، ليسوا خليقين بالفضيلة). وعلى النقيض من ذلك، تُقدِّم لنا وجهة النظر الطبية صورة للصحة، يمكن للشخص العادي أن يحققها، ما لم يكن به عيب طبيعي، أو بسبب التنشئة المنحرفة. إن النقطة التي تلتقي فيها متطلبات الخير وحياتنا الجنسية لا ينبغي لها أن تكون خارج الحياة اليومية، ولا في نهاية التحوُّل الذي يأخذنا إلى ما وراء الازدهار العادي.

هكذا، احتاج القرن التاسع عشر الذي شهد هيمنة التطبيب، إلى تفسير سبب عدم الاهتمام الكبير بإشباع الحاجة الجنسية الطبيعية، على الرغم من أن هذه الحاجة يمكن إخفاؤها بسبب ما يُحيط بحياة الأشخاص المحترمين من كتمان وتستر. لكن عندما ووجهت هذه المسألة، تمّ التركيز أكثر على التنشئة المنحرفة (وذلك شأن المهاجرين، سكان المستعمرات الأصليين والطبقات العاملة... إلخ)؛ ولكن أيضًا كلما تقدمنا في الزمن خلال ذلك القرن، صار وضع الاختلافات المفترضة في العرق أكثر سوءًا: صُنِّفت بعض الأنواع كـ«أنواع منحطة» وبعض الأعراق كأعراق دنيئة.

ما زلنا نعيش على وقع تبعات طرح الفضيلة، والصحة، وحتى القداسة، نقائض الرذيلة والمرض والخطيئة. وهذا من شأنه أن يُحيط بالمرض هالة أخلاقية سلبية، تتمثّل في الفكرة القائلة إن أولئك الذين يعانون من السرطان لا يلومون إلا أنفسهم، وقد احتجَّتْ عليها سوزان سونتاغ بشدة[1]. إن الأصحاء يشعرون بالطمأنينة من الناحية الأخلاقية، في حين يشعر المرضى بقتامة وضعهم السيىء. وبذلك نبتعد كثيرًا عن التصوُّر المسيحي القديم الذي يعتبر أن معاناة المرضى تقرّبهم من المسيح، وبالتالي منّا جميعًا.

علاوة على ذلك، هناك اختلاف أساسي بين الصحة، كما يفهمها الطب الحديث، والأفكار القديمة (فيما أعتقد أعمق من ذلك) حول الفضيلة. وينهض الامتلاء في أعلى مستوياته في مجال الصحة على مقومين منفصلين: المعرفة والممارسة. ولكن هذين

(1) Susan Sontag, *Illness as Metaphor* (New York: Picador, 2001).

المقوّمين قد يتوفران في أشخاص مختلفين تمامًا. فقد تكون حياة الخبير «غير صحية» أكثر من غيره، لكن لا يعني ذلك أنه يفقد صفته كخبير. في حين أن المريض الطائع، الذي ينعم بموفور بالصحة (نأمل ذلك)، لا يفقه إلا القليل جدًا من الأسباب التي تجعل النظام الذي يتبعه ناجعًا. إننا في عالم يختلف عن إيتيقا أرسطو، على سبيل المثال، حيث لا يسمح لنا مفهوم مثل «الحكمة العملية» phronesis بفصل مقوّم المعرفة عن ممارسة الفضيلة[1]. لقد صار هذا الفصل ممكنًا في العلم الحديث منظورًا إليه كمعرفة موضوعية، وخير مثال على ذلك الطبّ الغربي المعاصر. ومما يلفت النظر أكثر، أن اللجوء إلى المعرفة الموضوعية بدأ في الثقافة الحديثة يكتسح الإيتيقا. فمن وجهة النظر النفعية، على سبيل المثال، تنتهي المعرفة/ الخبرة الضرورية لإجراء الحسابات إلى الفعل العادل بمعزل عن دوافعه من أجل الخير. ذلك هو تحديدًا نوع المعرفة الذي يتناقض عند أرسطو مع الحكمة العملية. وبالمثل، قد يبدو، بالنسبة للعديد من الكانطيين الجدد المعاصرين، أن ما كل يحتاجه المرء هو ذكاء حاد في تتبّع منطق الحجة، وتلك ملكة أخرى تبدو منفصلة عن التبصر الخلقي.

غني عن القول إن هذا التركيز على الخبرة الموضوعية على التبصر الأخلاقي هو الذي مهّد الطريق أمام الأشكال الجديدة والأكثر قوة للنزعة الأبوية في عالمنا. فمن يجرؤ على مجادلة خطاب «العلم»، سواء صدر عن الأطباء أو الأطباء النفسيين، أو خبراء صندوق النقد الدولي الاقتصاديين الذين يفدون إليك ويطلبون منك خفض الرعاية الصحية من أجل تحقيق «توازن» ضريبي؟

حتى نعود إلى قصتنا، بدأ «العلم» نفسه بين يدي بعض المفكّرين في منعطف القرن، في تقويض التحالف مع الدين. بالنسبة لمفكرين مثل فرويد، وهافلوك إليس Havelock Ellis، وإدوارد كاربنتر Edward Carpenter، اعتُبر إشباع الرغبة الجنسية إما خير في ذاته، أو على الأقل قوّة لا يمكن مقاومتها. لقد تنامى هذا ضمن ثقافة مضادة حيث يعتبر البعض أن الجنسانية شكل من أشكال التحرّر الديونيزي من الانضباط والكبت. وفي بداية القرن العشرين، اقترنت الجنسانية بظروف اجتماعية جديدة، خاصة في المدن، حيث يمكن للشباب أن يشبعوا رغباتهم من دون رقابة. لقد شهدت عشرينيات القرن العشرين نوعًا

(1) *Ethics*, Book 6.

جديدًا من الحرية التي تمتّع بها الشباب، وخاصة النساء، والتي اتّخذت شكل شهوانية منفصلة عن الزواج أو الإنجاب.

يفترض هذا: (أ) حذر في تجاوز التشويه القديم للشهوانية (على الأقل في الطبقة الوسطى البيضاء)، و(ب) حذر في تأكيد رغبة المرأة (غالبًا ما أُنكر في الفترة الفيكتورية العالية)، ومن حق النساء أيضًا البحث عن المتعة. بيد أن ذلك كان، بطبيعة الحال محفوفًا بالمخاطر، لأن النساء ما زلن يتحملن العبء الأكبر من المخلفات السلبية للحمل.

وكلما مضينا قدمًا في الستينيات، وُجب علينا الأخذ في الاعتبار، بطبيعة الحال، العوامل الاجتماعية الجديدة: ولوج النساء إلى القوى العاملة، وثورة منع الحمل، وما إلى ذلك. لكن كما ذكرت أعلاه، يكمن مسعاي هنا في التعبير عن التغييرات الأخلاقية في هذا العصر، بدلًا من تعداد الأسباب التي مهّدت لها. فما هي الاتجاهات الرئيسة لهذه الثورة؟

في الحقيقة، من بين هذه الاتجاهات، تميَّز اتجاه بنزعة متعوية Hedonism دنيوية، وهو الاتجاه الذي ارتبط بـPlayboy بلاي بوي. لكن أربعة هي أهم الاتجاهات تلك التي ارتبطت بحركات الطلاب والشباب: (1) تمدّد وتجذير (أ) إعادة الاعتبار للشهوانية كخير في حد ذاتها، أعلاه. (2) تجذير لـ(ب): تأكيد المساواة بين الجنسين، ولا سيما تطوير مثل أعلى جديد يعتبر الرجال والنساء شركاء، ويحررهم من الأدوار المرتبطة بالجندر[1]؛ (3) إحساس واسع النطاق بأن الجنس الديونيزي «المخالف» محرِّر؛ و(4) تصور جديد للجنسانية كجزء أساسي من هوية الشخص، أعطى ليس فقط أهمية إضافية للتحرّر الجنسي، ولكن أيضًا أصبح أساسًا لتحرير المثلية الجنسية، والتحرّر من صنوف كثيرة من إدانة الحياة الجنسية كانت سائدة في ما مضى[2].

كل هذا يدل على أن الثورة الجنسية مثّلت جزءًا لا يتجزأ من ستينيات القرن العشرين، كما حددتها أعلاه. أي أن مجموعة الأفكار الأخلاقية ذاتها ساهمت فيها، حيث ارتبط اكتشاف هويتها الأصلية ومقتضى الاعتراف بها (الاتجاه 4) بأهداف المساواة (الاتجاه 2)، وإعادة الاعتبار للجسد والشهوانية، والتغلب على الفصل بين الفكر والجسد من ناحية وبين العقل والإحساس من ناحية أخرى (الاتجاهين 1 و3). ولا نستطيع ببساطة أن نتعامل

---

(1) Beth Bailey, *Sex in the Heartland* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999), chapter 8.

(2) Seidman, *Romantic Longings*, chapter 5.

مع هذه المسألة على أنها تفشٍّ للنزعة المتعوية، كما لو أن تحديدها على نحو كليّ لا يمكن أن يتّسق مع خطاب هيفنر Hefner وبلاي بوي.

لكن كما سبق ذكره، فإن حقيقة وجود مثلٍ أعلى واحد مترابط هنا لا تكفي لضمان تحقيقه. لقد كان على الانقطاعات والمعضلات الصعبة التي تكتنف الحياة الجنسية للإنسان، والتي تميل معظم الأخلاقيات إلى تجاهلها أو التقليل من شأنها، أن تتأكد: استحالة دمج الديونيزية في أسلوب حياة دائم، وصعوبة احتواء الشهوانية ضمن علاقة حميمية حقًا، واستحالة الهروب من الأدوار الجندرية تمامًا، والعقبات الكبيرة لإعادة تحديدها، على الأقل في المدى القصير. ناهيك عن أن الاحتفاء بالتحرر الجنسي قد يُولّد طرقًا جديدة يمكن من خلالها للرجال أن يُشيّؤوا النساء ويستغلونهن[1]. لقد أدرك الكثير من الناس أن قلب أعراف آبائهم ليس مجرّد تحرُّر، بل قد تكون له عواقب وخيمة.

مع ذلك، كما في المناقشة السابقة، علينا أن نُدرك أن المشهد الأخلاقي قد تغيّر. يجب على الأشخاص الذين مرّوا بالاضطرابات أن يكوّنوا أشكالًا تسمح بعلاقات محبّة طويلة الأمد بين الشركاء المتساوين، الذين سيصبحون في الغالب آباء، وأن يُنشِئوا أطفالهم في كنف المحبة والأمان. لكن لا يمكن أن تكون هذه الأشكال متطابقة ببساطة مع أعراف الماضي؛ على اعتبار أن هذه الأخيرة اقترنت بتشويه الجنسانية، وبالرعب الديونيزي، وبتقسيم الأدوار حسب الجنس، أو رفض مناقشة قضايا الهوية. إنها لمأساة حقًا، أن الأعراف التي تُريد الكنائس أن تحثّ الناس على اتّباعها ما زالت تبدو (على الأقل) أنها تُعاني من أحد هذه العيوب أو أكثر، بل وأحيانًا منها جميعًا.

لقد صار هذا العجز عصيًا عن الشفاء بسبب الانصهار المخزي للأخلاقيات الجنسية المسيحية مع نماذج معينة من «الطبيعي»، حتى بالمعنى الطبي. وليس هذا فقط ما يُعيق إعادة تحديد هذه الإيتيقا؛ إنه يخفي كذلك كم هو عَرَضي ومُريب هذا الطرح، وإلى مدى يستحيل تبريره كوجهة نظر مسيحية بشكل جوهري وأساسي. مرة أخرى، تمثل المماهاة خلال القرن الثامن عشر بين إرادة الله وبين خيرات إنسانية معيّنة مفترضة، مولّدًا كبيرا للعلمنة (مولّد للعلمانية بالمعنى الثاني).

من الواضح أن التأثير المُنفر لهذه الرؤية التي تقول بالانصهار، هو أقصى ما يمكن

(1) D'Emilio and Freedman, *Intimate Matters*, pp. 312 ff.; Seidman, *Romantic Longings*, chapter 5.

بلوغه في عصر الأصالة، إضافة إلى وجود ثقافة شعبية واسعة النطاق يتشابك فيها تحقق الذات الفردي مع الجنسانية. وتكمن المفارقة في أن هذا الاستلاب يحدث فقط عندما يكون عديد مميزات مجمع الإصلاح الإكليروسي في الفاتيكان الثاني على المحك. ومما لا شكّ فيه أنه قد تمّ التخلّي عن الإكليروسية، والنزعة الأخلاقية، وأولوية الخوف بشكل كبير. لم تُدرس عناصر أخرى من هذا المجمع بالشكل الكافي. فليس واضحًا أن كل التبعات السلبية للدافع نحو الإصلاح نفسه، مع محاولته المستمرة لتطهير الدين الشعبي من عناصره «غير المسيحية»، قد فُهمت بشكل صحيح. يبدو أن محاولات معيّنة للإصلاح في أميركا اللاتينية، وما بعد الفاتيكان الثاني وفي روحه، مثل تلك التي صاحبت «ثيولوجيا التحرّر» قد كرّرت النمط القديم من «نزع غلالة المسيحية من قبل الإكليروس»، مما أدى إلى الحطّ من قيمة العبادات الشعبية وحظرها، وإبعاد العديد من المخلصين، تحوَّل بعضهم ـ من سخرية القدر ـ إلى الكنائس البروتستانتية في المنطقة، والذين أعطوا مكانة مهمّة للمعجزة وللاحتفالية أكثر من «المحررين» التقدميين[1]. إنه لتحوُّل غريب للأحداث، كان من شأنه مفاجأة كالفن Calvin، لو عاد! أما بالنسبة لمسألة الأخلاقيات الجنسية، فقد تمّ التخلّي عن محاولات مراجعتها، في علاقة بتحديد النسل، في «غمرة تشنج عصبي إكليروسي» بشأن «تسلّط» الكنيسة.

في الواقع، يبدو أن موقف الفاتيكان الحالي يرغب في الاحتفاظ بالأخلاقيات الأكثر صرامة في المجال الجنسي، ولا يتخلى عن أي شيء من القواعد، مما يؤدي إلى حرمان الأشخاص، الذين لديهم حياة جنسية «غير منتظمة»، من الأسرار آليًا (أو هكذا يُفترض)، بينما لا يُحرم من ذلك زعماء المافيا، ناهيك عن مالكي الأراضي الفواحش في العالم الثالث، والأرستقراطيين الرومان لما لهم ما يكفي من النفوذ للتحايل على «الإلغاء»، من دون عوائق.

لكن على الرغم من أن التحوُّل الذي شهده الفاتيكان الثاني لم يكتمل بسبب ما اعتراه من تردد، إلا أنه بعث الحياة من جديد في المجمع القديم للإصلاح الإكليروسي. لقد فتح هذا التحوُّل المجال لترى ـ حتى إن لم تكن متخصصًا في تاريخ الكنيسة ـ أن النمط الروحي المهيمن في القرون الأخيرة ليس معياريًا. هذا لا يعني أن الروحية برمتها، التي

(1) David Martin, *Pentecostalism*, p. 21.

تطمح إلى الإخلاص المطلق لله، ويعززها النكران وصورة صارمة عن الطهرية الجنسية، يجب أن تُدان هي أيضًا. ستكون هذه طريقة إكليروسية للتعامل مع مجمع الإصلاح الإكليروسي! من الواضح أن الدعوات للتبتّل لا تزال قائمة إلى اليوم، وهي خصبة روحيًا إلى أقصى حد، والكثير منها يتمحور قبل كل شيء حول التطلّع إلى الامتناع عن ممارسة الجنس والطهارة. سيُكتفى بتكرار خطأ الإصلاحيين البروتستانت في الالتفاف عليها والاستهانة بها. لا تكمن السمة المشؤومة للنزعة الإصلاحية الإكليروسية، التي تُقيم مثل هذا الحاجز بين الكنيسة والمجتمع المعاصر، في روحيتها المثيرة؛ لقد انغمر عالمنا في صور رفيعة المستوى لإشباع الرغبة الجنسية، ويحتاج إلى أن يُصغي لأولئك الذين زهدوا فيها. ويكمن الخطأ في أن نجعل هذه الممارسة الجنسية إلزامية للجميع، من خلال قانون أخلاقي يفترض نوعًا معينًا من الطهرية شرطًا أساسيًا للارتباط بالله من خلال الأسرار المقدّسة. إن ما يُوحّد صنّاع القرار في الفاتيكان والأيديولوجيات العلمانية وعدم اقتناعهم بأنك يمكن أن تكون مسيحيًا كاثوليكيًا بطرق أخرى أكثر مما يمكن أن يتخيّله هذا الطرف أو ذاك. ولا ينبغي أن يكون ذلك عصيًا عن الفهم. حتى خلال تلك القرون التي هيمنت فيها وجهة النظر الإصلاحية الإكليروسية على السياسة الكهنوتية، كانت هناك دائمًا طرق أخرى متاحة، تمثّلها أحيانًا أبرز الشخصيات، مثل (حتى نبقى في إطار الإصلاح الديني الكاثوليكي الفرنسي)، القديس فرانسوا دي صال St. François de Sales وفينيلون Fénelon، ناهيك عن باسكال الذي - رغم الطمأنينة التي بثها في قلوب المستثمرين في الخوف - عرض وجهة نظر أعمق لا تُدانيها وجهة نظر أخرى.

لكن طالما أن هذه الصورة المتجانسة تُهيمن على المشهد، فلن يكون من السهل الإصغاء إلى الرسالة المسيحية التي تنقلها الكنيسة الكاثوليكية إلى مناطق عديدة من عالمنا في عصر الأصالة. رغم أن هذه المناطق لا تُرحب كثيرًا بعلمانية محدودة.

الفصل الرابع عشر

الدين اليوم

[7]

هكذا، فإن أشكال عصر التعبئة الدينية المهيمنة قد تزعزعت بسبب الثورة الثقافية الراهنة، مثلما تزعزعت أشكال النظام القديم في بداية عصر التعبئة. لقد تعرَّضت أشكال القرنين الأخيرين إلى صفعة مزدوجة: من جهة، تقويض الكنائس المرتبطة بهويات قومية أو أقلية قوية، ومن جهة أخرى، انفصال عن الكثير من أخلاقيات وأسلوب سلطة هذه الكنائس نفسها.

قد نتحدث حتى عن صفعة ثلاثية، إذا فكَّرنا في أن الطريقة التي يتمُّ بها تضمين التصوُّر الدوركايمي الجديد للدين في الدولة، ودوره كداعم أساسي لخلقية الحضارة، خاصة أخلاقياتها الجنسية، يتقاطعان في الأسرة.

تعتبر الولايات المتحدة الأميركية خير مثال على هذا التضمين المزدوج، خاصةً في حقبة ما بعد الحرب مباشرة؛ ففي تلك الفترة بدت فيها النزعة الوطنية الأميركية، والدين، والإحساس بأهمية قيم الأسرة، تتراكب على نحو مثالي. ومن ناحية، كان يُنظر إلى الفرص الجديدة التي أُتيحت لقطاع كبير من السكان ليعيشوا حياة الأسرة النووية بالكامل في الضواحي المتنامية على أنها تحقيق للحلم الأميركي. إن أميركا هي العنوان الرئيس لإتاحة هذا النوع من الفرص حيث يُتاح للجميع في النهاية إمكانية تحقيق الرخاء. يجب أن يبدو اعتبار الحياة في إحدى الضواحي بالنسبة لكثير من الناس على أنها قمة الرخاء، مفهومًا إذا ما اعتبرنا الجهة التي ينحدرون منها. فمنهم، وخاصةً المهاجرون الحديثون، مَن ينحدر من أسر ممتدة وشبكات قربى متجذرة في الماضي، بحيث تشبه الحياة الجديدة ضربًا من التحرّر، مما جعل حياتهم تتوافق مع نموذج مقدَّس في المجتمع الأميركي القائم. ومنهم

من حُرموا من نموذج الحياة هذا بسبب الفقر والمخاطر الحافة به: البطالة، عدم الانضباط وشرب الخمر. وفي الأخير صاروا جديرين بالاحترام. وعلاوة على ذلك، تجنّب هؤلاء الناس كسادًا كارثيًا وحربًا عالمية، وأخيرًا يبدو أنه صار بإمكانهم النفاذ إلى الحقول الخضراء.

يُعتبر هذا الصنف من الرخاء أساسيًا في نمط الحياة الأميركي شأنه في ذلك شأن الدين. فهذا النمط يمكن أن يُنظر إليه كاتباع لمقاصد الله، وأميركا كدولة تأسست بشكل خاص لتحقيق تلك المقاصد. لقد دعمت أطراف المثلث نفسها على نحو متبادل: كانت الأسرة هي البيئة التي ينشأ فيها الشباب ليكونوا مواطنين صالحين ومؤمنين متعبّدين. الدين هو مصدر القيم التي تنهض عليها الأسرة كما ينهض عليها المجتمع. والدولة تحقق القيم المركزية التي تنهض عليها الأسرة والكنائس وحصنها. لقد برز هذا بشكل واضح انطلاقًا من حقيقة أن الحرية الأميركية بحاجة للدفاع عن نفسها ضد «الشيوعية الملحدة». وليس غريبًا أن سكّان ضاحية شيكاغو، إلمهورست Elmhurst، توّجوا إنجازاتهم في بناء المجتمع المحلي بتشييد كنيسة جديدة، كنيسة إلمهورست المشيخية. ذلك أحد الوجوه الأساسية التي شملها بناء حياتهم الجديدة.

بطبيعة الحال، أثار هذا التشابك الوثيق بين الدين ونمط الحياة والوطنية استياء العديد من المراقبين. واعتبر ويل هيربرغ Will Herberg، في كتابه البروتستانتية والكاثوليكية واليهودية *Protestant, Catholic, and Jew*، أن هذه الكنائس الجديدة اهتمت بالهوية الاجتماعية أكثر من اهتمامها بالله. وبتأسيس كنيسة مشيخية جديدة، اعتزل السكان الجدد كنيسة الطائفة التي تقيم في تلك المنطقة، والتي كانت لهجتها حادة ومروّعة جدًا. في الواقع، لم يتم اختيار الهوية المشيخية على أساس طابعها الثيولوجي، بل لأنها تتوسّط الطيف الاجتماعي لمختلف لطوائف: لا هي خانقة مثل الأسقفية، ولا هي غير مُعترف بها أو أقل شعبية مثل المعمدانية[1].

لقد كان هذا التشابك الوثيق بين الأسرة والدين والدولة شديد الوضوح، بحيث إن أي شخص لا يدركه آنذاك، يكون على وشك التعرّض لصفعات متزامنة لمختلف مقوماته. في الواقع، ذلك ما اعتبره المؤرخون الأقل تعاطفًا «طقوس عربدة الحياة الأسرية في الأسرة

(1) Alan Ehrenhalt, *The Lost City* (New York: Basic Books, 1955), pp. 220-228. See also Robert Wuthnow, *After Heaven* (Berkeley: University of California Press, 1998), chapter 2.

النووية الحديثة في نزعها الأخير»[1]. لقد تم التشكيك في الخيرية التي لا تشوبها شائبة لنمط الحياة الأميركي في النضال ضد جيم كرو Jim Crow، وفي المعاناة التي خلّفتها حرب فيتنام؛ كما تم التشكيك في الصورة الإيجابية للأسرة النووية من قبل النسوية، والثقافة الجديدة التعويضية والثورة الجنسية في ستينيات القرن العشرين. وتم التنصّل من الدين الباهت للتطابق الأميركي في ذلك العقد المضطرب.

كنت اعتبرت في الفصول الأخيرة، هذا التحوّل الحاسم بأنه اختراق أو انهيار للأشكال الدينية السابقة، تلك الخاصة بعصر التعبئة. فمن شأن هذا أن يكتفي بالوجه السلبي من ذلك التحوُّل، بينما وضعنا الراهن ليس كذلك. ولكن يجب علينا أيضًا أن نُعزّز وجهه الإيجابي. ما هي الحياة الروحية التي نشأت عن الثورة التعبيرية وأخلاقياتها الجنسية المعدلة؟

يتابع العديد من الشباب غرائزهم الروحية، إن جازت العبارة، لكن ما الذي يتطلعون إليه؟ العديد منهم «يتطلعون إلى تجربة المقدّس بشكل مباشر، إلى آنية أكبر، وإلى عفوية وعمق روحي»، على حد تعبير متابع للمشهد الأميركي[2]. وينبع هذا في الغالب من عدم رضا عميق عن حياة منغلقة كليًا في النظام المحايث، حياة فارغة وسطحية، خالية من الغاية العليا.

لا يعدو أن يكون ذلك، بطبيعة الحال، سوى استجابة واسعة النطاق للعالم الذي خلقته الحداثة الغربية على مدى القرنين الماضيين على الأقل. قد نستعير كشعار عنوان أغنية المغنية الأميركية بيغي لي Peggy Lee، «هل هذا كل ما في الأمر؟». يجب أن تتضمن الحياة أكثر من تعاريفنا الحالية للنجاح الاجتماعي والفردي. وقد مثّل هذا دائمًا سببًا في العودة للدين، مثل التحويلات إلى الكاثوليكية التي شهدتها فرنسا في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. لكنها كانت متشابكة مع هوية دوركايمية جديدة، وربما أكثر من ذلك مع مشروع يهدف إلى استعادة النظام الحضاري. وعندما تختفي هذه العناصر، يتواصل هذا البحث لذاته. إنه بحث شخصي، ومن اليسير أن نترجمه في لغة الأصالة كما يلي: أحاول أن أهتدي إلى طريقي، أو أن أهتدي إلى نفسي.

بالإضافة إلى ذلك، فإن هؤلاء الباحثين في هذه الحالة هم ورثة الثورة التعبيرية، التي

(1) ورد في
Wade Clark Roof, *Spiritual Marketplace* (Princeton: Princeton University Press, 1999), p. 222.

(2) المصدر نفسه، ص 86.

تكمن جذورها في ردود أفعال الفترة الرومانسية ضد الذات المنضبطة والأداتية المرتبطة بالنظام الأخلاقي الحديث. هذا لا يعني فقط أن ردَّة فعل «يبغي لي»، تردِّد صداها في نفوسهم، بل يعني كذلك أنهم يتطلعون إلى نوع من الوحدة وكمال الذات، وأنهم يأملون في إعادة الاعتبار للعواطف، ضد الإعلاء الأحادي من شأن العقل، وإعادة الاعتبار للجسد وملذاته وتجاوز المنزلة الدونية والتأثيم التي عانى منها في إطار الهوية الأداتية والمنضبطة[1]. ينصبُّ التركيز على الوحدة والكمال والشمولية والفردانية؛ وغالبًا ما يستدعي خطابهم «الانسجام، التوازن، التدفق، التكامل، وحدة الكائن، والمركز»[2].

لهذا السبب، غالبًا ما يكون التطلع إلى الكمال الروحي وثيق الصلة بالتطلع إلى الصحة. ثمّة ما يُشبه تطبيب الخطيئة والرذيلة في القرن التاسع عشر، وقد أشرت إلى ذلك في الفصل السابق. هناك ترابط بين الصحة الروحية والصحة الجسدية، لكن أساسه مختلف تمامًا. إن الطب التقليدي يموضع الجسد ومساراته، وما أُسمّيه بالتطبيب يُمدِّد هذه التموضع إلى الرذيلة. لكن الروابط البديلة بين الصحة والروحية تُستلهم عادة من أنواع بديلة من الطب. وبعيدًا عن اعتبار الجسد كموضوع للعلوم الطبيعية، يعتبرونه مكمن التيارات والتدفقات الروحية. تتطلب استعادة الصحة أن يضع المرء نفسه في نصابها الصحيح، ولن يتسنى له ذلك إلا من خلال فتح نفسه أمامهم، وهو الموقف المعاكس تمامًا من التموضع.

سلَّط روف Roof الضوء على طرق جديدة في النظام الغذائي والسيطرة على السمنة في الثقافة الروحية المعاصرة. وبحسب التصوُّر القديم لـ«الخطيئة الفانية»، تأتي السمنة من الشراهة، وهي تجربة يجب التحكم فيها بصرامة. اعتبر التطبيب هذا الإغراء ضربًا من الشذوذ، شيء ما ينشأ عن التطوُّر المنحرف. أما التصور المعاصر فيذهب، في الغالب، إلى ما هو أبعد من مجرد تعطش روحي عميق غير مُشبع يسبب الاضطراب في الغذاء[3].

والأهم من ذلك، أن هذه الثقافة تهتدي بأخلاقيات الأصالة. لا بدَّ لي من البحث عن طريقي إلى الكمال والعمق الروحي. ينصبّ التركيز على الفرد وعلى تجربته. يجب على

(1) المصدر نفسه، ص 21ـ24.

(2) Paul Heelas, Linda Woodhead, et al., *The Spiritual Revolution* (Oxford: Blackwell, 2004), p.26.

أجريت هذه الدراسة في مجتمع في إنكلترا. ومن الواضح أن الموضوعات هنا تشبه إلى حد بعيد تلك التي أثيرت في الولايات المتحدة أو في الواقع، في أي مكان في العالم الأطلسي في أيامنا هذه.

(3) Roof, *Spiritual Marketplace*, pp. 92, 106.

الروحية أن تتحدَّث إلى هذه التجربة. وبالتالي، فإن الطريقة الأساسية للحياة الروحية هي البحث، كما يُبيِّن ذلك روف[1]. إنها مهمة لا يمكن أن تبدأ باستثناءات قبلية أو نقاط انطلاق لا يمكن تجاوزها، قد تستبق هذه التجربة.

هذا النوع من البحث غالبًا ما يُطلِق عليه ممارسوه «الروحية»، ويتعارض مع «الدين». ويعكس هذا التباين رفض «الدين المؤسسي»، أي سلطة المطالب التي تفرضها الكنائس حيث ترى أنها مفوضة باستباق البحث، أو الحفاظ عليه ضمن حدود معينة، وقبل كل شيء أن تملي مدوَّنة سلوك معينة. في هذا الصدد يستشهد روف بأحد الأشخاص الذين قابلهم:

حسنًا، إن الدين، في تقديري، هو العقيدة والتقاليد، والسجود، وعليك أن تفعل الأشياء بهذه الطريقة. أما الروحية فهي إحساس داخلي، وإدراك لهذا الإحساس في عالمك، في روحك، وإحساس بأنه على ما يرام... لا وجود لثابتات. عليك أن تؤمن بهذه الطريقة وبهذه الطريقة فقط. أعتقد أن الروحية هي ما يخترقك ويرفعك ويدفعك إلى أن تكون شخصًا أفضل، شخصًا أكثر انفتاحًا. لا أعتقد أن الدين يفعل ذلك. يُخبرك الدين بما يجب فعله ومتى، ومتى السجود، ومتى الوقوف بعد السجود... إلخ. قواعد كثيرة[2].

لقد دفعت هذه السمات «الروحية»، بطابعها الذاتي، وتركيزها على الذات وكمالها، وتأكيدها على الإحساس، بالكثيرين إلى اعتبار الأشكال الجديدة من البحث الروحي التي نشأت في مجتمعنا تافهة أو موغلة في الخصوصية على نحو جوهري. وأعتقد أن هذا أحد وجوه الخطأ الشائع الذي انتقدته في الفصل السابق: الميل الكبير للمماهاة بين الظاهرة الرئيسة لعصر الأصالة وبين أشكالها الأكثر بساطة وسطحية. ينشأ هذا التأثير التسطيحي من الجدل الذي يُعارض نقّاد الأصالة من جهة، والمدافعين عن هذه الأشكال التافهة من جهة أخرى، مثل متعهدي خطاب «الاختيار»، في المناقشة السابقة. وقد تواطأ هؤلاء عن غير قصد في تقديم نظرة مبسَّطة ومُشوَّهة لما يحدث في حضارتنا.

ضمن هذه الحالة على وجه الخصوص، تتضمَّن الأنواع الجديدة من البحث الروحي

(1) المصدر نفسه، الفصلين الأول والثاني.
(2) المصدر نفسه، ص 137.

الأشكال التي غالبًا ما يتم تجميعها معًا تحت مصطلح «العصر الجديد» من دون أن تقتصر عليها، وذلك من خلال كونها مجرَّد امتداد للنزعة الإنسانية، وبالتالي تتمركز كليًا حول المحايث، و/ أو من خلال كونها مجموعة متنوعة من الدعوات إلى الانغماس في الذات، من دون أي اهتمام بأي شيء يتجاوز الفاعل، سواء كان المجتمع المحيط، أو المتعالي. بطبيعة الحال، فإن الكثير من الظواهر في هذا النطاق العام تلبّي هذه المواصفات. لكن الفكرة القائلة بأنهم جميعًا يفعلون ذلك، وأن هذا النوع من الأسئلة بطبيعته يجب أن يتّجه نحو انهمام بالذات محايث، هو وهمٌ ينشأ من الجدل الدائر في كثير من الأحيان بين أولئك الذين يحسّون بأن السلطة الدينية قد أُهينت بسبب هذا النوع من البحث، من ناحية، وبين أنصار الأشكال الأكثر تمركزًا حول الذات، من ناحية أخرى، يسعى كل طرف إلى استهداف الآخر باعتباره منافسه الرئيس. فبينما يقول أنصار الموقف الأول «انظر ماذا يحدث عندما تتخلّى عن السلطة الشرعية» (أي، الكتاب المقدس، أو البابا، أو التقليد، بحسب وجهة النظر)، يقول دعاة الموقف الثاني: «ألا ترون أننا وحدنا نقدم بديلًا عن الإذعان المغفّل للسلطة». يطمئن كل طرف لموقفه من خلال الاعتقاد بأن البديل الآخر مثير للاشمئزاز.

لكن هذا النقاش أخطأ حقيقة الجانب الروحي في عصرنا. إن تصوير هذا الشكل المعاصر للبحث الروحي كتحوُّل نحو المحايث يخلط بينه وبين توجه قائم منذ فترة طويلة خلال العصر الحديث في معظم ردهاته. يمثل نورمان فنسنت بيل Norman Vincent Peale في فترة ما بعد الحرب، وأطروحته عن «قوة التفكير الإيجابي» هذا التحوُّل: يستخدم خطاب الدين وتمثلاته ضمن مشروع يعد بازدهار إنساني أكثر اكتمالًا. يمكننا أن نفكر في برنامجه كاستباق لـ«للتحوُّل نحو تطوير الإمكانات البشرية» قبل أوانه. لكن الكثير من الباحثين يتطلعون إلى أكثر من ذلك، كما بُيِّن ذلك روف بشكل مقنع. وغالبًا ما يُدرك هؤلاء أن الانهمام حصرًا بالتطوُّر الذاتي لا يكفي؛ ومن شأن هذا أن يوقظ فيهم ردَّة فعل «يبغي لي»، والرغبة في المضي قدمًا[1].

مرَّة أخرى، يبدو لي أن بول هيلاس Paul Heelas، وإن يكن متابعًا ثاقبًا قد اختزل

---

(1) المصدر نفسه، ص9 و44: «أصبح الازدهار الذاتي فنًا بأتمّ معنى الكلمة: مع التركيز الشديد على الذات ـ من خلال صورها المتأصلة الخاصة والفريدة ويمكن أن تتحقق جزئيًا فقط ـ أصبح الحفاظ على الذات «عبئًا»، وأزمة نفسية بسبب الأوهام الذاتية الخاصة».

قليلًا الواقع الذي يدرسه[1]. إن نوع البحث الذي أُثيره هنا، والذي يُعدّ محوريًا لما يسميه المؤلفون «الروحية»، والذي يعارضون به «الدين»، يتحدَّد بالفعل من خلال نوع من الاستكشاف الذاتي، الذي يتعارض مع الانصياع الساذج للسلطة. والأشخاص الذين ينخرطون في هذا النوع من المسار الروحي، في الواقع، تثبطهم الخلقية والأعراف الكنسية. لكن طريقة بلورة هذه المسائل المهمّة لا تتوافق بالضرورة مع طرق أخرى يعتبرها المؤلفون أيضًا متساوية نسبيًا: على سبيل المثال، بين «الانتباه والامتثال إلى مصدر للمعنى يتجاوز في نهاية المطاف حياة هذا العالم»، ضد «البحث إلى مصدر للمعنى يندرج ضمن مسار الحياة نفسها وتجربته والتعبير عنه»[2]. سينتهي المطاف بالعديد من الزائرين الشباب إلى تيزي Taizé إلى اختيار البديل الأول، كما تعيَّن على العديد من البوذيين الذين شاركوا في استطلاعات المؤلفين أن يفعلوا ذلك، لكنهم لا يزالون حسّاسين إزاء الخلقية وإزاء سلطة تحدد مسعاهم على نحو مسبق مثلهم مثل كل الباحثين الآخرين.

مرة أخرى، «إن التعرّف على الذات، والتعبير عن الذات، واكتشاف الطريقة التي يستطيع المرء من خلالها أن يصبح كل ما يستطيع أن يكون» هو معارضة «نكران الذات أو التضحية بها من أجل نظام للأشياء يتجاوز الذات»[3]. لكن لا يمكن اعتبار هذا التناقض شاملًا. يمكن النظر إلى الشرط الأول على أنه تحديد لأخلاقيات الأصالة المعاصرة؛ في حين يستدعي الشرط الثاني تصورًا لما هو أكثر أهمية في الحياة. يمكن للمسألة التي تبلورت في الشرط الأول أن تكون منطلقًا لبحث ينتهي بإيجاد حل لها في الشرط الثاني. لا شيء يضمن هذا، ولكن لا شيء يضمن عكس ذلك.

في الواقع، يُدرك المؤلفون عن حق أن الكثير من الروحية التي تُطلق عليها اسم «العصر الجديد» تقوم على أساس إنساني مستوّحى من النقد الرومانسي للفاعل الحديث الأداتي والمنضبط، والذي كان مركزيًا حتى الستينيات: التركيز على الوحدة، الكمال، الشمولية والفردانية[4]. لكنهم يؤكدون أيضًا أن الروحية التي يدرسونها تتميّز عن «ثقافة الرفاهية العامة الذاتية» من خلال الرغبة العامة في الذهاب أبعد من ذلك. هذا يفترض «تعميق

(1) Heelas, Woodhead, et al., *The Spiritual Revolution.*

(2) المصدر نفسه، ص 31.

(3) المصدر نفسه، ص 81.

(4) المصدر نفسه، ص 26.

البحث»[1]. بالنسبة للبعض، لا يتجاوز ذلك قوى الحياة المتصوّرة بشكل محايث، ولكن لا يتوقف بالضرورة عند هذا الحد. يُريد البعض، بطبيعة الحال، الإعلان عن تعارض أساسي بين هذا البحث عن الكمال وبين التعالي: يستشهد المؤلفون بقسٍ قال لرعيته أنه يتعيَّن أن يكون «الامتلاء» أقل أهمية بالنسبة إليهم من «القداسة»[2]، لكن هذا ما يمكن أن نتوقعه من متابع معادٍ، من شأن السلطة الدينية، بالنسبة إليه، أن تجعل هذا النوع من البحث عديم الجدوى وخطيرًا. لا يوجد سبب للانخراط في هذا النوع من قصر النظر.

وإذ أشدد على هذه النقطة فلأن هذا الكتاب هو برمته، بمعنى ما، محاولة لدراسة مصير العقيدة الدينية بالمعنى القوي في الغرب الحديث. هذا الإحساس القوي يُقابله بالنسبة لي، أكرر ذلك، معيار مزدوج: الاعتقاد في الواقع المتعالي، من جهة، والطموح المتصل بالتحوُّل الذي يتجاوز الإنسان العادي من جهة أخرى. قد نخطئ على نحو جدّي بشأن مصير الدين الذي تم تحديده إذا ما قبلنا وجهة النظر التسطيحية التي أنتقدها هنا.

لا شك أن هناك توترًا في عصرنا، وهو موضوع خلاف بين تأويلات دوركايمية جديدة ومابعد_دوركايمية لوضعنا، وبين الأشكال المختلفة للدين أو الروحية، تلك التي تنزل السلطة في المقام الأول، ومن ثم فهي مشبوهة ومعادية لطرق البحث المعاصرة وتلك التي شرعت في تطوير هذه الطرق، وقد تستطيع أو لا تستطيع في سياق البحث أن تعترف بشكل أو آخر من أشكال السلطة. لهذا التعارض نقاط التقاء مع الانقسام الذي يعود إلى 500 سنة في حضارتنا، إلى عصر الإصلاح.

ينتمي أسلاف الروحيين لأولئك المنهمكين في بحث روحي إلى التيار الذي أطلق عليه القس هنري بريمون Henri Bremond اسم «النزعة الإنسانية المتدينة» في كتابه الضخم حول القرن السابع عشر الفرنسي[3]. وكان خصومهم في تلك الفترة وفي ذلك البلد، اليانسينيين Jansenists. ومن بين أهم المعارك التي تتبادر إلى ذهني مباشرة تلك التي دارت بين اليسوعيين واليانسينيين، وهي معارك قوامها بشكل عام العقائد والمواقع

(1) المصدر نفسه، ص 88.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

(3) Henri Bremond, *L'Histoire littéraire du sentiment religieux en France, depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours* (Paris: A. Colin, 11 volumes, 1967_1968); see Volume 1: *L'humanisme dévot*.

السياسية والمواقف والتحالفات الاستراتيجية التي يتبناها كل طرف. ولكن أعتقد أن الأمر الأكثر أساسية يتمثل في الاختلاف في الموقف العميق من الحياة الروحية. فقد تمثَّل الهدف الرئيس لأشياع النزعة الإنسانية المتدينة، في غرس محبة الله في النفس، بحسب المصطلح الرئيس لواحد من شخصيات مؤسسيها من هذا القرن، القديس فرنسيس دي صال François de Sales. هذا يعني أنهم كانوا مستعدين لأن يثقوا في أولى الدوافع التي تحث على تلك المحبة في نفوسهم؛ لقد كانوا يأملون غرس بذرة قابلة للتحديد بالفعل[1].

خير شاهد على ذلك عما عناه ذلك قبل قرن من الزمان، بالنسبة لأحد مصادرها، ما نعثر عليه في قصة تحويل أغناطيوس لويولا Ignatius Loyola، مؤسس اليسوعية. بينما كان يتعافى من جرح أصيب به في معركة، كان يشعر بالملل الشديد، وتملكته رغبة شديدة في قراءة شيء ما، وعلى وجه الخصوص إحدى رواياته حول الفروسية التي كانت من الركائز الرئيسة في حياة الفرسان والسيدات في أيامه، والتي هجاها سرفانتس Cervantes في وقت لاحق. فقد خلا الدير في القلعة حيث يُقيم من الروايات إلا من تلك التي تتعلق بحياة القديسين وسيرهم. فما هي إلا فترة قصيرة حتى تبيَّن له أن قراءة الروايات وإن تجتاحك وتستهويك وتملأ كيانك، إلا أنها سرعان ما تترك فيك إحساسًا بالظمأ والتعطش. ولمَّا قرأ القصص التي تروي حياة القديسين وسيرهم، استجمع قواه بشكل لافت ونهض، ولم يشعر بعدها بالإحباط حيث ترسخ في نفسه إحساس بالرضا، بل بالانشراح. وقد مثَّل ذلك أساسًا لشكل من أشكال التمييز الجوهرية في آخر كتبه الموسوم بالرياضات الروحية Spiritual Exercises. وفي ذلك تلميح للطريق الذي يجب اتِّباعه. هذا الإحساس الداخلي بالانشراح أُطلق عليه اسم «السلوى»، ونقيضها «الوحشة». أعقبت الأولى قراءته روايات عن «أعمال الله العظيمة» «las hazañas de Dios»؛ أما الثانية فقدت أعقبت في الغالب قراءته قصص عن «أعمال البشر العظيمة» «las hazañas humanas». ذلك هو منهج التفكير الذي أرسى قواعده والذي يُعرف به في التاريخ[2].

لقد عارض منتقدو هذه النزعة الإنسانية المتدينة بشدَّة ثقة الشخص بانطباعاته. فكيف

(1) يتحدث القديس فرانسوا عن: «استقبال روح الله بكل محبة»، انظر *Traité de l'Amour de Dieu* (Paris: Monastre de la Visitation, n. d.), Book VI, chapters vi_xi, pp. 250_267.

(2) Jean Lacouture, *Jésuites: 1, Les Conquérants* (Paris: Seuil, 1991), pp. 21_22.

لأشخاص محبطين أن يأتوا بمثل هذا؟ لا تعدو تلك الانطباعات أن تكون سوى مصادر لخداع الذات لا قرار له. فما كان مطلوبًا هو شيء خارجي تتشبث به، سلطة تتجاوز إحساس المرء بأنه اهتدى إلى طريق الله. قد يكون الكتاب المقدّس، أو سلطة الكنيسة، ولكن الشيء الأكثر أهمية هو أنه لم يكن مبنيًا على انطباعاتنا الشخصية.

نشأت القضية ذاتها في نزاع مشهور في أواخر القرن السابع عشر بين أسقفين فرنسيين، بوسياي Bossuet وفينيلون Fénelon، حول ما إذا كان ينبغي لنا أن نطمح إلى محبة الله الخالصة حقًا، وهو أمر يمكن أن يصمد حتى لو بدا لنا أننا ملعونون. لقد كانت لحظة فارقة في حياة القديس فرنسوا دي صال، عندما اعتقد بأنه قد يكون ملعونًا، بعد فترة طويلة، عندما شعر أن حتى هذا لن يمنعه من محبة الله. احتضن فينيلون هذا المثل الأعلى، ورأى بوسياي أنه يعني ضمنيًا أننا يمكن أن نترفّع على وضعنا الآثم.

لقد نشبت هذه النزاعات على أساس العقائد في القرن السابع عشر، وعلى وجه الخصوص، العقائد الأوغسطينية المبالغ فيها في شأن الفسق البشري، والعجز عن التخلص منه من دون كفّارة فعّالة. لكنني أتحدث عن المواقف الضمنية. فبمجرد أن نبلورها كعقائد، نخونها ونضيع الفروق الدقيقة التي تنطوي عليها. وبطبيعة الحال، لم يعتقد أحد على الإطلاق أن انطباعات المرء كافية شأنها في ذلك شأن المؤشرات، وأنها صالحة ضد وطأة العقيدة المسيحية. أما أولئك الذين كانوا على الجانب الآخر فقد كانوا قادرين على إدراك وجود لحظات ترقّي روحي يمكن أن تمنحنا قوة العزيمة. وقد نؤيد القول إن توازنًا منصفًا يكمن في الاعتراف بالتكامل بين الموقفين، والجمع بين سمات كليهما، في إطار موقف أساسي من الثقة بالنفس، لنكون على بيّنة من الاحتمالات المتعددة للرضا عن النفس وخداع الذات، كما فعل أشخاص مثل لويولا والقديس فرانسوا. ذلك هو الموقف الذي يتخذه ويتنو Wuthnow بين الموقفين الروحيين اللذين يسميهما «القعدة» و«البحث»[1]. لكن لا يزال هناك اتجاهان يمكن لنا أن نتبناهما.

تتمثل أطروحتي في أن هذين الاتجاهين ما زالا يمثلان حتى يومنا هذا أساس نوعين من الحساسية الدينية، تلكما اللتان تكمنان على التوالي في الأنواع الجديدة من البحث الروحي، من جهة، والاختيار المسبق لسلطة تمنعه، من جهة أخرى. ويمكننا القيام ببعض

(1) Wuthnow, *After Heaven*, chapter 1.

المحاولات الجزئية والحذرة لفهم سبب ذلك. لنأخذ على سبيل المثال نوع التحويل الذي يتم فيه إنقاذ الناس من اضطراب حاد في حياتهم، وهو النوع الذي غالبًا ما صاحب حركات الإحياء الديني التي شهدتها الولايات المتحدة في القرنين الأخيرين، أو النوع الذي تشهده الكنائس الإنجيلية والعنصرة في البرازيل أو غرب أفريقيا اليوم. لا ضير يقينًا في أنه ينبغي النظر إلى هذه الأمور في الغالب على أنها الانصياع لسلطة خارجية تتغلب على دوافع التدمير الذاتي في النفس. ولا ينبغي لهذا المسار أو ذاك أن يعطّل أحدهما الآخر، لأنه يمكن لأي باحث انتهاج مسار آخر يقوده إلى الإيمان المسيحي ذاته بعد اتّباع انطباعاته الأولية التي يبدو أنها لا تقود إلى هذا الاتجاه. وخير شاهد على ذلك قصة بيدي غريفثس، الذي استشهدتُ بسيرته الذاتية في المقدمة.

مرة أخرى، يتمّ تعزيز هذه البدائل بمختلف العقائد التي تجعل منها أقطابًا متناقضة بشكل حاد، ولها تأثير مبهم يتمثل في دفع الناس إلى أقصاها، إلى سلطة مستبدة من جهة، واكتفاء ذاتي من جهة أخرى؛ إما ارتياب تام إزاء الذات أو ثقة مطلقة فيها. ذلك يتّسق، بطبيعة الحال، مع هوس المسيحية اللاتينية الذي طال أمده بتأسيس قواعد السلطة المطلقة وغير القابلة للنقاش التي لا تلين، والتي تكون في صيغة معيَّنة من القرار البابوي، أو قراءة حرفية للكتاب المقدَّس، بدقة متناهية، غير قابلة للتحقيق، ومدمرة للذات.

لكن إذا أردنا التخلص من هذا الجدال الذي يدفع الناس إلى التموقع في أقصى هذه الأقطاب، يتعيّن، بداهة، أن توجد بدائل أخرى، وأن الحياة الروحية/ الدينية اليوم توجد، في نواحٍ شتى منها، في هذه المنطقة الوسطى.

هذا لا يعني أنه لا توجد صلة بين نظام مابعد–دوركايمي، من جهة، والتوجّه نحو تجربة فردية للروحية التي تنزلق في الغالب نحو الرخاء والسطحية. ومن الواضح أن هذا الشكل من الروحية غير المتشددة هو ما سيفهمه الكثير من الناس على أنه دعوة إلى أن يتّبعوا طريقتهم الخاصة. لكن ليس هذا كل ما في الأمر. وإذا كان بوسعنا أن نعود إلى الماضي، فستتبيّن أن عدد الباحثين المنغمسين في الذات تراجع بشكل جذري. لكن هذا لا يبرر بأي حال من الأحوال المماهاة بين الإلزام باتباع المسار الروحي الخاص بنا وبين وجود خيارات أكثر انضباطًا وأكثر سطحية لا تخطئها العين اليوم.

بعض النفوس المحافظة تشعر أنه يكفي لإدانة هذا العصر أن نلاحظ أنه أدى بأعداد

كبيرة إلى أنماط من الروحية غير المتشددة. لكن ينبغي عليهم أن يسألوا أنفسهم سؤالين: أولًا، هل يُعقل أن نعود إلى النظام «الدوركايمي» القديم أو حتى الجديد؟ وثانيًا، وهو السؤال الأكثر عمقًا، ألا يكون لكل نظام انحرافاته التي تخصه؟ إذا كان نظامنا يميل إلى مضاعفة الخيارات الروحية السطحية وغير المتشددة، فلا ينبغي لنا أن ننسى التكاليف الروحية لمختلف أنواع الامتثال القسري: النفاق، التسفيه الروحي، الثورة الداخلية ضد الإنجيل والخلط بين الإيمان والسلطة، بل أسوأ من ذلك. حتى إذا كان لدينا خيار، فأنا لست متأكدًا من أنه ليس من الحكمة الالتزام بالنظام الحالي.

[8]

ما هي ملامح هذا المشهد الروحي الجديد؟ أولًا، أحد هذه الملامح يُرحَّب به الجميع، ويتمثل في تحطيم الحواجز بين الجماعات الدينية المختلفة، تحطيم جدران حي الأقليات (الغيتو) حيثما وجدت، كما يقول مايكل هورنسبي سميث Michael Hornsby-Smith عن الكنيسة الكاثوليكية الإنكليزية بعد الفاتيكان الثاني[1]، وبطبيعة الحال، آثار ذلك بادية للعيان في مجتمعات التقسيم الطائفي، مثل هولندا.

لكن يتعلق الوجه الآخر بالتراجع. وتتمثل النتائج الخارجية والقابلة للقيس والمتوقعة في: أولًا، تزايد عدد الذين يُصرّحون بأنهم مُلحدون، ولا أدريون، أو لا دين لهم، في العديد من البلدان، بما في ذلك بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة، وأستراليا[2]. لكن في ما وراء ذلك، يتّسع نطاق المواقف الوسطية إلى حد كبير: فالعديد من الناس ينقطعون عن الممارسة الفعلية بينما لا يزالون يُصرّحون بأنهم ينتمون إلى بعض الطوائف، أو يؤمنون بالله. ومن زاوية أخرى، فإن مظاهر الإيمان بشيء ما أعلى آخذة في الاتساع: قلة من البشر مَن يُصرّحون بإيمانهم بإله شخصي، في حين أن أغلبهم يُصرّون على الإيمان بشيء ما، قوة غير شخصية مثلًا[3]؛ وبعبارة أخرى كثير من الناس يُعبّرون عن معتقدات دينية لا علاقة

(1) Michael Hornsby-Smith, «Recent Transformations in English Catholicism», in S. Bruce, ed., *Religion and Modernization*, chapter 6.

(2) انظر
Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), pp. 33, 137 ff.; Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L'Harmattan, 1997).

(3) جاء على سبيل المثال في استطلاع للرأي في *Gallup Political & Economic Index* (394, June 1993) =

لها بالأرثوذكسية المسيحية. وضمن هذا الخط بالذات ترعرعت الديانات غير المسيحية، ولا سيما تلك التي نشأت في الشرق، وتكاثرت أنماط ممارسة العصر الجديد، ووجهات النظر التي تجسر حدود النزعة الإنسانية/ الروحية، للممارسات التي تربط بين الروحية والعلاج. علاوة على ذلك تزايد عدد الناس الذين يتبنّون مواقف اعتبرت في ما مضى سمجة، كأن يعتبرون أنفسهم كاثوليكيين، في حين يرفضون العديد من العقائد الأساسية، أو يمزجون بين المسيحية والبوذية، أو يصلّون في حين أنهم في شك مُريب من إيمانهم. هذا لا يعني أن الناس لم يشهدوا مثل هذه المواقف في الماضي، لكن الآن فقط صار بالإمكان استيعابها، على ما يبدو. وكرد فعل على هذا، شرع الإيمان المسيحي في إعادة تحديد هويته وتكوّنه بطرق مختلفة، من الفاتيكان الثاني إلى الحركات الكاريزمية، وتلك تبعات الثقافة التعبيرية التي أثّرت على عالمنا. لقد خلقت مأزقًا جديدًا تمامًا[1].

تتحدّث دانييل هيرفيو ليجر Danièle Hervieu-Léger عن «فصل بين الإيمان والممارسة»، وعن «انعدام تجسيد الإيمان والانتماء والمرجعية الهووية». وتتحدّث غريس ديفي Grace Davie عن «إيمان دون انتماء». لقد انتفى الارتباط المعياري الوثيق بين هوية دينية معينة، والإيمان ببعض المعتقدات اللاهوتية وبين الممارسة المعيارية، بالنسبة لعدد كبير من الناس. وانخرط العديد منهم في «رتق» وجهات نظرهم الشخصية، ولكن هناك أيضًا بعض الأنماط الشائعة التي تتخطى البروج التقليدية. لم نعد فقط نجاهر بالإيمان بالله والتماهي مع كنيسة ما، من دون أن نشارك في خدماتها الدينية («إيمان من دون انتماء»)، بل يمكننا أيضًا، وفق نمط إسكندنافي، التماهي مع الكنيسة القومية من دون المشاركة في طقوس العبور الأساسية، والاعتراف بالتشكيك في اللاهوت. إن الترابط

= ما يلي: في بريطانيا، يؤمن 40 بالمائة من الناس بـ«نوع من الروح أو القوة الحيوية»، مقابل 30 بالمائة ممن يؤمنون «بإله شخصي»؛

Heelas, Woodhead, et al., *The Spiritual Revolution*, p. 166.

وتتشابه هذه الأرقام عما هي عليه في السويد وفي فرنسا. انظر

Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti* (Paris: Flammarion, 1999), pp. 44_46.

(1) من الواضح أن تحوّل العديد من المجتمعات الغربية إلى ما أسميه نظام «مابعدـدوركايمي» قد سهّل تحوّلهم نحو «التعددية الثقافية»، في الوقت نفسه الذي أصبح فيه هذا الأمر مسألة أكثر إلحاحًا بسبب تنوع السكان المتزايد. لكن التعددية الثقافية أدت أيضًا إلى توترات غالبًا ما تتفاقم بسبب استمرار تصور «دوركايمي» أو آخر لدى شرائح مهمة من السكان. لقد أصبح المحافظون المسيحيون متحرجين بسبب النزعة التعبيرية المتفشية في الولايات المتحدة؛ وكان من الصعب على الكثير من الفرنسيين أن يروا أن بلدهم يحتوي على مكوّن إسلامي مهم، طالما أنهم مرتبطون به كدولة كاثوليكية في الأساس، أو أنه يتحدّد من خلال توتر بنيوي بين الكاثوليكية و«اللائكية».

الوثيق بين الهوية القومية، وتقاليد كنسية معينة، وعقائد إيمان مشتركة راسخة، والإحساس بالنظام الحضاري، والذي مثل المعيار المميز لعصر التعبئة، فقد أهميته مما ساهم بشكل كبير في تراجع منزلة اللاهوت. لكن في حين يعني هذا في بلدان أخرى تراجع في تماهي الهوية مع الكنيسة، فإن هذا الترابط الأخير يبدو وثيقًا في الدول الإسكندنافية، لكن من دون دلالاته اللاهوتية الأصلية. يمكننا القول إن الكنائس تمثل مقومًا حاسمًا من مقوّمات الهوية التاريخية والثقافية. وإذ لا تخلو بلدان أوروبية أخرى من مثل هذا الاتجاه، فإنه في بلدان الشمال الأوروبي، هو المهيمن على ما يبدو[1].

ما الذي يكمن وراء هذه الاتجاهات والدوافع؟ لا يمكننا أن نفهم وضعنا الحالي من خلال نموذج مثالي وحيد، لكن متى اعترفنا بأن وضعنا هو بمنزلة نقطة عبور من عصر التعبئة إلى عصر الأصالة، يمكننا عندئذ أن نعتبر هذا التحوُّل بمعنى ما تراجعًا للمسيحية. أعني بالمسيحية، الحضارة التي تهيمن فيها بشكل كبير تعاليم الإيمان المسيحي على المجتمع والثقافة. يعتبر هذا التراجع بمنزلة تطوُّر مُدمِّر إذا ما فكّرنا في الطريقة التي تحدّد من خلالها الكنائس المسيحية مهمتها حتى زمن قريب. وإذا أخذنا في الاعتبار الكنيسة الكاثوليكية (وكانت هناك نظائر لـ«الكنيسة» البين-طائفية في المجتمعات البروتستانتية التعددية)، فإن هدفها هو توفير بيت ديني مشترك للمجتمع ككل. يمكننا أن نفكر في الحالة الفرنسية زمن الإصلاح الكاثوليكي في القرن السابع عشر، حيث سعت لاستعادة الأرض المفقودة للكنيسة المُصلحة، وكذلك لاختراق مختلف قطاعات المجتمع الريفي التي لم تكن مسيحية حقًا؛ ثم في القرن التاسع عشر، حاولت الكنيسة مرة أخرى، إصلاح ما خرّبته الثورة. لقد كانت غاية الكاثوليك في أوائل القرن العشرين إعادة الأوساط التي انشقّت إلى سالف مهامها. لكن من الواضح أن هذا الطموح غير قابل للتحقيق في أيامنا هذه.

ستبقى مجتمعاتنا الغربية تاريخيًا حبيسة تعاليم المسيحية. سأنظر أدناه في أهمية ذلك، لكن ما أعنيه بتراجع المسيحية أن الناس سيتخلون شيئًا فشيئًا عن تبني عقيدة أو التشبث بها اعتبارًا لهويتهم السياسية أو الجماعية، أو أنهم يدعمون أخلاقًا يعتبرونها أساسية

(1) Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, pp. 41, 56; Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford: Blackwell, 1994).

وردت مناقشة للشأن الإسكندنافي في

Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, p. 57; and Grace Davie, *Religion in Modern Europe* (Oxford: Oxford University Press, 2000), p. 3.

للمجتمع. ومن الواضح أن هاتين الظاهرتين لا تزالان تحتفظان بأهميتهما: قد تكون الهوية الجماعية مهمّة، على الأقل، بالنسبة للمهاجرين، ولا سيما أولئك الذين غادروا أوطانهم حديثًا، بل قد تكون مهمة أكثر بالنسبة لغير المسيحيين، مثل المسلمين أو الهندوس، الذين يشعرون باختلافهم في علاقة بالأغلبية الدينية السائدة. ويقينًا تظل هناك نواة صلبة تتكوّن من الأعضاء الذين يمارسون شعائرهم الكنسية بانتظام، ويختلف حجم هذه النواة من بلد إلى آخر (كبيرة في الولايات المتحدة، صغيرة في السويد).

هناك سبب آخر يؤكد الأهمية المتواصلة للهويات الدوركايمية الجديدة. ويمكن أن نعثر على هذا السبب في بعض المجتمعات في علاقة شبه متعارضة مع مناخ مابعد-دوركايمي، من ذلك مثلًا بعض مطالب اليمين المسيحي في الولايات المتحدة، كالصلاة في المدرسة. لكن هذه الهويات ربما تكون أكثر وضوحًا بين الجماعات التي تشعر بالاضطهاد أو التهديد (ربما أيضًا في حالة اليمين المسيحي؟)، وكثيرًا ما يتطلع الأشخاص ذوو الهوية العرقية أو التاريخية إلى بعض الرموز الدينية طلبًا للوحدة، على غرار البولنديين والإيرلنديين كما أشرت إلى ذلك أعلاه. فهذه الشعوب أُدرجت ضمن الشكل السياسي الحديث حيث تمّت تعبئتها لتحقيق استقلالها أو تأمين وحدة أراضيها وسلامتها، في مواجهة الحكم الخارجي، وأحيانًا في مواجهة الاضطهاد الشديد. لذلك تبنّت هذه الشعوب الخطاب والتصوّرات الحديثة حول الكينونة السياسية؛ وأصبحت شعوبًا حديثة. تعني الشعوب الحديثة، المجموعات التي تسعى إلى أن تكون فاعلة في التاريخ، وتحتاج إلى فهم ما هي عليه، وهو ما سمّيته الهوية السياسية. في الحالتين المذكورتين، كان الكاثوليك جزءًا مهمًا من هذه الهوية.

تظل هذه الظاهرة مهمّة في العالم الحديث، على الرغم من أنه من منظور إيماني قد نتناقض بشأنها. لأن هناك سلسلة كاملة من الحالات، من الولاء الديني العميق، وصولًا إلى المواقف التي يتمّ فيها التلاعب بالرمز الديني بتهكم من أجل تعبئة الناس، على غرار سياسات ميلزوفيتش Miloševic، وحزب بهاراتيا جاناتا (حزب الشعب الهندي) BJP (Bharatiya Janata Party). لكن بغض النظر عن أحكامنا الأخلاقية، فإن هذا واقع لا سبيل لإنكاره في عالم اليوم، ولا يبدو أنه سيختفي.

بشكل عام، يمكننا أن نقول إن أشكال عصر التعبئة السائدة في الآونة الأخيرة في مجتمعات شمال الأطلسي في القرن الحادي والعشرين التي لا تمزقها الاختلافات العرقية

الطائفية (على سبيل المثال، نحن لا نتحدّث عن إيرلندا الشمالية)، ستواجه وضعًا صعبًا في الحفاظ على أعضائها، سواء بدرجة أكبر (أوروبا) أو بدرجة أقل (الولايات المتحدة الأميركية).

إذن، إذا لم نقبل الرأي القائل بأن التطلع البشري إلى الدين سيضعف، كما في حالتي، فكيف السبيل للوصول إلى ممارسة والتزام دينيين أكثر عمقًا؟ يكمن الجواب في الأشكال المختلفة للممارسة الروحية التي ينقاد إليها كل شخص في حياته الروحية. وقد تشمل هذه الأشكال التأمّل، أو بعض الأعمال الخيرية، أو حلقة دراسة، أو الحج، أو أشكال خاصة من الصلاة، أو أشياء أخرى كثيرة من هذا القبيل.

لطالما كانت هذه الأشكال موجودة، بطبيعة الحال، كخيارات إضافية، إن جاز القول، بالنسبة لأولئك الذين انخرطوا بالفعل في ممارسة الكنيسة العادية. ولكن الآن، غالبًا ما يكون العكس. ينجذب الناس في البداية إلى الحج، أو يوم الشباب العالمي، أو حلقة التأمل، أو حلقة الصلاة؛ ثم إذا ما اهتدوا إلى الاتجاه المناسب، فإنهم سيجدون أنفسهم منخرطين في الممارسة العادية.

وستكون هناك حركية كبيرة بين مثل هذه الأشكال من الممارسة وبين عقائد الإيمان المرتبطة بها.

هذا يدل مرّة أخرى على خطأ الخلط بين النظام مابعد-دوركايمي وبين روحية مُتَفَّهة ومخصخصة تمامًا. وبطبيعة الحال، لا مفر من ذلك كله. تلك هي المخاطر التي تنتظر مأزقنا الحالي. ويعني عالم مابعد-دوركايمي، كما قلت أعلاه، أن علاقتنا بالروحية صارت منفصلة أكثر فأكثر عن علاقتنا بمجتمعاتنا السياسية. لكن هذا في حد ذاته لا يقول أي شيء حول ما إذا كانت علاقتنا بالمقدّس ستتم بوساطة الروابط الجماعية أم لا. إن مجتمع ما بعد-دوركايمي بالكامل سيكون مجتمعًا ينفصل فيه انتماؤنا الديني عن هويتنا القومية. ومن شبه المؤكد سيكون مجتمعًا تشقّه مجموعة من الولاءات الدينية واسعة النطاق ومتنوعة. من المؤكد أيضًا أن هناك الكثير من الناس الذين يتابعون حياة دينية تتمحور حول تجربة شخصية بالمعنى الذي أذاع صيته ويليام جيمس William James[1]، لكن ذلك لا يعني أن الجميع، أو حتى معظم الناس، سيقومون بذلك. فالعديد

(1) William James, *The Varieties of Religious Experience* (Penguin Books, 1982).

من الناس سيجدون بيتهم الروحي مثلًا في الكنائس، بما في ذلك الكنيسة الكاثوليكية. في عالم مابعد-دوركايمي، سيتم فصل هذا الولاء عن الولاء إلى مجتمع مقدّس (نمط دوركايمي قديم)، أو إلى هوية قومية معينة (نمط دوركايمي جديد)؛ أو عن الادعاء (المتغطرسة الآن) بتوفير حاضنة لا غنى عنها للنظام الحضاري المشترك؛ وإذا كنت محقًا فيما ذهبت إليه أعلاه، فإن طريقة الوصول ستكون مختلفة؛ لكن سيتعلق الأمر دائمًا بارتباط جماعي.

من الواضح أن هذه الارتباطات، سرّانية كانت أو شكّلتها ممارسة مشتركة، لا تزال قوية في العالم الحديث. علينا أن نتجنب خطأ سهلًا بشأن هذه النقطة: أن نخلط بين المكانة الجديدة للدين في حياتنا الشخصية والاجتماعية، وتصوُّر الإطار الذي ينبغي علينا أن نتبع فيه إحساسنا الروحي الذي يخصنا، وبين مسألة المسارات التي ستّبعها. يحتوي الإطار الجديد على عنصر فردي قوي، ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن المحتوى سيكون فرديًا. سينضم كثير من الناس إلى مجتمعات دينية قوية إلى أقصى حد، لأن ذلك هو المكان الذي سيقودهم إليه إحساسهم بالروحية.

بطبيعة الحال، لن يطيب لهم المقام ضرورة في هذه المجتمعات مقارنة مع أسلافهم. وعلى وجه الخصوص، قد يعني هذا أن العصر مابعد-دوركايمي شهد أضعف نسبة ولاء ديني عبر الأجيال. لكن الخيارات الجماعية القوية لن تفقد أتباعها. فحتى الاتجاه المعاكس قد يجد طريقه إلى الظهور.

ولعل أحد أسباب أخذ هذه الفكرة الأخيرة على محمل الجد يتمثل في استمرار أهمية الاحتفالية. لا يزال الناس يتطلعون إلى لحظات الاندماج هذه، والتي تقتلعنا من الحياة اليومية، وتصلنا بشيء يتجاوزنا. هذا ما نراه في الحج، والتجمعات الجماهيرية مثل الأيام العالمية للشباب، أو تلك التي تفرضها أحداث بعينها، مثل جنازة الأميرة ديانا، وكذلك حفلات موسيقى الروك والرقص، وما شابه ذلك. ما علاقة كل هذا بالدين؟ العلاقة معقدة. من ناحية، بعض هذه الأحداث هي «دينية» بلا شك، بالمعنى الذي تبنيّته في بداية هذه المناقشة، التي يتم توجيهها إلى شيء متعال مشهور (رحلة إلى ميديوغوريه، أو اليوم العالمي للشباب). وما لم يُلاحظ على نحو كافٍ هو الطريقة التي لا يزال فيها هذا البعد الديني، الذي يعود إلى أقدم أشكاله، قبل العصر المحوري، حيًا وفي أفضل حالاته اليوم، على الرغم من كل محاولات النخب الإصلاحية على مدى قرون عديدة لجعل

حياتنا الدينية و/ أو الأخلاقية أكثر شخصية وداخلية، ولنزع السحر عن الكون والتقليل من شأن الجماعي.

ضمن بعض الوجوه، تكيَّفت هذه الأشكال على نحو كبير مع المأزق المعاصر. تشير هيرفيو ليجر إلى الطريقة التي يمكن من خلالها إعطاء الصورة التقليدية للحاج، معنى جديدًا اليوم، ما دام الشباب يسافرون بحثًا عن الإيمان أو المعنى في حياتهم. الحج هو أيضًا بحث. وفي هذا الصدد يُثير مثال تيزي Taizé الدهشة. إنه تجمع في مقام مسيحي بين مختلف الطوائف في بورغونديي Burgundy، نواته الصلبة مجموعة من الرهبان، حول الراحل روجر شوتز Roger Schütz، يجذب الآلاف من الشباب من مجموعة كبيرة من البلدان في أشهر الصيف، وعشرات الآلاف إلى تجمعاته الدولية. تكمن قوّة الانجذاب هذه جزئيًا في أنهم يُستقبلون كباحثين، بحيث يستطيعون التعبير عن أنفسهم، من دون أن يكونوا في «مواجهة أداة معيارية للإيمان، أو حتى خطاب المعنى المتشكّل مسبقًا». مع ذلك، يظل المقام، في الآن ذاته، متجذرًا في المسيحية بشكل واضح، وفي قيم التفاهم والمصالحة الدوليين، التي يتم استكشاف جذورها الدينية من خلال دراسة الكتاب المقدَّس والليتورجيا. هذا الترابط المطلق هو ما يجذب الشباب، الذين يرغبون في مقابلة نظرائهم من الأراضي الأخرى، وفي استكشاف الإيمان المسيحي من دون أية شروط مسبقة للنتيجة. وكما قال أحد الزائرين، «في تيزي Taizé، لا نُعطيك الإجابة حتى تَطرح السؤال، وقبل كل شيء، الأمر متروك لكل شخص للبحث عن إجابته».

لا تنتمي تجربة تيزي Taizé، بطبيعة الحال، بشكل بسيط وكلي إلى فئة الاحتفالية. فيقينًا ثمة قطيعة مع اليومي، في مقابل الاتصال مع شيء أعظم، والإحساس بالأخوّة الكوْنية، حتى وإن كان مصدرها لا يكمن بالضرورة وعلى نحو دائم في أبوّة الله؛ لكن الإحساس بالاندماج لم يكن بارزًا دائمًا. ومع ذلك، لم يكن غائبًا تمامًا. من مقومات تجربة تيزي الأساسية الغناء معًا أغانٍ أُعدَّت خصيصًا لهذا التجمّع، كل في لسانه، نموذج وإرهاصات للمصالحة بين الشعوب والثقافات. ليس من المستغرب أن يوفّر تجمع مزار تيزي النموذج الذي تمّ من خلاله صياغة نموذج أيام الشباب العالمية؛ شكل من أشكال الحج/ التجمّع المسيحي في عصر الأصالة[1].

(1) Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le Converti*, pp. 100_108.

لكن ماذا عن حفلات موسيقى الروك والرقص؟ وفق معيارنا، هي ببساطة حفلات «غير دينية». ومع ذلك، فإنها تظل غير مرحَّب بها في العالم العلماني ومنزوع السحر. غالبًا ما تُولِّد أوجه الاندماج في عمل/ إحساس مشترك، والتي تقودنا بعيدًا عن الحياة اليومية، إحساسًا ظاهراتيًا (فينومنولوجيًا) قويًا بأننا على اتصال بشيء أعظم، ومع ذلك نحن نريد في نهاية المطاف تفسير ذلك أو فهمه. يحتاج التصوُّر المنزوع السحر إلى نظرية لتفسير القوة المستمرة لهذا النوع من التجارب. وبطبيعة الحال يمكن صياغة مثل هذه النظريات؛ وإن تكن بعض النظريات موجودة بالفعل: مثل تلك التي طوَّرها كل من دوركايم، وفرويد، وباتاي Bataille. لكن تظل الحالة الذهنية للمشاركين بعيدة كل البعد عن الموقف المتحرر والمموضع، والذي يُفترض أن تتجلّى من خلاله حقيقة وجهتي النظر المحايثة الطبيعانية للعالم الظاهرية على نحو واضح ومقنع. ليس من الواضح بشكل قبلي أن الإحساس بشيء ما متعالٍ، ومتأصلٍ في أوجه الاندماج، يمكن تفسيره في نهاية المطاف (بشكل مختزل) بواسطة الفئات الطبيعانية. لا تزال الاحتفالية ركنًا من أركان عالمنا، حيث يمكن أن يتحوَّل المتعالي (المفترض) إلى حياتنا، حتى وإن انتظمت حول تصورات محايثة للنظام.

أما الوجه الآخر بأنه كان من السهل إساءة التقدير، إذا ما خلطنا بين الإطار والمحتوى، فيتمثل في الطريقة التي قد تستمر بها استجابتنا لحدوسنا الروحية الأولية في الممارسات الروحية الصورية. قد يبدأ مسارنا في لحظة من الإلهام، وإحساس قوي بالألفة الروحية أو لحظة من البصيرة الساطعة، لكنه قد يستمر من خلال بعض الانضباط الروحي الذي يتطلب الكثير من الجهد. كما يمكن أن يكون تأملًا، أو صلاة. فالناس يطوّرون حياة دينية. يمكن القول إن مسارًا من هذا القبيل صار أكثر وضوحًا وواسع الانتشار في العصر مابعد- دوركايمي (إلى حد كبير). كثير من الناس لا يكتفون بالإحساس الآني الباهر؛ إنهم يريدون الذهاب به أبعد من ذلك، ويبحثون عن الطرق التي تكفل لهم تحقيق ذلك[1]. هذا ما يقودهم إلى الممارسات التي تمثل آليات نفاذهم الرئيس إلى أشكال الإيمان التقليدية[2].

---

(1) انظر الدراسة المثيرة للاهتمام في

Robert Wuthnow, *After Heaven*, chapter 7, «The Practice of Spirituality».

(2) هناك طريقة أخرى لصياغة التطوّر برمته منذ عام 1500 تتمثل في هذه الأنماط والمستويات المختلفة للحياة الدينية. في بداية هذه الفترة، كانت هناك كنيسة واحدة، ومن شأن هذا (أ) أن يوحّد (بأسلوب دوركايمي قديم) المجتمع بأسره؛ و(ب) كانت جمعياتها المحلية (الأبرشيات) موطنًا للمخالطة الاجتماعية الدينية وجهًا لوجه، و(ج) كانت الهيئة التي يستطيع البعض أن ينخرط فيها في حياته التعبّدية، شخصية. يمكن لهذه الأشكال الثلاثة للممارسة الدينية أن تكون منفصلة كليًا. كما يستطيع أن ينخرط «في» أحدها، من دون ينخرط في الآخر. لكن يجب أن نؤكد: قد يكون ذلك =

إذا كان لتراجع المسيحية دور رئيسي في وضعنا، وإذا كانت الارتباطات بين الإيمان والهويات السياسية القومية/ الجماعية وأنماط الحياة في تقهقر مطرد، وإذا كانت نتيجته في جزء منها، ما نشهده من استقطاب بين روحيات البحث والسلطة المستبدة، فلا يزال الكثير من ذلك مبهمًا ومستعصيًا عن الفهم. لقد اتخذ العديد من الناس مسافة من كنائس أسلافهم من دون أن يقطعوا معها كليًا. حيث ما زالوا يحتفظون ببعض عقائد الإيمان المسيحية، على سبيل المثال، و/ أو ما زالوا يحتفظون ببعض الارتباطات الإسمية مع الكنيسة، وما زالوا يتعرَّفون عليها بطريقة أو بأخرى: سيجيبون، مثلًا، على استطلاع للرأي بالقول إنهم أنغليكان أو كاثوليك. ومن ثم يضطر علماء الاجتماع إلى ابتكار مصطلحات جديدة، مثل «الإيمان بدون انتماء»، أو «المسيحية الانتشارية» «diffusive Christianity»، للتغلب على هذه المعضلة[1]. هذه الظاهرة منتشرة بشكل خاص في أوروبا الغربية.

الآن يوجد دائمًا شيء من هذا القبيل. أي أن الكنائس تبسط ظلَّها جزئيًا على نواة الأرثوذكس المؤمنين المواظبين على عباداتهم بشكل كامل، الذين تتحوَّل عقائد إيمانهم إلى بدعة، و/ أو الذين تكون ممارستهم جزئية أو متشظِّية. لقد رأينا أمثلة على ذلك في «الدين الشعبي» للسكان الذين ما زالوا يعيشون جزئيًا، أو بشكل كبير، ضمن أشكال «النظام القديم». وفي الحقيقة، ابتُكر مصطلح «المسيحية الانتشارية» في علاقة بالدين الشعبي غير الرسمي في فترة أكثر حداثة، لكنها غير معاصرة: أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في المملكة المتحدة. لقد حاول جون وولف John Wolffe، مقتفيًا أثر كوكس Cox، بلورة نسخة لهذا التصوُّر:

> لقد كان نوعًا من الإيمان غير العقائدي الغامض: الله موجود؛ المسيح كان إنسانًا صالحًا ومثالًا يجب اتِّباعه؛ يجب أن يعيش الناس حياة كريمة قوامها علاقات خيرية مع جيرانهم، وأولئك الذين يفعلون ذلك سيذهبون إلى السماء عندما يموتون.

= هو واقع الحال. ولكن لا يعني أن الجميع يعيشون هذا التفكك. أنا مُدين لهذه الصيغة إلى خوزيه كازانوفا (اتصال خاص).

(1) انظر

Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*; and John Wolffe. The term «diffusive Christianity».

مصطلح «المسيحية الانتشارية»، صاغه:

Jeffrey Cox, *The English Churches in a Secular Society, Lambeth 1870-1930* (New York: Oxford University Press, 1982), chapter 4.

والذين يعانون في هذا العالم سيحصلون على تعويض في الآخرة. فقد كان يُنظر إلى الكنائس بلامبالاة وليس بعداء، فهي تُساهم عبر أنشطتها الاجتماعية في المجتمع، من ذلك مثلًا أن مدرسة الأحد تساهم بقسطٍ ضروري في تنشئة الأطفال، وتتطلب طقوس العبور موافقة دينية صورية. وتحافظ الجماعة على تماسكها عبر حضور بعض المهرجانات السنوية والموسمية، بينما تبدو المشاركة الأسبوعية في العبادة غير ضرورية ومفرطة. فالنساء والأطفال هم المعنيون أكثر من الرجال بالمشاركة بشكل منتظم، لكن هذا لا يعني أن الذكور البالغين عدائيين؛ وإنما فقط لاعتبارات تتعلق بأنهم يعتبرون أنفسهم المعيلين الرئيسين لأُسرهم، ومن ثم يعتقدون أن على المرأة أن تُمثّل مصالح الأسرة في الفضاء الديني. كان التشديد ينصبُّ على الممارسة والطائفية لا على اللاهوتي والفردي»[1].

ربما كان هذا النوع من الظل أكثر تمددًا في عام 1900، والنواة التي أحاط بها إلى حد ما أصغر مما كانت عليه زمن المدّ العالي للموجة الإنجيلية، حوالى عام 1850. لكن كانت هناك دائمًا مثل هذه المناطق النائية التي تحيط بالمناطق المركزية للإيمان والممارسة في أي كنيسة عضويتها واسعة النطاق. لقد استطاعت الأقليات الملتزمة الصغيرة وحدها، التي تُصارع المناطق المحيطة بها، الحفاظ على الالتزام بنسبة 100 في المئة من جانب 100 في المئة من الأعضاء. في الأزمنة الباكرة، كانت المناطق النائية ذات الأرثوذكسية المحدودة تكمن أساسًا في أحد أبعاد الديانة الشعبية وعقائد الإيمان والممارسات شبه السحرية المحيطة بليتورجيا ومهرجانات الكنيسة. واستمر هذا البعد حتى أوائل القرن العشرين، كما تُبيِّن ذلك سارة وليامز، على الرغم من أن «المسيحية الانتشارية» لعام 1900 كانت في أساسياتها مختلفة عن الظل الديني في العصور السابقة. لكن، مع ذلك، كان الظل موجودًا. وعندما نُقارن هذه المراحل المختلفة للمسيحية البريطانية، نعثر على «أساس مُعيّن للحكم»، يقول وولف، «في حدود عام 1900 كان الشعب البريطاني، وإن على نحو

---

(1) John Wolffe, *God and Greater Britain* (London: Routledge, 1994), pp. 92-93. David Hempton, *Religion and Political Culture in Britain and Ireland* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp. 136-137.

يُعطي رواية أخرى لهذا الفهم الانتشاري للمسيحية، مع التشديد على أن جميع المصطلحات التي نخترعها لوصفها، بما في ذلك عبارة «الإيمان من دون الانتماء»، وعبارة «المسيحية الانتشارية» نفسها، لا تستطيع استيعاب الواقع المعقّد. كما يُشير هيمبتون إلى أهمية الموسيقى الدينية، وخاصة التراتيل، في هذه الثقافة.

انتشاري وخامل، أقرب إلى المسيحية الأرثوذكسية من أي وقت مضى في تاريخه»[1].

ما الذي حدث بعد ذلك منذ عام 1960؟ حسنًا، من الواضح أن الظل بدأ ينحسر. والناس الآن يزهدون بوضوح في الإيمان المسيحي، ولم يعودوا يتماهون مع أي كنيسة، بينما كانوا في الماضي (أو كان آباؤهم) يلتّفون حول زواياها النائية. ومن بين هؤلاء الناس من تبنّوا عن وعي وجهات نظر مختلفة، كالمادية مثلًا، أو ديانة غير مسيحية. ينعكس هذا التحوُّل في جزء منه في تزايد أعداد الذين يُصرّحون بأن لا دين لهم. لكن لا يسمح ذلك بتبرير العدد الكبير من أولئك الذين يُصرّحون بأنهم ما زالوا يؤمنون بالله، و/ أو أنهم يتماهون مع كنيسة معينة، على الرغم من أنهم يتّخذون منها مسافة أكبر بكثير من المسيحيين «الانتشاريين» قبل قرن. تعتبر وجهات نظرهم، مثلًا، أكثر هرطقة (يُنظر إلى الله في الغالب على أنه قوّة حياة)، وتخلّوا عن المشاركة في العديد من طقوس العبور، مثل التعميد والزواج. (في بريطانيا، على عكس ألمانيا، صمدت الجنازات الدينية أكثر من الطقوس الأخرى).

بعبارة أخرى، اتخذ التخلّي أو الانقطاع عن الكنيسة وعن بعض وجوه المسيحية الأرثوذكسية، شكل ما تسميه غريس ديفي «الاسمية المسيحية». تظل العلمانية الملتزمة «عقيدة أقليّة محدودة نسبيًا... ومن حيث الإيمان، الاسمية لا العلمانية هي الفئة المتبقّية»[2].

كيف نفهم هذه المسألة الغامضة إلى حد الآن؟ ينطوي هذا الموقف الذي اتُّخذ مسافة من الكنيسة، الذي تسميه ديفي «الإيمان من دون انتماء» على قدر كبير من التناقض، بمختلف أنواعه. هل يتعلق الأمر بمجرد ظاهرة انتقالية، كما يقول العلمانيون؟ لا شك أن البعض يعتبرونها ظاهرة انتقالية. لكن هل هي كذلك بالنسبة للجميع؟

ضمن بعض الوجوه، ربما يمكن وصف هذه الظاهرة على نحو أفضل بحسب الأشكال السابقة للحياة الجماعية المسيحية. إنها تتّخذ مسافة ما من «المسيحية الانتشارية»، التي

---

(1) Wolffe, *God and Greater Britain*.
يُبدي بوتري ملاحظة مماثلة حول الفترة 1840ـ1860 في مقاطعة العين (لكن ذلك لم يكن استثنائيًا في فرنسا في هذا الصدد): «وعبر تاريخ الكنيسة الكاثوليكية الطويل، ربما لم يطابق الواقع المعيشي للكهنة مع مثلهم الأعلى البتة؛ لم يكن وجود كهنة القرية قريبًا جدًا من نموذج «الكاهن الصالح»، الذي صاغه آباء مجلس ترانت قبل ثلاثة قرون تقريبًا» Boutry, *Prêtres et Paroisses*, p. 243.

(2) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 69-70.
للاطلاع على الأرقام انظر الجداول التي صاغتها في ص 46ـ50.

تتّخذ بدورها مسافة ما من نماذج الممارسة الملتزمة كليًا. إنها تدور على مسافة أبعد من نجم لا يزال يُمثّل نقطة مرجعية رئيسة. بهذه الطريقة، تظل أشكال عصر التعبئة صامدة في هوامش الحياة المعاصرة. وتجلّى هذا بوضوح في فترات معينة، من ذلك مثلًا، عندما يشعر الناس بالرغبة في الارتباط بماضيهم كما في المراسم الملكية البريطانية، مثل اليوبيل Jubilee وجنازة الملكة الأم. يبدو الأمر هنا وكأن القوة الكاملة للهوية الدوركايمية القديمة الجديدة، التي تربط البريطانيين بنوع معين من المسيحية البروتستانتية، حيث من الغريب أن تسمح الكنيسة الأنغليكانية للجميع بإقامة احتفالاتهم (حتى الكاثوليك!)، تنبعث من جديد في ذلك اليوم. ويمر مدارنا المنحرف عن المسار، الذي ينقلنا عادة إلى الفضاء الخارجي، بالقرب من الشمس الأصلية في تلك المناسبات. وكما أشرت إلى ذلك أعلاه، إن القول بأن تجذّر ماضينا في المسيحية واقع لا سبيل للاعتراض عليه، له أهميته. لقد حدث في فرنسا شيء مماثل في الآونة الأخيرة، في احتفالات الذكرى 1500 لمعمودية كلوفيس. ورغم احتجاج العديد من «اللائكيين»، إلا أن الاحتفالات تواصلت. إذن يصعب إنكار التاريخ.

قد تنشأ مناسبة أخرى عند وقوع كارثة، مثل 11 أيلول/ سبتمبر 2001، في الولايات المتحدة الأميركية؛ أو مأساة كرة القدم في هيلزبره Hillsborough في إنكلترا في نيسان/ أبريل عام 1989، حيث توفي 94 شخصًا، معظمهم من أنصار ليفربول. وقد تحدث غريس ديفي عن المراسم التي تلت الحادثة في ليفربول[1]، من دون أن ننسى مذبحة المدرسة التي وقعت مؤخرًا في إيرفورت في ألمانيا في نيسان/ أبريل 2002. وفي ألمانيا الشرقية السابقة، لما تدنّى مستوى الممارسة أقل من أي مكان آخر في العالم، هرع الناس إلى الكنائس التي عادة ما تكون مهجورة. وقد حدث شيء مشابه عندما غرقت العبّارة إستونيا في بحر البلطيق التي كان على متنها العديد من السويديين، حيث غصّت الكنائس بالناس الذين هبّوا للمشاركة في مراسم التأبين في السويد[2].

بطبيعة الحال، هناك أحداث تجمع بين كل ما سبق، مثل الحِداد على وفاة الأميرة ديانا ومراسم جنازتها في عام 1997.

(1) المصدر نفسه، ص 88-91.

(2) Peter Berger, «Religion and the West», in *The National Interest* (Summer 2005), 80, pp. 113-114.

لذا يبدو أن الهوية الدينية أو الروحية للكثيرين لا تزال تُعرف بأشكال دينية يحتفظون من خلالها في العادة بمسافة معيّنة. ما زلنا نحتاج إلى جهد لبلورة هذا الموقف، لوصفه من الداخل، إن جاز القول، كما حاول وولف في الإحالة المذكورة أعلاه، بشأن المسيحية الانتشارية. ويمكننا أيضًا استخدام فكرة أخرى في هذا الصدد. إن الاحتفاظ بمسافة معينة من المتطلبات الروحية التي نعترف بها، يُعبِّر قبل كل شيء عن موقف معروف جدًا، وتختصره العبارة الأوغسطينية الشهيرة: «ربّي، اجعلني عفيفًا، لكن ليس الآن». لكنها عادة ما تكون أقل دراماتيكية. لدينا جميعًا أشياء مهمّة يجب علينا مواجهتها في حياتنا، ونشعر أننا لا نستطيع أن نولي اهتمامنا وجهدنا الكامل للمتطلبات الروحية أو الأخلاقية التي نتمسّك بها بشكل ما، وقد نُعجب بأولئك الذين يُكرّسون أنفسهم بشكل كامل في سبيلها.

إن تعلقنا بهذه الأمور يأتي من عدم رغبتنا في أن يفقدوا بصيرتهم، ومقاومتنا لحرمانهم أو رؤيتهم يُشوّهون من قبل الآخرين. قد يكون هذا جزءًا مما يكمن وراء إجابة أشخاص معينين على استطلاع للرأي بالقول إنهم يؤمنون بالله (أو بالملائكة، أو بالآخرة)، رغم أنهم، لا يُعمّدون أبناءهم أو لا يتزوجون في الكنيسة، أو ربما لا يفعلون أي شيء آخر يعكس بوضوح هذا الإيمان. كما أنه يُفسِّر السبب في أن الأشخاص أنفسهم قد يتأثرون بشكل كبير بأفعال أولئك الذين يُظهرون علاقتهم بالمصدر الروحي. بلغة المناقشة السابقة، قد يحتفظ الناس بعلاقة مع منظور التحوُّل الذي لا يهتمون به حاليًا؛ حتى إنهم قد يفقدون بصيرتهم من حين لآخر. إن الاستقبال، إن جاز القول، متذبذب مثل تذبذب استقبال بث إذاعي لمحطة تبث من المدينة في الريف. وقد يتأثرون بعمق، عندما يرون أو يسمعون أن حياة الناس قد تأثرت بالفعل من قبل مصادر التحوُّل هذه. فالبث الآن عالٍ وواضح. تأثرهم لا تخطئه العين وامتنانهم يُثير الفضول. في هذا المضمار، أتذكّر ردّة الفعل إزاء حياة البابا يوحنا الثالث والعشرين خاصة حيال موته. لقد حدث شيء شبيه بهذا في علاقة ببعض تصرفات يوحنا بولس الثاني. وغالبًا ما تجاوزت ردود الفعل هذه حدود الكنيسة الكاثوليكية، فنحن إزاء ظاهرة لا تقتصر على الدين. من ذلك مثلًا أن شخصية بارزة مثل نيلسون مانديلا أيقظ في الناس النوع نفسه من ردّ الفعل: العبرة والامتنان.

ربّما ما نحتاجه هنا هو مفهوم جديد يمكن له أن يستوعب الديناميكية الداخلية التي تقوم عليها هذه الظاهرة. يبدو أن غريس ديفي ودانييل هيرفيو ليجر كانتا تعملان من أجل

ذلك في كتاباتهما. يمكننا أن نستعير من ديفي مصطلح «دين غير مباشر»[1]. فما تحاول أن تُعنى به هنا هو علاقة الناس بالكنيسة، التي يتّخذون منها مسافة معينة، لكنهم مع ذلك يعتزون بها بمعنى ما، ويريدون أن يحتفظوا بها باعتبارها من جهة ذاكرة أسلافهم، ومورد يواجهون من خلاله حاجة مستقبلية (على سبيل المثال، حاجتهم إلى طقوس العبور، وعلى وجه الخصوص مراسم الجنازة) من جهة أخرى؛ أو مصدر للسلوى والتوجيه عند الكوارث الجماعية.

في هذه الحالة، لا ينبغي لنا أن نتحدث ببساطة عن فقدان هوية دوركايمية جديدة، أو صلة بالدين من خلال ولائنا للنظام الحضاري، وإنما عن فقدان نوع من التحوُّل. فلا تختفي المرجعية الدينية في هويتنا القومية (و/ أو الإحساس بالنظام الحضاري) وإنما تتغيَّر، وتتراجع إلى مسافة معينة. تظل حاضرة بقوة في الذاكرة؛ ولكن أيضًا كصندوق احتياطي للقوة الروحية أو السلوى. إنها تتحوَّل من شكل «ساخن» إلى «بارد» (مع الاعتذار من مارشال ماكلوهان). يتطلب الشكل الساخن هوية قوية ومشتركة و/ أو إحساسًا حادًا بالمسيحية كحصن للنظام الأخلاقي. ويتيح الشكل الأكثر برودة ازدواجية معينة بشأن الهوية التاريخية، فضلًا عن درجة معيّنة من القطيعة مع أخلاقيات الكنيسة (التي ستكون هذه الأيام أقوى في مجال الأخلاقيات الجنسية).

لنأخذ بريطانيا كمثال، حيث تضرَّر الشكل الساخن الأصلي للتوليف بين كونها بريطانية، وكنَسية ومسيحية بطرق شتى في القرن العشرين، وربما أكثر من ذلك بسبب تجربة الحرب العالمية الأولى. على الساحة الأوروبية بشكل عام، عانت القومية المتشددة من فقدان كبير للائتمان من خلال الحربين العالميتين، لكن هذه الهويات، القومية منها والحضارية، لم تختفِ. فالهوية الأوروبية الجديدة والوليدة، حيثما وجدت، توحِّد بين هذين البعدين. إن أوروبا مجتمع عبر-وطني، يتحدَّد من خلال «قيم» معينة. لكن الهويات القديمة تأخذ شكلًا جديدًا، يفترض اتخاذ مسافة معينة وخمولًا، وفوق كل شيء غثيانًا معيّنًا في مواجهة تأكيدات صيغها «الساخنة» السابقة.

بالفعل، لم يكن الأوروبيون المتعلمون والمثقفون مرتاحين إلى حد بعيد لأي مظاهر علنية للقومية القوية أو المشاعر الدينية. بينما في هذا الصدد، غالبًا ما نُلاحظ هذا التناقض

(1) Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case* (London: Darton, Longman & Todd, 2002), p. 46.

في الولايات المتحدة. قد يكون من المفيد أن نستحضر هنا واحدة من أكثر المسائل إثارة للجدل في مجال نظرية العلمنة، وهي مسألة «الاستثناء الأميركي»، أو، إذا أردنا، من زاوية نظر أخرى، «الاستثناء الأوروبي». وبشكل أو بآخر، نواجه نمطًا قويًا حتى إن لم يكن نمطًا موحدًا للتراجع في المجتمعات الأوروبية، في حين لا يوجد شيء من هذا القبيل في الولايات المتحدة. فكيف نفسر هذا الاختلاف؟

[9]

بُذلت محاولات مختلفة. (1) من ذلك مثلًا أن بروس يعزو قوّة الدين في أميركا جزئيًا إلى سياق الهجرة. يجب أن يتجمّع المهاجرون مع الأشخاص الذي ينحدرون من أصل واحد من أجل تسهيل اندماجهم في المجتمع الأميركي. غالبًا ما يُوحّدهم دينهم المشترك، والكنيسة هي الفاعل الرئيس[1].

لكن هذا التفسير محدود جدًا. لماذا يجب أن تُعزّز الهجرة عضوية الكنيسة والمواظبة على ممارسة طقوسها؟ الفكرة التي ينبغي أن تؤخذ بعين الاعتبار هي أن الكنائس يمكن أن تدعم عمليًا الجماعات، لكن الأدلة تُشير إلى أنها ليست كذلك دائمًا. ففي الواقع، يمكن أن يكون للهجرة تأثير عكسي، كما يحدث في كثير من الأحيان عندما ينزح القرويون من الريف إلى المدينة. كانت هذه الظاهرة منتشرة على نطاق واسع لدرجة أن بعض الصيغ من نظرية العلمنة، اتخذت قاعدة أساسية، أن التنقل هو من بين الأشياء، مثل التعليم والتطور الصناعي، التي تميل إلى «علمنة» السكان.

لكن الحقيقة هي أنه لا توجد قاعدة عامة في هذا الشأن. يمكن لسكان من أصل واحد، مثل جنوب إيطاليا، إرسال أشخاص إلى وجهات مختلفة مثل شمال إيطاليا والأرجنتين والولايات المتحدة الأميركية، وتكون النتائج مختلفة.

> كان المهاجرون من ريف جنوب إيطاليا في مطلع القرن العشرين... يميلون إلى تبنّي الهويات الاشتراكية والفوضوية المضادة للإكليروس عندما يهاجرون إلى المراكز الصناعية الحضرية في شمال إيطاليا أو في الأرجنتين الكاثوليكية، بينما كانوا يميلون إلى أن يكونوا «أفضل» الكاثوليك المواظبين على عباداتهم عندما

(1) Steve Bruce, *Religion in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 1996), chapter 6.

يُهاجرون إلى المراكز الصناعية الحضرية في الولايات المتحدة. يمكن لنا إجراء مقارنات مماثلة في الزمن الحاضر بين المهاجرين الهندوس في لندن ونيويورك، أو بين مسلمي غرب أفريقيا الفرانكوفونية في باريس ونيويورك [1].

إلى ماذا يُعزى هذا الاختلاف؟ لقد عُدنا إلى سؤالنا الأصلي. هناك بعض الاختلاف في «المتخيَّل الاجتماعي» في هذين النوعين من المجتمعات المعنية. أعني على وجه الخصوص تصورهم لمنزلة الدين في المجتمع. يبدو أننا ما زلنا نراوح مكاننا؛ ولكن ربما يمكننا أن نغنم أكثر فأكثر ما دمنا نسعى من أجل تبيّن حقيقة هذا الاختلاف.

لقد أدرك المجتمع الأميركي باكرًا أنه يتكوَّن من عناصر مختلفة. علامته الفارقة: «واحد من بين كثرة» «E pluribus Unum». وبطبيعة الحال، في البداية كانت هذه العناصر هي الولايات. لكن سرعان ما صارت أحد نماذج الاندماج، «الطوائف». عندما هُمّشت الكنائس القديمة، وقُسِّم السكان إلى مجموعة من الكنائس، تمت استعادة الوحدة على أساس أن هذه الأخيرة، كجزء من «كنيسة» أوسع نطاقًا، توحَّد الناس معًا في «دين مدني» توافقي، كما أشرت إلى ذلك أعلاه. شمل هذا الدين في البداية المسيحيين البروتستانت فقط، وساد إحساس بين هؤلاء بأن الوافدين الجدد، ولا سيما الكاثوليك، أميركيون فقط. لكن بطريقة ما استطاعت الجمهورية توسيع قاعدة هذا الدين ليشمل في القرن العشرين الكاثوليك واليهود.

هذا يعني أنه لا يمكن للأميركيين أن يفهموا الطريقة التي يؤسسون من خلالها مجتمعًا، على اختلاف انتماءاتهم الدينية، إلا من خلال تصوّر هذه الأديان المختلفة ضمن علاقة توافقيّة مع الدين المدني المشترك. اذهب إلى الكنيسة التي تختارها، ولكن اذهب! ولاحقًا، يشمل هذا المعابد. عندما يحضر الأئمة إلى صلاة فطور الصباح، إلى جانب الكهنة والقساوسة والحاخامات، فتلك إشارة بأن الإسلام مدعو إلى التوافق.

هذا يعني أنه يمكن للشخص أن يندمج كأميركي من خلال إيمانه أو هويته الدينية. وهذا يتناقض مع الصيغة الجمهورانية واليعقوبية «للّائكية»، حيث يتم الدمج عن طريق تجاهل أو تهميش الهوية الدينية، إن وجدت.

---

(1) See José Casanova, «Immigration and Religious Pluralism: An EU/US comparison», note 20, in Thomas Banchoff, ed., *The New Religious Pluralism and Democracy* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

لقد تعلّمت الكثير من مناقشة كازانوفا في هذا الموضع وفي غيره.

في الحقيقة، هناك توافق كبير جدًا في الولايات المتحدة الأميركية ينهض على هذه الصيغة القديمة للاندماج، التي توسَّعت دائرتها على نحو مناسب، بحيث تساعد الأقليات المهاجرة على تعزيز ولوجها للمجتمع الأميركي من خلال تأكيد هوياتها الدينية. هذا صحيح، ولا ريب في ذلك، بالنسبة لبعض الأقليات، حيث يُنظر إلى البديل على أساس العرق، ذلك البعد الرئيس الآخر للتنوّع في الولايات المتحدة الأميركية، حيث تميل العلاقات إلى أن تكون مشحونة ومتصارعة.

تتمثل إحدى السمات الجوهرية التي تُميز المجتمع الأميركي، والتي قد تساعد في تفسير الاستثناء الأميركي (أو الأوروبي)، في أن له خبرة طويلة وإيجابية في ما يتعلق بالاندماج عن طريق الهويات الدينية، بينما مثّلت تلك الهويات في أوروبا عوامل انقسام: إما بين المنشقين والكنيسة القومية، أو بين الكنيسة والقوى العلمانية. هذه التجربة الإيجابية نسبيًا لا تنفصل عن البعد الآخر للتنوع، العرق، الذي مثّل دائمًا معضلة عميقة. في الواقع، تطوَّرت في التاريخ الأميركي فكرة «البياض». وفي نهاية المطاف، صُنّفت بعض المجموعات المستبعدة سابقًا، مثل الكاثوليك الجنوبيين من ذوي البشرة السمراء، في هذه الفئة على وجه التحديد، لأن عقيدتهم أصبحت مُتضمَّنة في الدين المدني التوافقي[1].

لذلك لم تكن محنة المهاجرين المعنية هنا على هذا النحو فقط، ولا حتى بشكل أساسي (على سبيل المثال، الحاجة إلى الربط بشبكة الإنترنت، وما إلى ذلك)؛ بل يتمثل العامل الأهم في طبيعة بُنية المجتمع المضيف، والطريقة التي يدمج بها أعضاءه عن طريق الهوية الدينية. فمن هذه التجربة التاريخية ذاتها يمكن أن نفهم حقيقة الاختلاف مع أوروبا.

(2) هناك عامل تباين آخر مهم هو الطبيعة التراتبية للمجتمعات الأوروبية. من ذلك مثلًا أن النخبة البريطانية، وعلى وجه الخصوص النخبة المثقفة، عاشت في صلب ثقافة ممزقة منذ القرن الثامن عشر. قد يكون بروز عدم الإيمان أقل في فترات معينة كانت فيها مظاهر التقوى أشد، ولكنه كان حاضرًا دائمًا. وفيما يبدو عاشت النخبة الأميركية الوضع ذاته، لكن مكانتها في مجتمعها كانت مختلفة تمامًا. ففي المجتمع البريطاني المتمايز، كان لنمط الحياة النخبوية مكانة يفتقر إليها بشكل كبير المجتمع في الولايات المتحدة الأميركية. هذا يعني أن عدم إيمان النخبة يمكن أن يقاوم الامتثالية بنجاعة أكثر، كما

---

(1) المصدر نفسه.

يمكنه أيضًا توفير نماذج أكثر سهولة للناس في مستويات أخرى. أيضًا، توجد أوجه تشابه بين المجتمع البريطاني ومجتمعات أوروبية أخرى، تتناقض جميعها في هذا الصدد مع الولايات المتحدة الأميركية[1].

إن قدرة النخبة على تحديد نمط مجتمع بأكمله، وتحديد «متخيّله الديني»، قد تكون عاملًا مهمًا للغاية. ربما يكون العالم الأكاديمي الأميركي منغمسًا بعمق في عدم الإيمان كنظيره الأوروبي. من المؤكد أن الافتراضات الأساسية في العلوم الاجتماعية والتاريخ، على سبيل المثال، تبدو وكأنها علمانية أيضًا. لكن في الحالة الأميركية، يبدو أن لا أثر لذلك على قطاعات كبيرة من المجتمع بصفة عامة، بينما في الدول الأوروبية، يبدو أن وجهة النظر النخبوية قد حددت الصورة المقبولة عمومًا لمكانة الدين. يبدو أن الشعوب الأوروبية قد وَعَتْ قصة العلمنة الرئيسة للتراجع المطرد، التي جادلتها هنا، بطريقة لم يفعلها الأميركيون.

يبدو أن قوة هذه القصص المختلفة على كل جانب من جانبي الأطلسي تظهر في سمة غريبة في الاستبيانات. وقد لوحظ أنه في استطلاعات للرأي للتأكد من مستوى المشاركة الدينية - مثل، كم مرة يذهب المرء إلى الكنيسة - يميل الأميركيون إلى التأكيد على تواتر حضورهم إلى الكنيسة بشكل فيه إسراف، في حين يميل الأوروبيون إلى التقليل من شأن ذلك. في هذا المستوى، فإن إحساسًا ما بما يجب أن يحدث «بشكل طبيعي» يؤثر على الاستبيانات. بل ربما يذهب أبعد من ذلك. وربما لا يجعل الإحساس بأن الدين في تراجع، وأن ذلك علامة من علامات «الحداثة»، الناس يقللون من شأن معتقداتهم والتزاماتهم الدينية فحسب، بل يُثبط كل ذلك. ومن ثم سيكون الإيمان بنظرية العلمنة جزئيًا بمنزلة «نبوءة ذاتية التحقق»[2].

(3) لكن ربما يكمن جوهر الاستثناء الأميركي في أن هذا المجتمع هو الوحيد الذي كان منذ البداية (إذا استثنيا بلدان الكومنولث البريطاني «القديم») متجذرًا في القالب الدوركايمي الجديد. انطوت جميع المجتمعات الأوروبية على عنصر ما من «النظام

(1) من جديد هناك تقارب مع أطروحة مارتن، انظر
David Martin, *Pentecostalism* (Oxford: Blackwell, 2002), pp. 56, 68.

(2) يتعلق الأمر هنا بأطروحة كازانوفا في
«Ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad», pp. 18-20.
سيتم شرح هذه الأطروحة في كتابه المقبل حول ما هو صائب وما هو خاطئ في أطروحة العلمنة التقليدية.

القديم» أو «الدوركايمي القديم»، وربما كان العنصر الرهل فيه أكثر منه الواقعي، مثل الطقوس المحيطة بالملكية الدستورية. لكن غالبًا ما تكون مهمة بما فيه الكفاية، مثل وجود كنائس الدولة (أو أنها تريد أن تكون كذلك على الأقل)، أو المجتمعات الريفية و«دياناتها المحلية». تختلف نسب حضور الأشكال القديمة والجديدة اختلافًا تامًا بحسب البلدان، بدءًا من إسبانيا وصولًا إلى بريطانيا أو إلى السويد، ولكن جميع الدول الأوروبية تحتوي على مزيج من الاثنين، في حين أن الحياة الدينية الأميركية برمتها هي تجلٍّ لعصر التعبئة.

هذا يعني، وإن بدرجات متفاوتة، أنه ستنشأ مستويات مختلفة من الديناميكية عن بنى النظام القديم في جميع مجتمعات العالم القديم. أحدها هو ردّ الفعل ضد كنيسة الدولة في سياق مجتمع لا مساواتي، حيث لا يمكن مقاومة إغراء مواءمة الدين القائم مع السلطة والامتيازات إلا نادرًا. هذا لا يمكن أن يفشل في إنتاج ردود فعل مضادة للمؤلفين، والتي يمكن أن تتحوّل بسهولة، نظرًا لتوافر خيارات إنسانية حصرية منذ القرن الثامن عشر، إلى إيمان غير متشدد، بوسعها إذن، توجيه السخط الشعبي في ضراوته ضد السلطة الإكليروسية القائمة. نشهد هذه الديناميكية في فرنسا وإسبانيا، وإلى حد ما في بروسيا، أما في بريطانيا فقد تجلّت المناهضة الشعبية للسلطة الإكليروسية في الحركة الانشقاقية. وقد برز تيار بديل منذ البداية، من أهم رواده توم باين وغودوين؛ ولم يكن لهذه الأفكار التأثير نفسه في التاريخ المبكر للولايات المتحدة الأميركية. يبدو أن بصمة مجموعة رائعة من الألوهيين بين المؤسسين، لا سيما بصمة جيفرسون، قد مُحيت بفعل الصحوة الكبرى الثانية.

أما الديناميكية الأخرى المهمة في هذه الحالات، فتتمثل في أن التأثير المربك للإيمان الديني للاهتزاز الذي يؤثر على أشكال النظام القديم وأشكال عصر التعبئة على حدٍّ سَواء، هو في الآن ذاته أكبر من التحدّي الموجّه إلى البنى الدوركايمية الجديدة. إذا تمّ تحويل القرويين إلى فرنسيين، فإنهم لا ينجون من عدم الإيمان إلا بأنماط تعبئة دوركايمية جديدة، ثم أن تقويض هذه الأخيرة له تأثير أشد إرباكا على الإيمان، أو على الأقل على الممارسة. لكن من ناحية أخرى، في مجتمع يتمّ التحوُّل فيه من عصر التعبئة من دون أي يُحدث أي تراجع ملحوظ في الإيمان، فإن تأثير تقويض أنماط هذه التعبئة المهيمنة في ما مضى سيكون أقل بكثير.

(4) يمكننا ربما توضيح سؤالنا عن الاختلاف بين أميركا وأوروبا من خلال صياغته

على النحو التالي. تمثلت حجتي الرئيسة هنا في أن الثورة الثقافية في ستينيات القرن العشرين أدت إلى زعزعة أشكال الدين السابقة، وبالتالي تبعها تطوير أشكال جديدة. لقد أدت أخلاقيات الأصالة القوية والجديدة، المصحوبة بثورة جنسية، بطريقتين، إلى إفساد أشكال دينية قوية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أولًا، قوّضت تحالفات دوركايمية جديدة مع الهوية السياسية. وثانيًا، قوّضت الارتباط الوثيق بين العقيدة الدينية وأخلاق جنسية معينة، وهي واحدة من أهم أوجه اندماج الدين مع الخلقية التي يُفترض أن تدعم الحضارة.

لذا يمكن طرح سؤالنا على هذا النحو: لماذا أدى عدم الاستقرار هذا إلى تراجع في الولاء والممارسة الدينيين، بل في الإيمان الديني إلى حد ما، في أوروبا وليس في الولايات المتحدة الأميركية؟

بالنسبة للولايات المتحدة الأميركية، يمكن أن نتبيّن أحد وجوه الجواب في رد فعل قوي للمقاومة ضد تفكيك العلاقات بين الدين والهوية السياسية والأخلاق الحضارية. ومع ذلك، فإن نمط الوطنية الأميركية الذي يعتبر البلاد أساسًا أمة يرعاها الله، كما يعتبر «قيم أسرية» معينة أساسية لعظمتها، لا يزال قويًا جدًا، وأنه على استعداد للتصدي لما يراه تغييرًا في طبيعة أميركا. إنه نمط دين لا يزال قويًا في الولايات المتحدة الأميركية.

على النقيض من ذلك، فإن الوطنية الدستورية ـ الأخلاقية، التي سمّيتها أعلاه، التوليف السائد بين الأمة والأخلاق والدين، والتي كانت في ما مضى متشابهة في بريطانيا والولايات المتحدة، كانت أقل قوة في بريطانيا، بل شهدت معارضة شديدة في بريطانيا، ولا سيما في أعقاب الحرب العالمية الأولى، التي صدمتها أشد وطأة بالنسبة للبريطانيين من المجتمع الأميركي. لقد مثّل تحدي الحضارة بالنسبة للكثيرين في بريطانيا ممن عايشوها، تحديًا لإيمانهم، كما قلت أعلاه. يتمثل الإحساس القوي المتولد عن تأثير دوركايمي جديد، في أن كل شخص يشارك في قانون أخلاقي أو روحي معين، أي الطريقة التي تُفهم من خلالها تجربتنا الأخلاقية الجماعية القوية، وبالتالي تلاشت بسرعة أكبر في بريطانيا، وأضعفت القانون؛ بينما في الحالة الأميركية تمثل إحساس الكثير من الناس بأن يمكنهم التعبير عن أميركانيتهم عبر الانضمام إلى الكنيسة، وذلك في جزء منه للأسباب التي أشرت إليها أعلاه. في هذا الصدد، وتبعًا للحجة المذكورة أعلاه، فإن المجتمعات الأوروبية الأخرى تشبه

بريطانيا، وقد عايشت التجارب التاريخية ذاتها، وانتهى بها المطاف إلى نتائج مماثلة[1].

في مقابل هذه الحجة يجب استحضار الهجوم الثلاثي الذي عاناه مجمع الأسرة -الدين-الوطنية في الخمسينيات في حقبة الحقوق المدنية، وفيتنام، والثورة التعبيرية. ألم يكن هناك تماثل بين الحالة الأميركية زمن الحرب العالمية الأولى وبين البريطانيين؟ ربما، ولكن الجميع لا يرونها على هذا النحو. في الواقع، يبدو أن ردود الفعل المختلفة في هذا العصر هي أساس «الحروب الثقافية» للسياسة الأميركية المعاصرة، وأن هذا الاندماج بين الإيمان والقيم الأسرية والوطنية لا يزال بالغ الأهمية بالنسبة لنصف المجتمع الأميركي، حيث يشعرون بالفزع لرؤية ذلك التحدي، سواء في قيمهم المركزية (على سبيل المثال، الصراع حول الإجهاض أو الزواج المِثلي)، أو في العلاقة بين إيمانهم والنظام السياسي (السجالات حول الصلاة في المدرسة، وعبارة «في رعاية الله»، وما إلى ذلك).

بالإضافة إلى ذلك، فإن الكثير من الأميركيين، بما في ذلك أولئك الذين لا ينتمون إلى اليمين، ما زالوا يشعرون بالارتياح لفكرة الولايات المتحدة الأميركية «أمة واحدة يرعاها الله». أما الذين تربكهم هذه الهوية، فهم أولئك الذين يهيمنون في الجامعات و(بعض) وسائل الإعلام وصوتهم عالٍ، لكن عددهم ليس كبيرًا. أما بعض المهاجرين غير المسيحيين وغير اليهود، الذين قد يكونون الحلفاء الطبيعيين لأولئك الذين يريدون مقاومة الترجمة التوراتية للهوية الأميركية، فهم أنفسهم متلهفون للانضمام إلى توليف أكثر شمولًا. فالأئمة الآن يحضرون إلى جانب الكهنة والحاخامات في الصلوات العامة، وهذه الوحدة القومية الدينية تتجلّى بشكل خاص في فترات الأزمات أو الكوارث، كما حدث بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر.

وبعبارة أخرى، فإن استمرار أهمية الهوية الدينية في الاندماج الوطني يُبقي غالبية الأميركيين سعداء في «أمة واحدة يرعاها الله»، حتى في الوقت الذي يتنازعون فيه بمرارة مع الآخرين حول الاعتراضات المزعومة على هذا، في مسائل مثل الإجهاض أو الزواج المِثلي. إن الكثير من الناخبين في الدول «الزرقاء»، الذين يكرهون المتعصبين من اليمين الديني، هم في أغلبيتهم من أعضاء الكنائس الرئيسة، الذين سيظلون سعداء بالانخراط الطوعي في صيغ مقدسة للتعايش بين الطوائف بشكل متناغم.

(1) لا يختلف هذا كثيرًا عن الأطروحة التي حدّدها مارتن، إذا ما فهمتها بشكل صحيح في *Pentecostalism*, p. 53.

يُعزى هذا جزئيًا إلى الاختلاف الكبير في عدد الأشخاص الذين ينتمون إلى دين معين في الولايات المتحدة، مقارنةً بأوروبا. لكن الأمر يتعلق أيضًا بالمواقف المعنية تجاه الهوية الوطنية. فقد كانت أوروبا في النصف الثاني من القرن العشرين تتكتم كثيرًا إزاء إحساساتها القديمة بالانتماء القومي. وتوضح أحداث النصف الأول من هذا القرن سبب ذلك. لقد نشأ الاتحاد الأوروبي من أجل محاولة تجاوز الأشكال القديمة، لوعي شعوب أوروبا التام بقدرتها التدميرية. وصار التأكيد الصريح والبات على القوميات القديمة التي تُمجِّد الذات اليوم من اختصاص اليمين المتطرف، الذي اعتبره الآخرون بلوى، وربما مرضًا قاتلًا، فضلًا عن كونه معاديًا لأوروبا. الحرب، وحتى وإن تكن حربًا «عادلة»، كتعبير عن تفوق المشروع القومي، تجعل معظم الأوروبيين في وضع مربك على نحو عميق.

إن موقف الولايات المتحدة الأميركية مختلف جذريًا. وقد يُعزى ذلك، في جزء منه، إلى أن الهياكل العظمية في خزانة الأسرة التي ينبغي عليها مواجهتها، أقل مما هي عليه في خِزانات أبناء عمومتهم الأوروبيين. لكن أعتقد أن الإجابة أبسط. من الأسهل أن تكون متيقنًا من دون تحفظ من عدالتك، إذا كانت لديك قوة الهيمنة. الهياكل العظمية موجودة، لكن يمكن تجاهلها بعزم، على الرغم من الجهود التي يبذلها فريق من الباحثين الشرفاء الذين انخرطوا في «حروب التاريخ». يجب على معظم الألمان أن يطأطئوا رؤوسهم كلما ذُكّروا بشعار الحرب العالمية الأولى: «Gott mit uns» «إن الله معنا» (حول الحرب العالمية الثانية، كلما قلّ رفع ذلك الشعار، كان ذلك أفضل)[1]. لكن لم يكن لدى معظم الأميركيين أدنى شك، بشأن الطرف الذي اختاره الله. وفي هذا السياق، من السهل جدًا العيش وفق التحديد التقليدي للدوركايمية الجديدة[2].

---

(1) في الواقع، لا يسعنا إلا أن نخجل من شوفينية المثقفين والأكاديميين من الجهتين إبّان اندلاع الحرب العالمية الأولى. «نشر عدد كبير من الأساتذة الألمان بيانًا يوضح أن أمتهم تخوض صراعًا باسم الثقافة. لم تمهّد الفلسفة الألمانية، بذاتيتها العميقة، ومثاليتها المتعالية، وازدرائها لمعطيات الحس المشترك، وفصلها بين عالم الظواهر وعالم الفكر، بين عالم العقل وعالم الأخلاق أو الدين، الطريق أمام أكثر الذرائع إسرافًا من البشر الذين يعتقدون، بما لهم من ثقة في أنفسهم إلى حد اعتبار أنفسهم كائنات أرقى، أن من حقهم أن يرتفعوا فوق القواعد المشتركة، أو لإخضاعها لخيالهم؟» ماريتان، في فصله الشتوي 1914-15 في المعهد الكاثوليكي، أعلن أن الانتصار الفرنسي «سيعني، في مداه البعيد وليس مباشرة، انتصار الحضارة والإيمان الكاثوليكي على الطبيعانية في الثقافة الألمانية-البروتستانتية»
Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain* (Paris: Cerf, 1999), pp. 18-19, 201.

(2) ربما يمكن العثور على «عيّنة» في مجتمعات الكومنولث البريطاني القديم: كندا، أستراليا، نيوزيلندا. فمثلها مثل الولايات المتحدة، انخرطت منذ البداية (تقريبًا)، في عصر التعبئة. لكن تعريفاتها الدوركايمية الجديدة المرتبطة بالإيمان لم تدم كثيرًا. فهي إما أنها عاشت في كنف الهوية «البريطانية»، التي تلاشت منذ ذلك الحين في «البلد الأم» وكذلك المستعمرة السابقة؛ أو (كما في حالة كيبك)، أنها مرت بمرحلة تحوّل تشبه إلى حد كبير النموذج الأوروبي. =

إذن، في ما يتعلق بمناقشتنا في فقرات سابقة، فإن التوليف الأميركي التقليدي بين «الدين المدني»، وهوية دوركايمية قوية، نشأ في الأصل حول مسيحية غير طائفية، ولها صلة قوية بالنظام الحضاري، لا يزال في مرحلة «ساخنة»، على عكس نظيره البريطاني. لقد توسّع الدين المدني الأصلي أكثر من قاعدته البروتستانتية، لكنه وصل الآن إلى مرحلة حيث الارتباط بالدين يواجه الآن تحديًا من قبل مجموعة واسعة من العلمانيين والمؤمنين الليبراليين؛ في حين أن الصلة بالنظام الحضاري لا تزال قوية. لقد صارت مسائل مثل حظر الصلاة في المدرسة والإجهاض، ومؤخرًا الزواج المِثلي، مشحونة إلى أقصى حد. لقد تحدّثتُ أعلاه عن «حرب ثقافية»، لكن هناك تشبيه آخر، «الحرب الفرنسية ـ الفرنسية»، وهما عبارة عن ترجمتين أيديولوجيتين متناقضتين لهوية الأمة نفسها، في سياق تظل فيه القومية قوية (ناهيك عن شوفينية ذات قوة كبيرة). تلك هي حصيلة الصراعات المريرة[1].

(5) يوفّر هذا نصف الإجابة. أما النصف الآخر فيتمثل في أنه بالنسبة لأولئك الذين يرغبون في الانتقال إلى موقف مابعد-دوركايمي، وهم ينتقدون الأخلاق الجنسية التقليدية، فإن تاريخ التعددية الدينية الأميركية يمنحهم نموذجًا للعديد من الخيارات لأشكال دينية أكثر خصوصية وتجريبية. لقد وفّر لنا كتاب وليام جيمس، الذي يعود إلى قرن من الزمان، العديد من الأمثلة على هذا قبل فترة طويلة من الثورة الثقافية في القرن العشرين[2]. بعبارة أخرى، كانت نماذج الحياة الدينية التي تقطع مع الأنماط الدوركايمية الجديدة وذات النزعة الأخلاقية شائعة ومألوفة على الساحة الأميركية. إذن صار للناس الذين يريدون الآن استكشاف هذه الاتجاهات أمثلة يهتدون بها.

كانت الولايات المتحدة منذ أوائل القرن التاسع عشر موطنًا للحرية الدينية، تمَّ التعبير عنها بطريقة أميركية حتى النخاع: أي أنها كانت بلدًا خياره ديني. يتطوَّر الناس ويكوّنون

= لكن قبل كل شيء»، لم تكن قوى هيمنة، وفي حالة معينة يتم تذكيرها باستمرار بهذه الحقيقة من خلال قربها من الأمة. لذا، فليس غريبًا أن يكون هناك تقارب في الأرقام المتعلقة بالإيمان/ الممارسة الدينية بين الأوروبيين والأميركيين. وليس غريبًا كذلك أن مسألة زواج المثليين، رغم أنها أزعجت المحافظين في كندا أيضًا، لم تثر القدر نفسه من السخط والاستهجان في كندا مثلما أثارتهما في جارتنا إلى الجنوب.

(1) قد تساعد هذه الهوية «الساخنة» أيضًا في تبيّن حقيقة الاختلافات بين أوروبا وأميركا والتي نشأت بمناسبة الحرب الأخيرة في العراق. لقد حاول بعض المعلقين إثارة ذلك في عبارة خالدة: «الأميركيون من كوكب المريخ، والأوروبيون من كوكب الزهرة». انظر
Robert Kagan, *Of Paradise and Power* (New York: Taylor and Francis, 2003).

(2) William James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Random House, 1999).

طوائف جديدة وينضمّون إلى طوائف لم ينشؤوا فيها أو ينفصلون عن الطوائف الموجودة، وما إلى ذلك. تمّ إعداد ثقافتهم الدينية بأكملها بطريقة ما من أجل عصر الأصالة، حتى قبل أن يُصبح ذلك أحد مظاهر الثقافة الشعبية في الجزء الأخير من القرن العشرين. لكن الثابت أن أخلاقيات الأصالة كانت حاضرة قبل ستينيات القرن العشرين في أوساط النخب المثقّفة على ضفتيّ المحيط الأطلسي، لكن نسبة المتعلمين كانت كبيرة قياسًا إلى عدد سكان الولايات المتحدة حتى قبل توسُّع الجامعات في فترة ما بعد الحرب.

كان هذا التحوُّل أقل إرباكًا في الولايات المتحدة الأميركية. وعلى النقيض من ذلك، كانت الأشكال السابقة للأشكال مابعد_دوركايمية، إما محدودة أو غير موجودة. علينا فقط أن نُفكِّر، على سبيل المثال، في ألمانيا وفرنسا، حيث باتت «المذاهب» الجديدة تُزعج الناس بشدّة. فحتى الملحدون الفرنسيون يشعرون بالرعب عندما لا يتّخذ الدين الشكل الكاثوليكي المُتعارف عليه الذي يحبّون أن يكرهوه.

كل ذلك يتنزّل في صلب الإجابة عن هذا السؤال الذي ينبثق من حجتي التي عرضتها أعلاه. أعترف بأنني فقط نصف مقتنع بهذه الإجابة؛ ربما ثلاثة أرباع مقتنع، حتى أكون أكثر دقة. أعتقد أن تحليل حالة الولايات المتحدة الأميركية صحيح؛ ويبدو أن عدم وجود رد فعل دوركايمي جديد في أوروبا صحيح ومفهوم. لكن قد يتساءل المرء: لماذا لم يكن الأوروبيون أكثر ابتكارًا في خلقهم أشكالًا جديدة؟ لماذا لم يقوموا حتى بنسخ النماذج الأميركية، التي تظل، في نهاية المطاف، معروفة في عصر سرعة الاتصالات والسفر عبر العالم؟

ربما لا يمكن البحث عن الإجابة إلا في إطار شبكة من العوامل طويلة المدى. قد يكون أحدها هذه الظلال التاريخية المستمرة للنظام القديم في أوروبا التي أشرت إليها أعلاه. لا تزال هيمنة الكنائس القومية (أو عبر_القومية قومية المنشأ) تُشكّل تصوّرات الناس حتى بعد قرون من توقفها عن لعب أي دور رقابي؛ وربما حتى في أماكن مثل بريطانيا حيث تحدّ التعددية الدينية من هيمنتها. بينما لا أثر لذلك في الولايات المتحدة الأميركية. ربما كان ذلك على علاقة بتأثير أخلاقيات الأصالة في القارتين. وفي حين أن هذه القيمة الجديدة يمكن أن ترتبط بسهولة بأنماط التعبير الدينية في الولايات المتحدة الأميركية، فقد كان من الأسهل في أوروبا ربط الدين بالسلطة، مع الالتزام بمعايير المجتمع على نطاق واسع، ناهيك عن العداوات وحتى العنف بين الناس بسبب الانقسامات. ما زالت

الكنائس ـ وكذلك الدين ـ تُذكّر بصورة الخضوع والامتثالية بالنسبة لكثير من الناس، بما في ذلك الشباب، صورة عفا عليها الزمن بالنسبة للكثير من الأميركيين منذ زمن طويل. في هذه الحالة، لا بد من أن تؤدي الدعوة إلى أن يهتدي الشخص إلى طريقه الخاص، إلى دفع عدد أكبر من الأشخاص للبحث عن أشكال للمعنى خارج نطاق الديني في أوروبا مقارنةً بالولايات المتحدة الأميركية.

علاوة على ذلك، ساهم هذا التحديد للدين، باعتباره عدو الأصالة، في اعتماد قصة العلمنة، على أن نمو الاستقلالية الذاتية والهويات التي يتم البحث عنها بحرية، لا بد أن يُؤدّي إلى تراجع الدين. وساهم القبول العام لهذه القصة بدوره في تراجع الإيمان والممارسة كنبوّة ذاتية التحقّق.

أعترف هنا بأنني أخبط خبط عشواء. وأن سرًدا مقنعًا تمامًا لهذا الاختلاف، الذي هو بمعنى ما، المسألة المهمة التي تواجهها نظرية العلمنة، يفلت مني[1].

[10]

ربما يُمكنني محاولة جمع بعض خيوط هذه المناقشة. كنت أحاول وصف كيف تحوّلنا من عدم الإيمان النخبوي (الجزئي) في القرن الثامن عشر إلى عدم الإيمان (واسع النطاق ولكن جزئي دائمًا)، لكن أيضًا إلى الإعراض عن الدين وهجره،

---

(1) حتى الآن، كنا نقارن الولايات المتحدة بالمجتمعات الأوروبية، ولكن ربما تبيّن وجه آخر إذا ما قارناها بالاتحاد الأوروبي؛ لأن هذا الأخير، في تعريفه المتطور، اتخذ خطوات من تلقاء نفسه في اتجاه العلمانية بالمعنى الأول، وأبرزها رفض ادماج الله في الدستور الجديد المتنازع عليه بشكل كبير. انظر
Peter Berger, «Religion in the West», in *The National Interest, Summer 2005*, pp. 112-119.
يعتبر بيتر بيرغر Peter Berger الاتحاد الأوروبي كفاعل في العلمنة: «الاندماج في أوروبا يعني الانخراط في علمانية أوروبا» (ص 113)؛ لكن بتعبير أدق، يمكننا القول إن الاندماج في أوروبا يشجع على مزيد من التراجع في قوة الهويات الدوركايمية الجديدة القائمة.
حين نقارن بين البنيتين السياسيتين، يمكننا أن نقول، بالنسبة للعديد من الأميركيين، إن الرابط الدوركايمي الجديد بين الله والأمة قوي؛ في حين أن هذا الرابط بالنسبة للأوروبيين، ليس فقط غير موثوق به في العديد من البلدان، ولكن على المستوى القاري، فإن تعددية الطوائف التي ترسخت فيها النزعات الوطنية القديمة تشكل عقبة إضافية. بهذه الطريقة، يمكن اعتبار «الله» كتهديد للتكامل الأوروبي، بينما لا يزال يعزز النزعة الوطنية الأميركية.
إن التفكير في المسألة على الصعيد الأوروبي يبيّن أيضًا الأهمية الكبيرة لأحد العوامل المذكورة أعلاه. فقد قلنا، أعلاه، إن المجتمعات الأوروبية تميل إلى اتّباع مقالات نخبها أكثر من الولايات المتحدة. ولكن هذا التأثير يتعاظم على الصعيد «الأوروبي»، حيث ساهمت النخب في التحوّل بشكل كلي، رغم ما ترتب عن ذلك من تبعات كشفت عنها مؤخرًا استطلاعات الرأي في دول مختلفة من القارة.

في القرن الحادي والعشرين. لقد قادني هذا إلى مجال نظرية العلمنة. وهنا أعلنت خلافي مع النسخة «الأرثوذكسية»، واتفاقي مع انتقادات المؤرخين وعلماء الاجتماع «التصحيحيين». نحن لا نتعامل مع التقهقر الخطي (لا أتحدث هنا عن الإحصائيات!) في الإيمان/ الممارسة، بسبب عدم التوافق بين بعض سمات «الحداثة» والإيمان الديني. لا أتفق مع ما يبدو، في الغالب، كفرضية ضمنية حول الدوافع البشرية، التي تنهض عليها هذه السردية الكبرى للعلمنة. وبصفة خاصة، أرى أن الاشتياق الديني، والاشتياق إلى منظور التحوُّل في ما وراء التحايث والاستجابة له، وهو ما تشبهه شانتال ميلون-دلسول Chantal Milon-Delsol بـ«الرغبة في الخلود»[1]، يظل مصدرًا قويًا مستقلًا للدافعية في عصر الحداثة[2].

مع ذلك، من الواضح أن تراجعًا في الإيمان وفي الممارسة قد حصل، وفوق ذلك، فقدَ الإيمان المكانة التي لا يُنازعه فيها أحد التي كان يتمتع بها في القرون السابقة. تلك هي ظاهرة «العلمنة» الرئيسة، ويبقى علينا أن نفهم فقط مما تكوَّن. يمكن صياغة أطروحتي، من أجل التبسيط، كـ«قصة طرح» أخرى. هذا من شأنه أن يتجاهل مؤقتًا الطريقة التي تضمنت من خلالها كل مرحلة من هذه العملية إنشاءات جديدة للهوية والمتخيّلات الاجتماعية والمؤسسات والممارسات. لكنها ستسلط الضوء على التناقض مع النظرية الرئيسة إذا شددّتُ على الجانب السلبي.

بهذه الطريقة، وبصورة مبسطة، يمكننا أن نسأل: ما الذي منع الناس (أي الجميع تقريبًا) من تبنّي مواقف عدم الإيمان هذه في 1500؟ تتمثل إحدى الإجابات في التالي: العالم المسحور. في عالم من الأرواح والقوى الغيبية، بعضها شرير ومدمر، كان علينا أن نتمسَّك بكل ما كان يُنظر إليه على أنه عماد القوّة الخيّرة، حصننا ضد الشر. وتكمن إجابة أخرى في ما يلي: كان هذا الإيمان متشابكًا بشكل كبير مع الحياة الاجتماعية، بحيث يتعذر تصور أحدهما دون الآخر. هاتان الإجابتان مرتبطتان في الأصل: ينطوي تشابك ما على استخدامات جماعية للقوة الإلهية الخيّرة ضد أهوال عالم الروح، وهو ما يتجلّى

---

(1) *Esprit, June 1997*, pp. 45-47.

(2) من خلال استخدام هذا التعبير الغامض إلى حد ما، لا أحاول بأي حال من الأحوال تحديد ثابت أنثروبولوجي، تأييد المعنى الديني الإنساني. أعتقد أن هذا يتجاوز قدراتنا تمامًا، على الأقل اليوم. تتنوع أشكال الدين وأوضاعه كثيرًا عبر التاريخ. مصطلح «الأبدية»، مصطلح له أهميته في التقاليد الدينية التي حددتها في المسيحية اللاتينية؛ ومن هنا استخدامي لها هنا. وبالمحصلة لا يزال للدين في هذا السجل تأثير قوي على الناس اليوم.

في بعض الطقوس «كأن يطوف الناس حول حدود الأبرشية حاملين عصيًّا يضربون بها على حجر يُؤشِّر على تلك الحدود».

بشكل سلبي، وإذا ما تركنا جانبًا كل التمثلات التي انخرطت في ذلك، شهدت القرون المتعاقبة تبدُّد الكون المسحور (ترسّبت بعض عناصر الإيمان بالسحر، لكنها لا تشكل نظامًا، ويحتفظ بها بعض الأفراد هنا وهناك من دون أن تكون مشتركة اجتماعيًا). ثم جيء، في سياق النظام الأخلاقي الحديث، ببديل عملي للإيمان، أشكال من النزعة الإنسانية الخالصة، تبعها بدورها تعدد المواقف المؤمنة وغير المؤمنة، والتي أطلقتُ عليها اسم «نوفا nova». لقد ولّد هذا كله تشكيكًا في الأشكال الاجتماعية المبكرة التي أيّدت حضور الله في الفضاء الاجتماعي وتقويضها وحلّها: الأشكال الدوركايمية القديمة، وبصفة عامة أشكال «النظام القديم». في البداية، كانت الأشكال الدوركايمية الجديدة وأشكال أخرى من عصر التعبئة التي شُيدت على أنقاض البنى والمجتمعات المحلية القديمة هي المستفيد الأكبر. لكن التطورات اللاحقة قوّضت هذه أيضًا، بما في ذلك القول بأن الحضارة يجب أن تكون مسيحية حتى ننشدها لتدبير شؤوننا. لم نعد نعيش في مجتمعات نستطيع فيها المحافظة على الإحساس واسع النطاق بأن الإيمان بالله شأن أساسي في حياتنا المنظمة (جزئيًا)[1].

إننا إزاء عالم تعددي، تتكاثر فيه أشكال عديدة من الإيمان وعدم الإيمان يُضعف بعضها بعضًا. إنه عالم فقد فيه الإيمان العديد من بيئاته الاجتماعية التي جعلته يبدو «بديهيًا» ولا يمكن منازعته. وبطبيعة الحال لا يتعلق الأمر بكل الأوساط حيث لا تزال هناك أوساط يكون فيها الحل «افتراضيًا»: ما لم تكن لديك حدوسًا قوية مضادة، سيتعيّن عليك، على ما يبدو، أن تمضي قدمًا. لكن هناك أيضًا الأوساط التي يكاد فيها عدم الإيمان أن يكون الحل الافتراضي (بما في ذلك الأجزاء المهمة من الأكاديمية). لذا ارتفعت وتيرة عملية الإضعاف الشاملة.

إذا أردنا المضي قدمًا في اعتبار هذا التصوُّر بمنزلة «قصة طرح»، يمكننا القول بأن العلمنة، منظورًا إليها على أنها فقدان البيئات الاجتماعية للإيمان، ومن ثم التراجع والإضعاف، خلقت في النهاية «ميدان لعب متوازنًا»، لأن هذه البيئات السابقة وفّرت

---

(1) يبدو لي أن الصورة ثلاثية المراحل التي أطورها هنا لقيت حظها من الاهتمام بشكل مستفيض في Hugh McLeod's paper «The Register, the Ticket and the Website».
وهو مقال لم يُنشر بعد. لكنني لا أعتقد أنه يتّفق مع طريقتي في تحليلي لها هنا.

الإيمان. لكن هذه الفكرة سخيفة جدًا، لأننا لسنا في الواقع إزاء ميدان لعب البتة، بل إزاء ميدان متعرج جدًا بحيث يشهد ميلانًا كبيرًا، لكنه لا ينزلق برمته في الاتجاه ذاته. ميلان الكتاب المقدّس ليس ميلان الجامعة الحضرية.

يمكننا أن نقول إننا إزاء عالم يعتمد فيه مصير الإيمان أكثر بكثير من ذي قبل على حدوس الأفراد القوية، التي تشع على الآخرين. ولن تكون هذه الحدوس بيّنة بذاتها بالنسبة للآخرين من جديد. سيبدو بالنسبة للبعض، بما في ذلك العديد من المؤمنين، هذا التطوُّر التاريخي بمنزلة انكفاء للمسيحية. أما بالنسبة للآخرين، يفترض تراجع المسيحية ربح وخسارة على حد سواء. تُفقد بعض الإنجازات العظيمة للحياة الجماعية، لكن تثير علاقتنا المأزقية بالله العديد من الصعوبات تسترعي الاهتمام. فماذا يعني أشعيا، مثلًا، عندما يتحدَّث عن «إله خفي». في القرن السابع عشر، يجب أن تكون باسكال حتى تُقدّر ذلك، أما الآن فذلك جزء من معيشنا اليومي.

إن نتيجة هذه التعددية والإضعاف المتبادل غالبًا ما تكون انسحابًا للدين من الفضاء العمومي. هذا، بمعنى ما، أمر لا مفر منه وهو محمود في ظل هذه الظروف. تتطلب العدالة أن تتخذ الديمقراطية الحديثة مسافة متساوية من المواقف الدينية المختلفة. يجب أن يكون خطاب بعض الهيئات العامة، مثل المحاكم، خاليًا من مفترضات أيّ من هذه المواقف. يعتمد تماسكنا على أخلاقيات سياسية، وديمقراطية وحقوق إنسان، مستمدة أساسًا من النظام الأخلاقي الحديث، الذي تشترك فيه مختلف الأديان والمجتمعات غير الدينية، لكل منها له أسبابه الخاصة المتباينة. نحن نعيش في عالم سِمَته كما يقول عنه جون رولز «الإجماع التقاطعي»[1].

لكن من جهة أخرى، كما بيّن خوسيه كازانوفا José Casanova[2]، فإن النقاش الديني سيكون مطلوبًا أكثر فأكثر في الفضاء العمومي. تتطلب الديمقراطية أن يشارك كل مواطن أو كل مجموعة من المواطنين في النقاش العمومي باستخدام الخطاب الأكثر أهمية بالنسبة إليهم. فالفطنة قد تحثّنا على التعبير عن الأشياء باستخدام مفردات يمكن للآخرين التعرّف عليها، ولكن فرض ذلك، سيكون قيدًا لا يُحتمل على النقاش المواطني. مع تلاشي

(1) John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993).

(2) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 1994).

الإحساس بأهمية المسيحية في حياتنا، إذ ندرك أنه لا توجد عائلة روحية مسؤولة يمكن أن تتحدث نيابة عن الجميع، سيكون هناك إحساس أكبر بالحرية في التعبير عن أفكارنا، وفي بعض الحالات قد نضطر إلى صياغتها في نقاش ديني.

لقد جاء هذا التطور، على ما أعتقد، في أعقاب مفارقة ظاهرة أشارت إليها غريس ديفي: بعد التراجع الكبير في مرحلة ما بعد 1960، بدأ بعض الأساقفة الأنغليكانيين يشاركون بقوة في النقد العمومي لحكومة تاتشر[1]. ربما يمكننا القول إن الأمر لم يحدث إلا بعد تراجع حدة وطأة القيود المسلطة عليهم كقادة أنغليكانيين للكنيسة الرسمية، وذلك ما سمح لهم بحرية التعبير عن آرائهم.

تلك هي القصة السلبية كسرد رئيس. ولكن يمكننا أيضًا إضافة سرد تكميلي يؤكد على السمات الإيجابية لروحية البحث الحالية. ولا أعني بكلمة «إيجابي»، ميّزات نريد بالضرورة تأييدها؛ إننا فقط لا نركز على ما استبدله عصرنا، وإنما على ما يُميّزه. هنا ينبثق الاتجاه الذي تبنّته المسيحية اللاتينية على المدى الطويل والذي قادها بشكل مطرد، على مدى أكثر من نصف الألفية، نحو المزيد من الأشكال الشخصية الملتزمة من التقوى والممارسة الدينية. يمكن فهم روحية البحث التي نراها اليوم كالشكل الذي يتّخذه هذا التحوُّل في عصر الأصالة. والاتجاه طويل المدى ذاته الذي أنتج المؤمن المنضبط والواعي والملتزم، الكالفيني، اليانسيني، الإنساني المتدين، المنهجي (الميثودي)، والذي أعطانا لاحقًا «المسيحي المولود من جديد»، هو الذي أنتج اليوم الحاج الباحث، الساعي إلى تمييز مساره الخاص ومتابعته. يتوقف مستقبل دين شمال الأطلسي، من جهة، على النتائج المترابطة لمجموعة كاملة من هذه المساعي؛ ومن جهة أخرى، على العلاقات العدائية، أو غير المتحيزة، أو (نأمل ذلك) التكافلية، التي ستتطوَّر بين أنماط البحث ومراكز السلطة الدينية التقليدية، وبين ما يدعوه ويتنو Wuthnow القاعدين والساعين.

ليست هذه فكرة مشجعة بالنسبة للبعض. مهما كان مستوى الإيمان والممارسة الدينية، على ميدان لعب متعرّج وغير متكافئ، فإن النقاش بين مختلف أشكال الإيمان وعدم الإيمان يستمر. وفي خضم هذا الجدل، فإن أنماط الإيمان محرومة بسبب ذاكرة أشكالها المهيمنة سابقًا، والتي تتخطى أيتوس العصر، وما زال الكثير من الناس يعترضون عليها. كما تكون

(1) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 149 ff. Also Grace Davie, *Religion in Modern Europe*, pp. 53–54.

أنماط الإيمان أكثر حرمانًا أيضًا بسبب نتاج غير مقصود لمناخ البحث المتشظي: إن تراجع الممارسة يعني أن الأجيال المتصاعدة غالبًا ما فقدت الاتصال بالخطابات الدينية التقليدية[1]. كما قال بول فالاديه Paul Valadier، «في كثير من الحالات، الانفتاح حتى بالمعنى الديني، الحد الأدنى من فهم ما يعنيه فعل إيماني، التجربة البسيطة للمقدس، أو لله... إدراك الناس بأن الإيمان ليس محض هراء ولكن خطوة معقولة، وتبعث في النفس الإحساس بالمجد، مُغنية... تلك إشارة على أن ثمّة شيئًا ما يفرض الإحساس بالعالم الديني»[2].

من جهة أخرى، فإن الاعتراض على أشكال عدم الإيمان مردّه عدم الرضا على النظام الحديث وأوجه الانضباط المصاحبة له، والارتداء السريع للصيغ الطوباوية، واستمرار الإحساس بأن ثمة شيئًا أكثر من ذلك. يمكن لهذه الأمور أن توجّه الناس في اتجاهات شتّى، بما في ذلك تلك المنبثقة من حركة مناهضة التنوير المحايثة، ولكن يمكنها أيضًا أن تفتح الطرق أمام الإيمان. وفي هذه الحالة، يكون أحد عيوب الإيمان المذكورة أعلاه يتمثل في أن له وجهًا متقلبًا، ولكنه إيجابي. ليست أشكاله متوافقة تمامًا مع روح العصر؛ روح هي أقرب إلى السجن بحيث ترى الناس في أمَسّ الحاجة إلى الإفلات منها؛ وأن الإيمان يصلنا بالكثير من الطرق الروحية عبر العصور المختلفة؛ وهذا من شأنه، مع مرور الوقت، أن يجلب الناس نحو ذلك. والصراع مستمر.

في ما يتعلق بمعقل المسيحية اللاتينية، أي أوروبا الغربية، مقارنة بمناطقها النائية في الأميركتين، الشمالية والجنوبية، فإن المستقبل غير واضح. يبدو أن الاتصال المتضائل للكثيرين بخطابات الإيمان التقليدية يُنذر بمستقبل متدهور. لكن كثافة البحث عن أشكال مناسبة من الحياة الروحية التي تسببها هذه الخسارة مليئة بالوعود. ربما يمكن تفسير المرحلة «الباردة» من الهويات الدينية الأوروبية بعبارات تشبه إلى حد ما تلك التي اقترحها ميخائيل إبشتاين Mikhaïl Epstein لوصف الوضع في روسيا ما بعد السوفياتية.

يقترح إبشتاين في مقالين مثيرين للاهتمام[3] مفهوم «دين الحد الأدنى». ويتحدث أيضًا

(1) Grace Davie, *Religion in Britain since 1945*, pp. 123-124.

(2) Paul Valadier, *in Esprit, June 1997*, pp. 39-40.

(3) Mikhaïl Epstein, «Minimal Religion», and «Post-Atheism: From Apophatic Theology to 'Minimal Religion'», in Mikhaïl Epstein, Alexander Genis, and Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in Post-Soviet Culture* (New York/Oxford: Berghahn Books, 1999). See also Jonathan Sutton, «'Minimal Religion' and Mikhaïl Epstein's

عن فئة متداخلة، وهم الأشخاص الذين يُصرّحون بأنهم «مجرد مسيحيين» في استطلاعات الرأي حول الولاء الديني، مقارنةً بمن يلتزمون بهذه الطائفة أو تلك من الطوائف المسيحية، مثل الأرثوذكس أو الكاثوليك. يعتبر إبشتاين أن موقفًا دينيًا من هذا القبيل هو موقف «مابعد-إلحادي»، وذلك بمعنيين: لقد نشأ الأشخاص المعنيون تحت نظام مُلحد مُتشدّد، ينكر ويقمع جميع الأشكال الدينية، بحيث يكونون على مسافة واحدة من ذلك، وجاهلين بالقدر نفسه بجميع الخيارات الطائفية. لكنه أيضًا موقف مابعد-إلحادي بمعنى أقوى، حيث ردُّ الفعل لهؤلاء المعنيين ضد تنشئتهم. لقد اكتسبوا بطريقة ما إحساسًا بالله، ومع ذلك فقد فصلهم عن نطاق تنشئتهم.

إن «دين الحد الأدنى» هو بمنزلة روحية يعيشها الفرد في الدائرة المباشرة للأسرة، بين أفراد الأسرة والأصدقاء، وليس في الكنائس، خاصة تلك التي تعي الخصوصية، سواء في الأفراد أو في الأماكن والأشياء المحيطة بنا. ردًا على الاهتمام الكوني بـ«البعيد» الذي شدّدت عليه الشيوعية الماركسية، تسعى إلى احترام «صورة الله وشبهه» في أشخاص معينين يشاركوننا حياتنا[1].

لكن لأن هذا الدين وُلد خارج بنى طائفية، فإنه يمتلك نوعًا من الكونية خاصًا به، وهو نوع من العقيدة المسكونية (توحيد الكنائس) العفوية حيث يكون التعايش بين أشكال متعددة من الروحية والعبادة أمرًا مفروغًا منه. حتى عندما ينتهي المطاف بالناس الذين ينطلقون من هذا النوع من الروحية بالانضمام إلى كنيسة، كما يفعل الكثير منهم، فإنهم يحتفظون بشيء من تصورهم الأوّلي.

> عاجلًا أم آجلًا، عادة ما ينضم مؤمن الحد الأدنى إلى تقليد ديني مُحدَّد، فيُصبح مسيحيًا أرثوذكسيًا، أو مُعمدًا، أو يهوديًا. لكن بعد تجربة فضاء الفراغ والبرية... يحافظ على الإحساس الجديد بالانفتاح إلى الأبد. ففي أرض الروح البرية هذه، في غياب أي استعداد، ومن دون أيّ تعميد، ولا تعاليم دينية، ينجدني الله فجأة».

قد يتخيّل المرء أن هذا التوجّه نحو الإصلاح الديني سيُهيمن على روح القرن

= Interpretation of Religion in Late-Soviet and Post-Soviet Russia», in *Studies in East European Thought*, February 2006.

أنا ممتن لجوناثان ساتون Jonathan Sutton لإطلاعي على مؤلف إبشتاين Epstein.

(1) المصدر نفسه، ص 167-168.

الحادي والعشرين في روسيا. إن استعادة تقاليد ما قبل الملحدين هي محور الإحياء الديني الحالي [1995]، لكن الماضي الإلحادي، تجربة حياة القفر، لا يمكن أن يمرّ من دون أن يترك أثرًا، وسوف يتجلّى أثر «الفراغ» في سعي لامتلاء الروح، تجاوز حدود الطوائف التاريخية. يشعر أولئك الذين عثروا على الله في البرية بأن جدران المعابد القائمة ضيّقة جدًّا بالنسبة إليهم وينبغي توسيعها»[1].

ربما في وسعنا أن نقول شيئًا مشابهًا عن الوضع في أوروبا «ما بعد العلمانية». إنني استخدم هذا المصطلح ليس كتصنيف عصر كان يمكن فيه عكس التراجع في الإيمان والممارسة في القرن الماضي، لأن هذا لا يبدو مرجحًا، على الأقل في الوقت الحالي؛ إنني أقصد زمنًا تشهد فيه هيمنة السرد الرئيس السائد للعلمنة اعتراضات متزايدة. أعتقد أن هذا ما يحدث الآن، لكن لأن هذه الهيمنة، في تقديري، ساهمت في هذا التراجع، فإن تجاوزها سيفتح إمكانيات جديدة.

أن يكون المرء «روحيًا وليس دينيًا» فتلك إحدى الظواهر الغريبة القريبة من «دين الحد الأدنى» لإبشتاين في روسيا؛ عادة ما يُعيَّن حياة روحية تحتفظ بمسافة ما بين أشكال انضباط وسلطة الطوائف الدينية. وبطبيعة الحال، فإن المسافة هنا تعكس ردَّة فعل على متطلبات السلطة الدينية، وحذر من القيادة الطائفية. في حين أن ردَّة الفعل في روسيا هي ضد «الأرض اليباب» التي خلّفها إلحاد المناضلين، واعتزال الطوائف هو في المقام الأول مسألة جهل وعدم إلمام. لكن في كلتا الحالتين، تتّسع رقعة إحساس مسكوني انتشاري، وحتى أولئك الذين يتبنون في ما بعد نمط حياة طائفية معينة، وبالتالي يصبحون «متدينين»، يحتفظون بشيء من هذه الحرية الأوّلية قبل التشيّع الطائفي. ما يظل مهمًا أيضًا، في كلٍّ من الشرق والغرب، هو أحساس دائم بأهمية اتّباع المسار الروحي الشخصي، والإحساس، كما جاء في قول بيرديف عن إبشتاين: «ينبغي للدين أن يسري في المعرفة والأخلاق والفن والحكومة والاقتصاد، ولكن بحرية ومن الداخل، وليس عبر الإكراه من الخارج»[2].

على أيّة حال، نحن فقط في بداية عصر جديد من البحث الديني لا يمكن لأحد توقّع مآلاته.

---

(1) المصدر نفسه، ص 386.

(2) المصدر نفسه، ص 362.

الجزء الخامس

أوضاع الإيمان

الفصل الخامس عشر

الإطار المحايث

[1]

يُمكننا العودة إلى سؤالنا البدئي حول العلمانية بالمعنى الثالث وأوضاع الإيمان في الغرب الحديث. ومفاده: لماذا يصعب الإيمان بالله (في العديد من الأوساط) في الغرب الحديث، بينما كان عدم الإيمان به مستحيلًا في 1500؟

حاولت على امتداد الفصول السابقة، أن أجيب عن هذا السؤال من خلال سرد قصة كيف وصلنا إلى ما نحن فيه. لكن سرديات «العلمنة» تنطوي أيضًا على صورة للوضع الراهن، والشكل الروحي لهذا العصر (السردية الثالثة لمثل هذه النظريات، كما وصفتها في الفصل الثاني عشر). وهذا ما أودّ تناوله في هذا الفصل.

يمكننا أن نحصل على بعض عناصر الإجابة عن هذا السؤال، إذا ما استعدنا بعض المواضيع التي تمّت مناقشتها في الفصول السابقة، واستعرضنا التغييرات المتشابكة والمتعاضدة التي تمّ وصفها.

لقد تحدثنا عن نزع السحر عن العالم. وتبيّنا أن لهذه الظاهرة وجوه شتّى. أريد أن أذكر أولًا الوجه «الداخلي»، واستبدال الذات المسامية بالذات العازلة، حيث يبدو بديهيًا أن كل فكر وإحساس وغاية، وجميع الميّزات التي يمكن عادةً أن نعزوها إلى الفاعلين، يجب أن تكون في الأذهان، التي تختلف عن العالم «الخارجي». تبدأ الذات العازلة في اعتبار فكرة الأرواح، والقوى الأخلاقية، والقوى السببية الغائية، فكرة مستغلقة على الفهم.

لقد صاحب صعود الهوية العازلة ليس فقط استيعاب التميز بين الباطني والخارجي، والتمييز بين العقل والعالم كفضاءين منفصلين، وهو أمر محوري بالنسبة للعزل ذاته؛ وليس فقط تطوير هذا التمييز بين الباطني والخارجي في مجموعة كاملة من النظريات

الإبستيمولوجية التوفيقية من ديكارت إلى رورتي[1]؛ ولكن أيضًا نمو معجم غني في ما يتعلق بالباطني، وهو مجال داخلي للفكر والإحساس الذي يتعيّن استكشافه. لقد نمت حدود استكشاف الذات، من خلال مختلف أشكال الانضباط الروحية لفحص الذات، بفضل مونتانيه، وتطوير القصة الحديثة، وظهور الرومانسية، وأخلاقيات الأصالة، إلى أيامنا هذه حيث يُنظر إلينا على أننا هويات ذوات أعماق داخلية. يمكننا القول كذلك بأن الأعماق المتوطنة في الكوسموس، العالم المسحور في ما مضى، أصبحت اليوم متوطنة في الذات. وما كان يعنيه الناس في ما مضى بتملك الأرواح الشريرة للبشر، نفسّره اليوم بمفردات المرض العقلي. ومرة أخرى، فإن الرمزية الغنية للعالم المسحور متوطنة حسب فرويد في أعماق النفس؛ ونعتبر جميعًا أن هذا التحوُّل طبيعي جدًا ومُقنع، أيًا كان موقفنا من نظرياته التي بلورها في هذا الشأن[2].

تتسق الهوية العازلة وفضاءاتها الداخلية مع التحوّلات التي وصفها نوربرت إيليا[3] بشكل أكثر إيحائية. ومن بين تلك التحوّلات تطوير الانضباط وضبط النفس، ولا سيما في مجالات الجنس والغضب. تلتقي التحوّلات التي وصفها إيليا مع تلك التي تفحّصها ميشيل فوكو[4]. لكن إيليا يُشير أيضًا إلى التطور اللافت للنظر لمعنى الحساسية، والذي تضمن الانسحاب من الأشكال السابقة للعلاقات المختلطة حيث يكشف الأفراد عن وظائف جسدية أمام الآخرين أصبحت الآن محظورة. لقد شدّد المهذبون والمتعلمون من الناس على الخصوصية التي غيّرت تدريجيًا أنماط الحياة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. تسمح الخصوصية بالحميمية، لكن هذه الأخيرة لم تعد الآن عشوائية، إنما مخصصة لـ«المقرَّبين». قد نقول إن المجال السابق للعلاقات الأكثر اختلاطًا، حيث يختلط النبلاء على الطاولة وفي أماكن أخرى مع مجموعة من الخدم، يحكمه الآن تمييز جديد بين الحميمية والتباعد.

---

(1) انظر Hubert Dreyfus and Charles Taylor, *Retrieving Realism* (يصدر قريبًا).

(2) لقد ناقشت هذه المسألة بشكل مستفيض في *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

(3) Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation* (Frankfurt: Suhrkamp, 1978); English translation: *The Civilizing Process* (Oxford: Blackwell, 1994).

(4) انظر خاصة *Surveiller et Punir* (Paris: Gallimard, 1975).

فالفضاء الحميمي، بطبيعة الحال، فضاء اجتماعي، حيث نتشارك فيه مع (عدد قليل من المقرَّبين) الآخرين، لكن هناك علاقة وثيقة بين الفضاء الداخلي ومناطق الحميمية. وضمن هذه الأخيرة نتقاسم شيئًا من أعماق الإحساس، الأفكار والحساسية، التي نكتشفها في ذواتنا. في الواقع، من دون هذه المشاركة، سواء أكانت في الصلاة أم المحادثة أم الرسائل، ومن دون استقبال متعاطف من قبل المحاورين المقرَّبين، فلن نستطيع استكشاف باطنيتنا البتَّة. فهذه الأخيرة تُكتشف في التبادل الحميم، وأساليب التبادل ذاتها تُصبح مُلكيّة مشتركة من خلال تداول نصوص جديدة، مثل الروايات (التي تشكّلت في ما مضى على نحو كبير أو كليّ في تبادل الرسائل).

تبحث الذات العازلة والمنضبطة عن الحميمية (على الرغم من أن الانضباط والحميمية يمكن أن تكون بينهما علاقة متوترة)، كما تعتبر ذاتها أكثر وأكثر كفرد. وقد تبيّنّا ذلك بوضوح في فهمنا للمجتمع ضمنيًا في ما نسميه النظام الأخلاقي الحديث. إن النظم الاجتماعية التي نعيش في كنفها غير مؤسسة كوسوموسيًا، قبلنا، إن جاز القول، تنتظر حتى نتحلّ المكانة التي خُصصت لنا؛ بل إن المجتمع يخلقه الأفراد، أو على الأقل يُخلق للأفراد، وينبغي للمكانة التي يحتلونها فيه أن تعكس أسباب انضمامهم له في المقام الأول، أو لماذا عيَّن الله لهم هذا الشكل من الوجود المشترك. تعود هذه الأسباب، في الأخير، بالخير على البشر، وليس تلك التي يستجيب لها هذا الدور أو ذاك، وإنما لأنها فقط تستهدف الخير الإنساني من حيث هو خير الجميع بالتساوي، حتى لو لم يحققوه بالقدر نفسه. (بطبيعة الحال، تنقسم النظرية الاجتماعية الحديثة حول المسألة سواء أكان بوسع الجميع تحقيق هذا الخير كأفراد [على سبيل المثال، لوك، بنتام]، أم أكان بوسعهم تحقيقه على أنه خير عام ومشترك، [على سبيل المثال، روسو، هيغل، ماركس، هومبولت]؛ ولكن في كلتا الحالتين نتحدث عن خير يخص الكائن البشري بما هو كذلك).

فالعزل والانضباط والفرديّة لا تتشابك وتتعزّز بشكل متبادل فحسب، بل إن مجيئها كافة اقترن بشكل كبير بعملية الإصلاح، كما وصفتُها هنا. الانتقال إلى شكل جديد من أشكال الحياة الدينية، أكثر فردية والتزامًا وإخلاصًا، وأكثر وفاء للمسيح، وتحل بشكل كبير محل الأشكال القديمة التي تُشدِّد على الطقوس الجماعية، فضلًا عن الديناميكية التي تهدف إلى فرض هذا التغيير على الجميع، وليس فقط على نخب دينية مُعينة. ولم تعزز هذه العوامل مجتمعة نزع السحر عن العالم فقط (وبالتالي العزل)، وأشكال الانضباط

الجديدة لضبط النفس، ولكن أيضًا انتهت إلى جعل التصوُّرات الشاملة القديمة للمجتمع أقل مصداقية، بل مستغلقة على الفهم.

إن الفردانية، كما انبثقت عن عملية الإصلاح، هي قبل كل شيء مسؤولية. يجب أن ألتزم التزامًا شخصيًا بالله، بالمسيح وبالكنيسة. قد يقودنا هذا إلى حد التساؤل حول معمودية الأطفال، أو حول اعتماد التحويل الشخصي شرطًا لعضوية الكنيسة (مثل في كونيكتيكت الاستعمارية). لكن حتى إن لم يقدنا ذلك إلى هذا الحد، فإنه يلعب دورًا حاسمًا. يجب على كل كاثوليكي أن يعترف ويتبرّأ من أجل القيام بواجبات عيد الفصح؛ لا ينبغي أن نكتفِ باتباع المجموعة. لكن هذه الفردانية الأولى تطوّرت من خلال فحص الذات، ثم تطوير الذات، حتى انتهت إلى فردانية عصر الأصالة. وعلى طول هذا المسار، من الطبيعي أن تنشأ فردانية أداتية، تلك التي تنطوي عليها ضمنيًا الفكرة القائلة بأن المجتمع مُسخَّر من أجل خير الأفراد.

يتمثّل الوجه الآخر لتمثّل المجتمع، بوصفة كلًا متكونًا من الأفراد، في ضمور الأفكار السابقة من النظام الكوسموسي، مثل تلك التي شكّلت أساس الملكيات التقليدية. إنه، بمعنى من المعاني، وجه آخر من وجوه نزع السحر عن العالم، لأن هذه التصوّرات حول النظام الكوسموسي تذرّعت بغائية متأصلة في الطبيعة، وبقوى غائية كامنة في الواقع الاجتماعي. وهي تُشكّل، بمعنى ما، النطاق الأعلى والنخبوي والثقافي للعالم المسحور، الذي عاينه القرويون في نمط آثار وعفاريت الأيكة.

لا يمكن فصل النظم الكوسموسية عن التصوُّر القديم لزمن أعلى. وهكذا فإن فكرة النظام الحديثة تضعنا بشكل عميق وكليّ في الزمن العلماني. لكن كما رأينا أعلاه، في حين يُفترض أن النظم الكوسموسية تحمي نفسها بنفسها، فإن النظام الاجتماعي الجديد الذي تقرّه العناية الإلهية هو النظام الذي ينشأ عن الفعل البشري. هو يقدِّم نموذجًا للفعل البنّاء، بدلًا من حاضنة للقوى الغائية الموجودة أصلًا في الطبيعة. يُشدِّد السياق الجديد، علاوة على الفعل البناء، على موقف أداتي تجاه العالم، الذي رسّخته بالفعل أشكال الانضباط الجديدة.

إذن، فإن الموقف الأداتي يحتذي بالعلمنة الشاملة للزمن حذو النعل بالنعل. إن إحساسنا بأننا في زمن العلمانية قد عُزِّز كثيرًا بواسطة البيئة الكثيفة جدًا للزمن القابل

للقيس الذي نسجناه حول أنفسنا في حضارتنا. تُقاس حياتنا وتُشكَّل بواسطة قراءات دقيقة للزمن على مدار الساعة، والتي بدونها لن يكون في وسعنا أن نعمل كما ينبغي. هذه البيئة الكثيفة هي في الآن ذاته شرط ونتيجة الجهد بعيد المدى الذي نبذله في سبيل تحقيق أقصى استفادة من الزمن، واستخدامه بشكل جيّد، وليس إهداره. إنهما شرط ونتيجة لزمن صار بالنسبة إلينا مورد، علينا استخدامه لفائدتنا بحكمة. وللتذكير فقد كان هذا أحد أنماط الانضباط التي رسَّخها رواد الإصلاح الطهرانيون[1]. تحذو الهيمنة العقلانية الأداتية في عالمنا بانتشار الزمن العلماني حذو النعل بالنعل.

لذا فإن الهوية العازلة للفرد المنضبط تتحرَّك في فضاء اجتماعي مبني، حيث العقلانية الأداتية قيمة أساسية، والزمن علماني بشكل كلي. ويُشكِّل كل ذلك ما أريد أن أُسميه «الإطار المحايث». يبقى علينا أن نُضيف فكرة خلفية: إن هذا الإطار يُشكِّل نظامًا «طبيعيًا»، ضد نظام «خارق للطبيعة»، وعالم «محايث»، ضد عالم «متعالٍ» ممكن.

تكمن المفارقة في أن هذا التميز الواضح بين الطبيعي والخارق للطبيعة، والذي عُدّ إنجازًا في المسيحية اللاتينية في أواخر العصور الوسطى وبدايات العصر الحديث، كانت غايته في الأصل تحديد استقلالية الخارق للطبيعة بشكل واضح. كان الهدف من تمرد «الإسميين» ضد «واقعية» توما الأكويني ترسيخ سلطة الله العليا، التي لا يمكن أن تخضع أحكامها لنزوع «الطبيعة» سواء اعتبرناها صحيحة أو خاطئة. وبالمثل، فعل رواد الإصلاح كل ما في وسعهم لفصل نظام النعمة عن نظام الطبيعة.

لكن هذه الفكرة، التي تتعارض بشكل كبير مع تصوُّرات العالم المسحور، والنظم الكوسموسية، التي كانت مهيمنة في جميع الحضارات السابقة، أصبحت راسخة بعمق في تصورنا لعالمنا من خلال مجموعة من التحوُّلات المترابطة التي ذكرتها للتو. تتمثل هذه التحوُّلات العميقة في تصورنا العملي للذات، وطريقة انسجامنا مع عالمنا (كفاعلين عازلين ومنضبطين وأداتيين) وفي المجتمع (كأفراد مسؤولين، نُشكِّل مجتمعات مصمَّمة لتحقيق المنفعة المتبادلة). لكن هذه التحوُّلات راسخة جدًا من حيث أنها تتناغم تمامًا مع التحوُّل النظري الرئيس للحداثة الغربية، أي صعود العلم الطبيعي بعد غاليلي. لقد أدى

(1) Max Weber, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (Weinheim: Beltz Athenäum, 2000), p. 119; see translation by Talcott Parsons, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (New York: Scribner, 1958).

ذلك إلى إنتاج صورتنا المألوفة للكون الطبيعي «الفيزيائي» ككون تحكمه قوانين منتظمة، والذي يعكس حكمة الخالق وخيريته، ولكن لا يتطلب فهمه ـ أو (على الأقل على المستوى الأول) تفسيره ـ أيّ إحالة إلى خير مستهدف، سواء في شكل فكرة أفلاطونية، أو أفكار في ذهن الله.

ارتبط هذا التحوُّل بطبيعة الحال ببعض التحوُّلات التي أتيتُ على ذكرها أعلاه. كان هناك، على وجه الخصوص، ارتباط وثيق بين العلوم الحديثة ما بعد بيكون والموقف الأداتي: يُشدِّد بيكون على أن غاية العلم ليست اكتشاف شكل نبيل شامل متحقّق في الأشياء (كما يصف بشيء من التحيّز علوم أرسطو)، يمكننا أن نفخر بإثباته، ولكننا نقوم بتجارب تسمح لنا «بتحسين وضع البشرية». لهذا السبب يصف شيلر العلوم الجديدة كأنماط من المعرفة الفعالة «Leistungswissen»[1].

بينما أعطى العلم الجديد شكلًا نظريًا واضحًا لفكرة نظام محايث يمكن فهمه في ذاته، من دون الإحالة إلى تدخلات خارجية (حتى لو حاولنا إثبات ذلك انطلاقًا من وجود خالق، وإن يكن خالق خيّر)، خلقت حياة الفرد العازل، الفعّال أداتيًا في الزمن العلماني، السياق العملي الذي من خلاله يمكن أن يُصبح الاكتفاء الذاتي لهذا المجال المحايث مسألة خبرة. كما أشرت أعلاه، فإن التصوُّر الجديد للمجتمع لم يوفر فضاءً لا فقط للعناصر الجماعية الجديدة (نحن الذين نسعى معًا لتأسيس دولة، وخلق حركة، وإنشاء كنيسة)، ولكن أيضًا من أجل موضعة الواقع الاجتماعي الذي تحكمه قوانينه الخاصة (في انتظامها ووُضحها على غرار قوانين نيوتن، وهذا ما نتطلع إليه)؛ وبالفعل، هذا التصوُّر الموضوعي ضروري لنشاطنا الجماعي.

هكذا نفهم أن حياتنا تجري في إطار نظام محايث مكتفٍ بذاته[2]، أو أفضل من ذلك، مجرَّة من النظم، الكوسموسية والاجتماعية والأخلاقية. وكما وصفتها في الفصل السابع، تُفهم هذه النظم على أنها غير شخصية. يفترض تمثّل مأزقنا ضمنيًا إحساسًا بتاريخنا: لقد مررنا بعدة مراحل حتى بلغنا تمثل مأزقنا بدءًا من المرحلة الأكثر بدائية للمجتمع ولفهم الذات، حتى بلغنا من خلال هذه العملية مرحلة النضج.

---

(1) Max Scheler, *Gesammelte Werke, Volume 6* (Bern/Munich: Francke Verlag, 1960), p. 205.

(2) أعني، دعني أكرر، نظامًا يمكن فهمه من خلال مصطلحاته الخاصة، من دون الرجوع إلى التدخلات من الخارج. لا تزال مسألة ما إذا كان علينا أن نفترض وجود قوة إبداعية أعلى وراءه، موضع خلاف، بطبيعة الحال.

بداية، يُنظر إلى النظام الاجتماعي على أنه يُقدِّم لنا نموذجًا لطريقة تسخير الأشياء في عالم الإنسان من أجل منفعتنا المتبادلة، والذي يتماهى مع خطة العناية الإلهية التي يطلب منَّا الله تحقيقها. لكن بحكم طبيعته، يمكن أن نتصوَّر النظام المحايث على أنه نظام مكتفٍ بذاته، لا يمثل الله مرجعًا له. وبسرعة كبيرة، يُعزى النموذج المطابق للطبيعة. ليس لهذا التحوُّل، بطبيعة الحال، أهمية، ما دمنا نعتبر الله مبدع الطبيعة، وهو لا يعدو أن يكون، للوهلة الأولى، سوى صيغة نظرية مغايرة. لكن إذا ما اقتفينا أثر سبينوزا، يمكننا أيضًا أن نتصوَّر الطبيعة متطابقة مع الله، ثم مستقلة عن الله. خطة دون مُخطِّط. ومن ثم يمكن اتخاذ خطوة إضافية وذلك من خلال اعتبار الخطة هي ما ستشاركه وما سنلتزم به على امتداد مسار الحضارة والتنوير؛ إما لأنه بوسعنا التوصل إلى رؤية شاملة، إلى وجهة نظر «المشاهد المحايد» على سبيل المثال؛ أو لأن تعاطفنا الفطري يمتد إلى جميع البشر؛ أو لأن ارتباطنا بالحرية العقلانية في النهاية يُبين لنا كيف ينبغي أن نتصرَّف. تلك هي الطرق الأكثر شيوعًا التي يمكن لفكرة الترتيب المعياري للأشياء بين البشر أن تكون محايثة تمامًا، ليس لـ«الطبيعة» بشكل عام، ولكن لتطوير الدافعية البشرية.

هكذا، إذا كان بوسع النظام المُحايث أن ينفصل عن المتعالي، فإنه لا يفعل ذلك بالضرورة. وما أعتبره نظامًا محايثًا هو ما نشترك فيه جميعًا في الغرب الحديث، أو على الأقل ما أحاول تقديم صورة عنه. يرغب البعض في أن يكون منفتحًا على المتعالي؛ بينما يرغب البعض الآخر في أن يكون منغلقًا، إنه يفترض الانغلاق، من دون أن يفرضه. وفي ما يلي سأفحص هذا الأمر بعمق أكثر.

[2]

بداية، دعوني أفحص الدوافع الرئيسة التي تحفِّز الناس من هذه الجهة أو تلك. لنبدأ بالسؤال: كيف يظل الإطار المحايث منفتحًا؟

لقد رأينا بالفعل عناصر مختلفة من الإجابة عن هذا في الصفحات السابقة. وخير مثالٍ على ذلك نموذج ما دعوته في الفصل السابق التصوُّر «الدوركايمي الجديد»، «الدين المدني» للولايات المتحدة الأميركية لحظة تأسيسها. هنا نحن إزاء قراءة للخطة التي يجب أن نتّبعها مستلهمة من مذهب العناية الإلهية. إننا نتبع الله في إقامة نظامنا الاجتماعي (أو من زاوية نظر ألوهية مهندس الكون). تكمن السمة العامة التي أريد أن أستخلصها

مـن هذا المثال، بأن هناك قناعة بالنسـبة لعدد كبير من الأميركيين آنذاك (وكذلك بالنسـبة للكثيـر حتى الآن) بأن هناك غاية أسـمى، ونمط حياة أفضل وأكثـر أخلاقية، ترتبط ارتباطًا يعسـر فكّه بالله.

يمكننا أن نقوله على هذا النحو، إنه بحسب طبيعة ما أُسميه «التقييم القوي»، الذي نُميز به بين الخير والشر، وبين النبيل والدنيء، وبين الفاضل والرذيل، وما إلى ذلك، يختلف عن مفردات عما هو بمعنى ما أعلى لا يضاهيه غيره. وبلغة أخرى، ما هو أدنى هو ببساطة أدنى من الناحية الكمية. لا توجد وسيلة لتعويض نقص التعالي عن طريق تراكم ما هو أدنى. على العكس.

حين يرتبط الإحساس بالأعلى الذي يُشكِّل مثل هذه الاختلافات ارتباطًا يعسر فكه بالله أو شيئًا أعلى أنطولوجيًا (المتعال)، فإن الإيمان بهذا الأعلى يبدو واضحًا تمامًا، ومؤسسًا، فإذن لا يمكن إنكاره. وبالنسبة للكثيرين، تمَّ تطوير المعنى الأسمى للخير في سياق ديني عميق: لقد تشكَّل، على سبيل المثال، حول صور القداسة، حيث يزداد إحساسهم بالخير قوة أثناء أداء الصلاة، أو أثناء القدَّاس أو عند الاستماع لموسيقى دينية، أو أن أسوتهم أشخاص إيمانهم قوي. إن معنى الخير الأسمى، الذي تشكَّل قبل أي «فكرة» لاهوتيّة معيّنة، شأنه عظيم في علاقتهم بالله. وأعني بذلك أن هذا الخير لا يمكن تصوُّره بدون الله، أو أي علاقة مهما كانت مع الأعلى. بطبيعة الحال، لا تعني عبارة «لا يمكن تصوّره» هنا ما تعنيه عادة في الخطاب الفلسفي حين نتكلم عن التنافر المفاهيمي، كأن نتحدَّث مثلًا عن «المربّعات المستديرة» أو «العزّاب المتزوجين». إنه يعني بالأحرى أنهم لا يستطيعون إضفاء معنى على ما نعتبره خيرًا من دون اللجوء إلى المتعالي بشكل أو بآخر.

قد تنقطع هذه العلاقة كلما أوغلنا في التجربة أكثر، بحيث يمكننا تغيير وجهة نظرنا من الخير الأسمى؛ أو أن نعتبره ممكنًا في سياق محايث. قد ننظر إليه انطلاقًا من علاقاتنا مع الآخرين، فكيف يمكن تأويل الخبرة بطريقة مغايرة إن لم يكن لدينا دائمًا إحساس بأن الله هو الذي يُضفي عليه معنى. لا يمكن تصوُّر الخلقية بدون الله، رغم أنه مصداقيتها لا تزال منقوصة بالنسبة إلينا.

لكن قد تساعد الخبرة على ترسيخ علاقتنا بالله أيضًا. ومن الأمثلة الجيدة التي تمّت مناقشتها في الفصل السابق، تجارب التحويل التي شهدتها الصحوة الكبرى وما تلاها،

حيث شعر الناس بأن الله أو المسيح يمنحانهم القوة حتى يستجيبوا لمتطلبات الانضباط والجهد اللذين تفرضهما عليهم الحياة، ليصبحوا، على سبيل المثال، عاملين متجين متعففين. ما زال هذا النوع من التجارب مستمرًا إلى اليوم، كما رأينا في انتشار موجة العنصرة، وكذلك في الأشكال ما بعد المسيحية، وكما هو الحال مع المسلمين السود في الولايات المتحدة الأميركية. ولكن ليس هذا إلا سردية من بين سرديات عديدة عن أشكال التحويل في العصر الحديث.

تفترض الحالة الدوركايمية الجديدة المذكورة أعلاه إمكانية أخرى لترسيخ علاقتنا بالله. فالأمر لا يتعلق بتجربتي الخاصة للخير، وإنما بتجربة مجموعة، أو حركة دينية. وبالتالي فالخير المعني هنا هو خير جماعي على قدر كبير من الأهمية يبدو «متساو في جوهره» مع الله، أو على علاقة جوهرية بالتعالي.

تمثل هذه الصيغة من التساوي في الجوهر، واحدة من بين مجموعة إيجابية من الطرق التي من شأنها أن تُبيّن لنا أن الإطار المحايث منفتح، بحكم طبيعته، على المتعالي. لكن قد يكون حضوره سلبيًا، أو كشيء نفتقده. لقد ناقشت، آنفًا، ردود الفعل العديدة على ما يُعتقد أنها الأشكال الاختزالية للنظام الأخلاقي الحديث بما يفترضه من أشكال انضباط وأدوات. وقد حثّت بعض الأنماط، مثل النفعية، على هذا النوع من رد الفعل العدائي، وقدّمت في ذلك توضيحًا سهلًا، رغم أنه ليس الوحيد. قد نشعر بالاختناق في نظام مُتصوّر بهذا القدر من الاختزال: هل هذا كل ما في الأمر؟ يبدو أنه لا مجال في هذا النظام للكرم والبطولة وفضائل المحاربين والحساسية العالية، ولا أيضًا، لإخلاص حقيقي للبشرية، ولا أخلاق تضحية أكثر إلحاحًا؛ ولا إحساس أكثر شمولًا، ولا أيّ علاقة بالكون؛ وما إلى ذلك.

إن من شأن ردود الفعل، ضد النفعية مثلًا، أن تقودنا في اتجاهات شتى. ولم يخرج البعض عن إطار النظام المحايث، حيث تبنّوا تصورًا أكثر راديكالية وأبعد مدى للخير، على غرار روسو وماركس. ولكنهم كانوا يتطلعون إلى احترام الحدود التي وضعتها العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية المتشبهة بها؛ فضلًا عن حدود الهوية العازلة. كذلك تموقع البعض الآخر ضمن الإطار المحايث، لكن على حساب رفض النظام الأخلاقي للمساواة والرفاه الشامل، وتمجيد أشكال الحياة العليا المتاحة لأقلية فقط؛ إذن نحن إزاء الأشكال المحايثة التي تدافع عنها الحركة المناهضة للتنوير. لكن البعض يضغط أيضًا

من أجل الاعتراف بالتعالي، أو البقاء في المنطقة الحدودية اللايقينية التي فتحتها أشكال الفن الرومانسية.

أما بالنسبة للأشكال الإيجابية التي يؤثر فيها التعالي، فإننا نرى أنها مرتبطة بما نعتبره خير أسمى، وهي تستقر في الأبعاد الأخلاقية أو الروحية. وهذا ينطبق على عصرنا، على الحياة في الإطار المحايث، ولكن ليس في كل زمان ومكان. لنتذكر في قصة بونيفاس Boniface بين الألمان الوثنيين. لقد أتلف غيضات أشجار البلوط المقدّسة ـ ولم يحدث شيء. وقد عدّ ذلك مؤشرًا على قوة عظمى، وأدى إلى العديد من التحويلات، أو هكذا قيل. وتلك كانت التصورات ما قبل المحورية للقدرة، وهو موقف تجاوزناه لأنه يصعب تخيّله.

لكن هذا لا يعني أننا نكتفي بشكل كامل بالعوامل التي تتسّق مع الإطار المحايث، مثل الخير الأخلاقي. ففي بعض الأحيان، يبدو أن العناصر المكبوتة التي كانت بارزة في الماضي والتي هُمشت من خلال الإصلاح الحديث، تخترق هذا الإطار من جديد حيث تنشأ مواقع الحج الجديدة، وتظهر أشباح العذراء: لورد، فاطمة، ميديوغوريه، في تواصل مع المواقع القديمة، مثل شيستوشوا Częstochowa وغوادلوب. وتمثل مواسم الحج هذه هي أيضًا مواطن قوة بالنسبة للذين يشاركون فيها. يجب وضع هذه الظواهر في سياق ما تُسمّيه إيف ماري هيلار Yves-Marie Hilaire «الاحتفالية»[1]، والتي يمكن ملاحظتها أيضًا في مناسبات معيّنة من الاحتفال الجماعي الذي يبدو ينتزعنا من الحياة اليومية. إذن لسنا بالضرورة أكثر «حداثة» كما نعتقد.

[3]

ما الذي يدفع إلى الانغلاق، عندما نذهب في هذا الاتجاه؟ من الواضح تمامًا أن هناك توازيًا بين الخيرات التي تتساوى في جوهرها مع المتعالي، وبين أفكار الخير التي يُنظر إليها جوهريًا باعتبارها محايثة. منذ القرن الثامن عشر، منذ زمن جيبون، وفولتير، وهيوم، ظهرت صيغة متعالية جدًا من المسيحية، اعتبرت خطرًا يتهدّد خيرات النظام الأخلاقي الحديث. سوف تتطلب المسيحية القوية الولاء لبعض المعتقدات اللاهوتية أو البنى

(1) Yves-Marie Hilaire, *Une Chrétienté au XIXe Siècle?* (Lille: PUL, 1977), Volume 2, pp. 631-633.

الإكليروسية، وهذا سيؤدي إلى تقسيم المجتمع الذي يجب أن يقتصر دوره على تأمين المنفعة المتبادلة. وإلا فإن الحاجة إلى تحقيق خير أسمى يتجاوز الازدهار الإنساني، ستشتتُ انتباهنا في أحسن الأحوال، وفي أسوأها ستصبح أساسًا للحاجات التي ستُهدد مرة أخرى نظام المنفعة المتبادلة محكم التدبير. ومن بين مختلف الأشكال التي تمثل تهديدًا، في هذا الاتجاه، الدين الذي يسميه مفكرو عصر التنوير «التعصُّب».

لقد مثَّل الشعور بالتهديد من قبل التعصُّب الديني مصدرًا رئيسًا لانغلاق المحايث. وفي العديد من الحالات، كانت هناك حركة بدئية مناهضة للإكليروس، والتي تحوَّلت في النهاية إلى رفض للمسيحية، أو إلى الإلحاد لاحقًا. ويمكننا تتبّع ذلك، على سبيل المثال، في قصة مناهضة الإكليروسية في فرنسا في القرن التاسع عشر[1].

لكن هذه الحركة يمكن أن تذهب أبعد من ذلك. لا يقتصر الأمر على التهديد الذي يزعم أن الخير مُهدّد من قبل ما يُفترض أنه الأفضل والأعلى، ويمكن أن يتماهى مع رفض الأعلى. هناك خطاب بروتستانتي، في رفض التنسّك الكاثوليكي، يخدع الرهبان برفض عطايا الله باسم مهمّة عليا وهمية. استمر هذا الأمر في القرنين الأخيرين من خلال خطاب، أصبح الآن معاديًا للمسيحية، بسبب رفضه المزعوم أو إنكاره للحسّي. الخير البشري هو في جوهره حسي، دنيوي؛ أيما شخص يحدد غاية متعالية انطلاقًا منه، يخونه.

تتبيّن هنا أحد المصادر العميقة للجاذبية الأخلاقية للمحايثة، بل حتى للنزعة المادية؛ وهو شيء يمكن أن نلاحظه بالفعل عند لوكراس Lucretius. هناك انجذاب قوي لفكرة أننا نتتمي إلى نظام «الطبيعة»، إننا بمنزلة أجزاء من هذا الكل الفسيح، تنشأ عنه، ويستحيل علينا أن نهرب منه أو نتجاوزه، على الرغم من أننا أسمى من كل شيء آخر فيه. أحد وجوه هذا الانجذاب هو الشعور بالانتماء، كونه جزءًا من أرضنا الأصلية. نحن والطبيعة شيء واحد. نشعر بذلك بشكل ملموس في أيام الصيف حين نجلس في الحديقة، ونستمع لزقزقة العصافير وطنين النحل. إننا ننتمي إلى الأرض. ويستحضر كامو هذا الشعور بقوة في كتابه أعراس *Noces*[2]. لا يمكن تعزيز هذا الشعور إلا عندما نُثبت كيف أن الاعتقاد بأننا أسمى من هذا قد قادنا في كثير من الأحيان إلى اللاإنسانية.

(1) انظر
René Rémond, *L'Anticléricalisme en France* (Paris: Fayard, 1976).

(2) Albert Camus, *Noces* (Alger: Charlot, 1938).

لهذا الانتماء وجه آخر يتمثل في إحساسنا بالإعجاب بأننا نشأنا من طبيعة أدنى. إننا إزاء عملية غامضة؛ شيء عميق يتعيَّن فهمه. شيء ما يشدّنا إليه بشكل لافت؛ نريد استكشافه. وقد أماط التصوُّر الميكانيكي، الذي فصل الطبيعي عن الخارق للطبيعي، اللثام عن هذا الغموض. وولّد هذا الفصل المفهوم الحديث لـ«المعجزة»؛ نوع من الثغرة النقطية التي تخرق النظام العادي للأشياء، مصدرها من الخارج، أي من المتعالي. وأيًا كان ما هو أعلى يجب أن يتدخل من خلال الثغرات التي تخرق النظام الطبيعي العادي، والذي لا يفترض أي غموض في سيره العادي. إلا أن ما يدعو للفضول، هو اشتراك الماديين والأصوليين المسيحيين في وجهة النظر ذاتها. غير أن الأصوليين يعتقدون أن النظام يُقيم الدليل على «المعجزات»، لأن السير العادي لبعض الأشياء لا تفسره السببية الطبيعية. بينما يعتقد الماديون، أن هذا دليل على أن أي شيء متعالٍ يُقصيه «العلم».

هذا غالبًا ما يؤدي إلى توتر في الخطاب المادي، لأنه من ناحية يريد أن يؤكد أنه لا توجد «ألغاز» في الطبيعة المفهومة علميًا، لكن من ناحية أخرى، ينتاب الكثيرون شعور قوي بالغموض أمام نشأة الروح والغرض من الطبيعة غير الحيّة. إنهم ينجذبون بعمق إلى هذه النشأة المظلمة، ويريدون سبر أغوارها، وفهمها بشكل باتّ. بيد أن المفهوم المعاصر «معجزة» ينسف المسألة تمامًا، إذ المعجزة تعني التدخل النقطي الذي يقطع النظام العادي.

لقد شغف أرنست رينان شغفًا كبيرًا بهذا الرفض لـ«المعجزة»، كما يكشف عنه مؤلفه حول أصل الأديان الذي كرَّس له حياته كاملة. لم يستطع ألا يعتبر أن الإيمان يدحض المفترضات الأساسية لهذا البحث، بمعنى أن هناك شيئًا ما يمكن فهمه هنا، والذي لا يمكننا فهمه إلا من خلال الحفر في الطبيعة والتاريخ. لذلك انتزعه من الإيمان، وخصّ به تصوره لـ«العلم»[1].

بطبيعة الحال، قد تمثّل هذه الاعتبارات الأخيرة: الانتماء إلى الأرض، والإحساس بنشأتنا المظلمة، أيضًا جزءًا من العقيدة المسيحية، لكن فقط عندما تخترقها بعض سمات الإطار المحايث، خاصة الفصل بين الطبيعي والخارق للطبيعي. وعندئذ ربما يكون السير العادي للأشياء على وجه التحديد هو الذي يُشكّل «معجزة».

(1) Claude Chauvin, *Renan* (Paris: Desclée de Brouwer, 2000).

لكن إذا تركنا هذا جانبًا في الوقت الحالي، يمكننا أن نرى في الرفض الطبيعاني للمتعالي وصفًا للتصوُّر الإيتيقي الذي يقود إلى الانغلاق. وفي حين يشعر الكثيرون بعدم الارتياح في النظام الحديث بسبب أشكال انضباطه وعقله الأداتي، وقد تم توجيههم نحو الانفتاح على المتعالي، ثمة أيضًا طرق شتى يمكننا من خلالها الشعور بالارتياح والتمكين في هذا النظام. لقد عدّدتها مرارًا وتكرارًا. وتشعر الذات العازلة بهشاشتها أمام عالم الأرواح والقوى السحرية، التي لا تزال تلاحقنا في أحلامنا، ولا سيما أحلام الطفولة. إن موضعة العالم تمنحنا الإحساس بالقوَّة والتحكّم الذي يتعزَّز مع كل انتصار للعقل الأداتي.

ومن ثم، فإن النجاح الهائل للعلوم الطبيعية الحديثة والتكنولوجيا المرتبطة بها يمكن أن يقودنا إلى الشعور بأنه يميط اللثام عن جميع الألغاز، وأن كل شيء سيُفسر في نهاية المطاف، وأنه يجب تطوير العلوم الإنسانية على المنهج نفسه، أو حتى إلحاقها في نهاية المطاف بالفيزياء، أو على الأقل الكيمياء العضوية.

هكذا يمكننا أن نعتبر نمو الحضارة، أو الحداثة، كمرادف لوضع إطار محايث منغلق تتطوَّر في صلبه قيم التمدن، ويتم التركيز حصرًا على الخير الإنساني، عبر الاستخدام الكامل والكامل للعقل العلمي، مما يُسهم في تحقيق أكبر قدر ممكن من ازدهار البشر. لا يُهدِّد الدين بتعصّبه هذه الأهداف فحسب، بل إنه يُعطِّل أيضًا العقل، الذي يتطلب، على ما نعتقد، نزعة مادية علمية صارمة.

لقد تحدثت هنا عن الدوافع الأساسية التي تقود إلى الميل إلى هذا الموقف أو ذاك من القطبين الكبيرين. لكن علينا أن نتذكر أيضًا أن عددًا كبيرًا من الناس تعرَّضوا لضغوط مزدوجة من هذين التوجهين الأساسيين؛ الذين يريدون أن يحترموا قدر استطاعتهم الشكل «العلمي» للنظام المحايث، على النحو الذي اقتيدوا إلى تمثله؛ أو الذين يخشون تأثير «التعصب» الديني؛ ولكن من دون التخلي عن فكرة وجود شيء آخر غير المحايثة الخالصة. إن موقفًا «روحيًا» من هذا القبيل هو الذي عبّر عنه بصفة خاصة فيكتور هوغو، على سبيل المثال، وعبّر عنه جون جوريس Jean Jaurès بطريقة مغايرة.

وما ينشأ عن ذلك كلّه هو أنه يمكننا إما أن نرى المتعالي كتهديد، أو كإغراء خطير، أو كإلهاء، أو كعقبة تعترض طريق خيرنا الأعظم. أو يمكننا أن نقرأها كاستجابة لاشتياقنا العميق، ولحاجتنا، ولرغبتنا في تحقيق الخير. ولمّا كان الدين، في الغالب، هو الذي يُعبّر

عن هذه الصورة الأولى، ولنا أن نفكر في هذا الصدد بالذات في المسار الطويل الذي يمتد من تضحية الأزتك، عبر توركيمادا، إلى بن لادن. ولنا أن نتساءل عمّا إذا كان هذا مجرّد تهديد، أم أنه وعيد أيضًا. (لنا أن نتساءل أيضًا عما إذا كان الدين وحده هو الذي يُشكّل هذا النوع من التهديد، بينما يبدو أن القرن العشرين، من خلال شخصيات مثل ستالين وهتلر وبول بوت، يثبت العكس).

أعتقد أن الطريق الذي نمضي فيه يتوقف على إجابتنا عن هذا السؤال. لكن هذا لا يعني أن أولئك الذين يمضون في هذا الطريق أو ذاك، بمن في ذلك أولئك الذين شهدوا في حياتهم تحولًا حاسمًا في هذا الاتجاه أو ذاك، واجهوا هذه المسألة في وضوحها وحدّتها. ولم يتّخذوا بالضرورة أي موقف في هذا الفضاء المتفتح حيث يمكن للرياح أن تسحبنا تارة نحو الإيمان، وطورًا نحو عدم الإيمان، وهذا ما قصدته في محاضراتي حول وليام جيمس بالموقع الذي استكشفه ببراعة شديدة[1].

نحن لا نصمد في هذا الفضاء، لأن الإطار المحايث نفسه، ليس بوجه عام أو حتى بشكل أساسي مجموعة من عقائد الإيمان على علاقة بوضعنا المأزقي، وإن يكن منشؤها فحسب، وإنما لأنه بالأحرى السياق المحسوس الذي نطوّر فيه عقائد إيماننا؛ ولكن أيضًا بالطريقة نفسها، فإن أي من عقائد الإيمان هذه التي تنتسب إلى الإطار المحايث، سواء أكان منفتحًا أم منغلقًا، غالبًا ما انغمرت في مستوى مثل هذا الإطار الذي لا نظير له، شيء ما نجد صعوبة، في الغالب، في التفكير في أنفسنا خارج نطاقه، ولو على جهة التخيّل.

لقد بيّنت آنفًا، من موقع المؤمن، أن الأشخاص الذين يتساوى خيرهم في جوهره مع الله، أيّ تأويل آخر بالنسبة لهم فاقد للمعنى. ومن زاوية الانغلاق ثمة مواقف مماثلة سأتفحصها بعد حين. بوجه عام، نحن إزاء ما يسميه فتغنشتاين Wittgenstein «صورة»، وهي خلفية تفكيرنا وشرط استعماله، وإن تكن في الغالب، ضمنية تمامًا، لهذا السبب لا يمكن، عادة، أن نتخيّل شيئًا آخر يقوم مقامها. وكما جاء في عبارته الشهيرة: «الصورة تأسرنا»[2]. في بعض الأحيان يمكن للصورة أن تأسرنا تمامًا، حتى إننا قد نعجز عن أن نتخيّل أيّ شيء آخر يقوم مقامها، أو حتى متى كنّا في أحسن حالاتنا بحيث نكون قادرين

---

(1) Cf. *The Varieties of Religion Today* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2002), p. 59.

(2) «Ein Bild hielt uns gefangen», Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, para. 115.

على تبيّن طريقة أخرى لتأويل الأشياء، فلا يزال من الصعب جدًا فهمها ـ ذلك هو بمعنى ما، مأزق الإثنولوجيا (علم الأعراق) التقليدي.

إن اتخاذ موقف في الفضاء المنفتح لجيمس يتطلب منك أن تذهب أبعد من هذه الحالة الثانية، ويمكن أن تشعر بالفعل بقوة كل موقف معارض. لكن بقطع النظر عن الإيمان وعدم الإيمان والانفتاح والانغلاق هنا، يبقى هذا الموقف الفذ نادرًا نسبيًا. فمعظمنا في المستوى الأول أو الثاني، إما غير قادرين على تبيّن كيف يكون للتمثل الآخر معنى كلي، أو أننا نكافح من أجل أن نضفي عليه معنى.

لذلك فإن مأزقنا في الغرب الحديث لا يُعزى فقط إلى ما أسميه الإطار المحايث، الذي نشترك فيه بشكل أو بآخر، على الرغم من أن بعض السمات هذه تحتاج إلى أن نُعيد فيها النظر أو نفسّرها من جديد، كما سنرى أدناه. ولكن أيضًا يُردُّ إلى صور كثيرة بعينها تهيمن في عديد الأوساط، حيث «يدور» الإطار المحايث وفق نمطيّ الانفتاح أو الانغلاق. ومن الواضح أن هذه الهيمنة الموضعية تعزز قبضتها كصور. وخير مثال على ذلك الدوران وفق نمط الانغلاق المهيمن في العالم الأكاديمي.

[4]

لكن تستدعي قراءتي لهذه المسألة إعادة نظر. لقد ميّزتُ الإطار المحايث، من جهة، مع نمطين ممكنين من «الدوران»، أحدهما منفتح والثاني مُنغلق، من جهة أخرى. سيشعر بعض الناس بلا شك أن الإطار المحايث يفترض قراءة وحيدة. يقينًا، يمكننا أن نتبنّى بقوة وجهة النظر الأخرى (وليس ذلك أمينًا تمامًا من الناحية الفكرية) لـ«الدوران»، لكن تظل القراءة الوحيدة الواضحة، هي القراءة «الطبيعية». وبحكم طبيعة الأشياء، هذه الأطروحة يؤيدها في أيامنا هذه، في الغالب، أنصار القراءة «المنغلقة»، أولئك الذين يعتبرون المحايث لا يفترض أيّ شيء خارق. وذلك هو تأثير هيمنة هذه القراءة، لا سيما في الأوساط العلمية والأكاديمية. إن الإحساس بأن هذه القراءة طبيعية، لا يمكن تجنبه منطقيًا، يُعزز نظرية العلمنة السائدة المتمثلة في وجهة النظر القائلة بأن العلمانية وليدة الحداثة، وهي وجهة النظر التي أعترض عليها هنا. ويعود هذا التصوُّر، على الأقل، إلى فيبر، الذي يقول بتهكّم عن أولئك الذين يلجؤون إلى الإيمان في مواجهة «نزع السحر عن العالم»، كأنهم كانوا «ضحية الفكر». «إلى الشخص الذي لا يستطيع تحمّل مصير

عصرنا ليس علينا إلا أن ننصحه: عد بصمت... وستحتضنك أذرع الكنائس المنفتحة على مصراعيها وتغمرك بعطفها»[1].

على النقيض من ذلك، فإن تصوري للإطار المحايث، متى فُهم على الوجه الصحيح، يسمح بكلتا القراءتين، من دون أن يفرض علينا إحداهما. إذا فهمت مأزقنا بدون تشويه أيديولوجي، وبدون غمام، فإنك ترى أن انتهاج هذا الطريق أو ذاك يتطلب ما يسمى «قفزة إيمان». لكن ما أعنيه هنا يستحق مزيدًا من الفحص عن كثب.

ما يدفعنا في هذا الاتجاه أو ذاك هو ما يمكن أن نعتبره رؤيتنا للحياة البشرية ككل، ومحيطها الروحي الكوسموسي (إن وجد). إن موقف الناس من مسألة الإيمان بالله، أو من التصوُّر المنفتح مقابل المنغلق للإطار المحايث، ينشأ عادةً عن هذا التمثل العام للأشياء.

لا يمكن أن يكون هذا القرار إلا تعسفيًا. ولنا أن نصوغ، متى تطلب الأمر ذلك، عديد الاعتبارات التي تُحفِّز هذا الموقف، مثل إحساسنا بما هو مهم حقًا في حياة الإنسان، أو الطرق التي نعتقد أن حياة الإنسان يمكن أن تتحوَّل من خلالها، أو ثوابت التاريخ البشري، إن وجدت، وما إلى ذلك.

لكن القرار يتجاوز هذه الاستبصارات المخصوصة. وفضلًا عن ذلك، يمكن تعديل تلك الاستبصارات من خلال أحداث وتجارب أخرى. وبهذه الطريقة، فإن تمثلنا العام للأشياء يتوقع الأسباب التي يمكننا أن نجمعها أو يستبقها. إنه شيء يشبه الحدس، ربما علينا أن نتحدث عن «الثقة الاستباقية». وهذا ما تعنيه عبارة «قفزة إيمان» هنا.

لكن بطبيعة الحال، لمصطلح «الإيمان» معنى مختلفًا حين يتعلق الأمر بدين التوحيد، إذ يُحيل على سمة حاسمة في تمثلنا العام للأشياء، ألا وهي العلاقة الشخصية بالإيمان والثقة بالله، بدلًا من الدوافع التي تحفزنا لتبني هذا الموقف. ويصف هذا محتوى موقفنا، لا الأسباب التي دفعتنا إليه.

بطبيعة الحال، يمكن للتجربة أن تُعزِّز ثقتنا في موقفنا. لكننا لا ندرك أبدًا نقطة تتجاوز

(1) «Wer dies Schicksal der Zeit nicht männlich ertragen kann, dem muss man sagen: Er kehre lieber schweigend... in die weit underbarmend geöffneten Arme der alten Kirche zurück.» «Wissenschaft als Beruf», in Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* (Tübingen: Mohr, 1982), p. 612; «Science as a Vocation», trans. H. Gerth and C. W. Mills, *From Max Weber* (London: Routledge, 1991), p. 155.

كل توقع، وكل الحدوس، نوع من اليقين يمكننا أن نغنمه من بعض المسائل المحدودة، على سبيل المثال، في العلوم الطبيعية أو في الحياة العادية.

هكذا، على الرغم من أن الإيمان بمفهومنا الثاني، التوحيدي، ينحصر في نوع معين من موقف الانفتاح في الإطار المحايث، إلا أن المواقف المنفتحة والمنغلقة تفترض خطوة تتجاوز الأسباب المتاحة في مجال الثقة الاستباقية.

ومن ثم، فإن الوضوح الكامل سيشمل الاعتراف بأن ثقتنا هي على الأقل استباقية جزئيًا، ومن ثم نكون على علم بالفضاء المنفتح لجيمس. إن ما أدعوه بـ«الدوران» هو طريقة لتجنّب الدخول إلى هذا الفضاء، وهي طريقة لإقناع أنفسنا بأن قراءتنا واضحة، ومقنعة، لا يمكن التشكيك فيها أو دحضها أو الاعتراض عليها. لقد استندت في الفقرة السابقة إلى أن الاتهام بالخيانة الفكرية غالبًا ما كان يُلقى على المؤمنين منذ فيبر حتى اليوم. ينطوي تصوري للدوران هنا على شيء من هذا القبيل، ولكنه أقل إثارة وإهانة. إنه يعني ضمنيًا أن تفكيرنا تغشيه وتعتمه صورة قوية تمنعنا من رؤية جوانب مهمة من الواقع. أريد أن أقول إن أولئك الذين يعتقدون أن القراءة المنغلقة للمحايث «طبيعية» وواضحة، يعانون من هذا النوع من الإعاقة.

بطبيعة الحال، الأمر سيّان بالنسبة لأولئك الذين يعتقدون أن القراءة المنفتحة واضحة ولا مفر منها، لأنه يمكن، على سبيل المثال، إثبات «وجود الله». لكن مثل هؤلاء الأشخاص ربما يكونون أقل عددًا اليوم من خصومهم العلمانيين، ومن ثم لا يمكنهم مضاهاة الهيمنة الفكرية التي يتمتّع بها خصومهم، وعليه، فإن حججي ستوجه رأسًا إلى هذه الأخيرة.

يمكن فهم قوة الدوران العلماني من حيث ما أسميه «بنية عالم منغلق»، أي طرق تقييد إدراكنا للأشياء التي لم يتمّ التعرف عليها في حد ذاتها. أريد في سياق الصفحات التالية أن أفحص ثلاثة أصناف كبرى من هذه البنى، والتي قطعت شوطًا طويلًا في تفسير القوة غير المبررة للتصوُّر السائد للعلمنة، وكذلك عدم الاهتمام بالدين والاحتقار الذي لازمه دائمًا. بطبيعة الحال، فإن كل ما سأقوله في سياق هذا التحليل، وبالتالي في سياق عرض هذه البنى أيضًا، يفرض الاستنتاجات التي تؤيدها بأي شكل من الأشكال. قد تكون جميع بنيات عالم منغلق غير شرعية، من دون أن يوجد، مع ذلك، شيء خارج الإطار المحايث.

لن أحاول إثبات أني إما مع أو ضد قراءة منفتحة أو منغلقة، ولكني سأحاول فقط تبديد هالة الوضوح الزائفة التي تُحيط بالموقفين.

لكن قبل الدخول في تفاصيل هذا التحليل، ينبغي تجاوز سوء فهم آخر ممكن. بداهة، يُعلن عالمنا الحديث ـ صنيعة الإنسان ـ غياب الله بذات الطريقة التي تُعلن من خلالها السماوات مجد ناظم التراتيم، بمعنى ما. كما قال أ. ن. ويلسون A. N. Wilson:

> كان القرن التاسع عشر قد خلق مناخًا ـ فلسفيًا، سياسيًا، سوسيولوجيًا، أدبيًا، فنيًا وشخصيًا ـ أصبح فيه الله مجهولًا، خافت الصوت في خضم ضجيج الآلات، والشؤم الناشز للنرجسية الناشئة المسماة «الحديث» The Modern. لقد تمّ تفكيك التماسك الاجتماعي القوي الذي أمّنه الدين في ما مضى. وقد مثّلت طبيعة المجتمع نفسه، حضريًا، صناعيًا، ماديًا، خلفية غياب الله التي لم يكتشفها العلم والفلسفة، ولا هما أكّداها [1].

للصورة التي رسمها ويلسون عن «غياب الله» وجوه كثيرة، حيث تفترض على مستوى أول تغيّرًا في البيئة الحضرية: على النقيض من مدينة العصور الوسطى المزدحمة حول كاتدرائيتها القوطية على هيئة عاصمة حديثة. فلا يقتصر الأمر على أن ناطحات السحاب تقزّم الكاتدرائية الآن، هذا إن كانت لا تزال شاهقة. قد يُنظر إلى ذلك على أنه انعكاس لمجموعة جديدة من المعاني التي حلّت محل المعاني القديمة، كأن تحل الرأسمالية محل المسيحية. لكن التغيير، في الواقع، اتخذ بعدًا راديكاليًا إلى أبعد حد. إنه أشبه بنوع من النشاز يحل محل المعنى في حد ذاته. لم يعد شكل المدينة يعكس معنى شاملًا وحيدًا، لكن من ناحية أخرى تخلّد المباني الخاصة الضخمة الشركات أو رجال الأعمال المظفرين. بينما من ناحية أخرى، تشكل مساحات شاسعة من المدينة لحافًا مذهلًا من المنشآت ذات الأغراض المخصوصة ـ مصانع، مراكز تسوق ومرافئ ـ تنتهج كل منها عقلانية أداتية متشظية. نادرة هي البيئات التي نجحت تمامًا ـ نيودلهي، شانديغار ـ والتي شُيّدت في القرن العشرين.

على مستوى آخر، يُلاحقنا «الشؤم الناشز للنرجسية الناشئة» بشكل لا يمكن تجنّبه عبر انتشار الدعاية ووسائل إعلام الترفيه والتسلية، التي ما تفتأ تدعونا بإلحاح إلى البحث عن

(1) A. N. Wilson, *God's Funeral* (London: Norton, 1999), p. 12.

إشباع رغباتنا الخاصة وازدهارنا، والربط بين القوى الجيّاشة للرغبة الجنسية والتوق إلى الكمال، كمقومات أساسية لإنسانيتنا، وبين المنتجات التي تروّج إلى مقام الأيقونات، وفي إطار هذه العملية تحجب وتُفرّغ وتتفّه هذه القوى نفسها.

من المؤكد أن هناك إحساسًا واسعًا بالفقدان هنا، وإن لم يكن فقدانًا لله دائمًا، فهو على الأقل فقدان للمعنى. يظهر ذلك في التدفق الجماعي للناس للسياحة نحو المواقع الأثرية للحضارات السابقة التي صمدت عبر الزمن، بمعابدها ومساجدها وكاتدرائياتها، وكذلك في استحضار هذه المواقع التاريخية في الضواحي الراقية المعاصرة، كاستحضار توسكانا في ساندتون، وشمال جوهانسبرغ على سبيل المثال. فليس أسهل على المرء اليوم من أن يواجه الواقع بأن يحلم بأن يكون في أيّ مكان آخر أو في دفق زمن آخر.

لكن قد يكون ما عناه ويلسون في قوله بأن الظروف الحديثة تُسفر عن تجربة غياب الله التي تصدقها النظريات العلمانية فقط، متسرعًا بعض الشيء. وذلك لأكثر من سبب.

أولًا، تتغاضى مقاربته تمامًا عن تجارب الحداثة الأخرى: على سبيل المثال، تجارب مواطني دولة تتحدد هويتهم السياسية وفق شروط دينية أو طائفية ـ المأزق الدوركايمي الجديد الذي وصفته أعلاه؛ أو تجارب المنهجيين أو العَنصريين (نسبة إلى كنائس العنصرة)، الذين ترتبط قدرتهم على تلبية أشكال انضباط الحياة المعاصرة بالتحوُّل المسيحي، بحيث لتأمين النظام، لا بد ألا تنفصل الأخلاق عن الإيمان. إن هذا الركام ذاته غير المرتبط بالإجراءات الاقتصادية العقلانية التي يقوم بها الفاعلون الفرديون والتي قد تبدو متشظية ولا معنى لها بالنسبة لذاك الذي يكون نموذجه مدينة العصور الوسطى، نموذج يبدو بالنسبة لصاحب العمل أو العامل المؤمن بمنزلة الثمار الصلبة لأوجه انضباط الإيمان.

ثانيًا، حتى أولئك الذين يقولون بغياب الله هنا لن يختاروا بالضرورة المقاربة المنغلقة للمحايث. وقد يعتبرون ذلك بمنزلة نقص خطير، منبّهين إلى قوة إدماجية متعالية تمّ إهمالها.

وبالفعل، يمكن الجمع بين ردّي الفعل هذين: يعتبر الاحتفاء بروح المبادرة الرأسمالية كعلامة إيجابية في مجتمع مؤمن بإخلاص، في حين تنم التجاوزات الجنسية لوسائل الإعلام عن تمرّد ضد الله. إن إدراكًا مزدوجًا من هذا القبيل هو الذي شجّع الكثير من

«الحروب الثقافية» في الولايات المتحدة المعاصرة. ولنا أن نفكر، أيضًا، في معارضة اليمين المسيحي المريرة للزواج المِثلي، باعتباره، في تقدير أنصاره، انحرافًا عن «القيم الأسرية المسيحية» المتغلغلة في المجتمع حتى الآن.

لذا فإن الإحساس بأن العالم تخلّى عنه الله (أو فقد المعنى) لا يتحوّل بالضرورة، من الناحية المنطقية أو السيكولوجية، من مقاربة منغلقة للمحايث إلى الاعتقاد بأنه لا يوجد شيء يتجاوز النظام «الطبيعي». تنبثق هذه الفكرة جزئيًا عن الخلط بين نزع السحر عن العالم وأفول الدين. ذلك هو مدار الجدل واسع النطاق في العصر الحديث. وفي الواقع، عادة ما يُستخدم المصطلحان كمرادفين. يبدو أن فيبر نفسه وقع أحيانًا في هذا الخلط.

لكني استعملت الكلمة هنا بالمعنى الضيّق: نزع السحر عن العالم يعني انحلال العالم «المسحور»، وعالم الأرواح والقوى السببية ذات المعنى، وعفاريت الغابة والآثار. إن السحر ضروري بالنسبة لأشكال دين معينة. لكن أشكال أخرى - لا سيما تلك الخاصة بالمسيحية الإصلاحية الحديثة، الكاثوليكية والبروتستانتية - قد بُنيت على إنكارها الجزئي أو الكلي للسحر. فلا يمكننا أن نساوي ببساطة بينهما.

إن وجود شيء ما يتجاوز (ما نسميه اليوم) «الطبيعي»، ملموس ومباشر جدًا، بل يمكن القول، مادي، في عصر السحر. والمقدَّس بالمعنى القوي، الذي يميّز أشخاصًا معينين، وأزمنة وأمكنة وأفعال معينة قياسًا إلى آخرين دنيويين، قابل للتموضع بحكم طبيعته، ومكانه محدَّد بشكل واضح في جغرافيا الطقوس المقدَّسة. ذلك ما نشعر به، وكثيرًا ما نتأسّف لغيابه، عندما نتأمل كاتدرائية العصور الوسطى. إن الإحساس بأن الله تخلّى عنّا ينعكس في تجربة أولئك الذين تحوّلت ثقافة أسلافهم وقمعت من خلال عملية نزع للسحر لا هوادة فيها، ولا يزال يحزّ في نفوسهم فقدانها. لكن ذلك يتنزّل في سياق الانتقال من حياة دينية إلى أخرى، قبل أن يعتبره البعض (خطأ) على أنه وجه من وجوه تراجع الدين كليًّا.

وبمجرد أن نستبعد الخطأ المتمثل في المماهاة بين الدين والسحر، فإن ما يجب أن نحتفظ به من هذا التحوُّل برمته هو اتجاه معيّن لتطوُّر الحياة الدينية نفسها. لقد انتقلنا من حقبة كانت فيها الحياة الدينية «مجسَّدة» أكثر، حيث يمكن أن يتجلّى حضور المقدَّس في طقوس، أو يمكن أن نراه، أو نحسّ به، أو نلمسه، أو التوجُّه إليه (في الحج)؛ إلى حياة دينية «باطنية» أكثر، حيث الاتصال بالله يفترض أساسًا القبول بتأويلاتنا المتنازع عليها، كتلك

المتعلقة بالأساس الديني لهويتنا السياسية، أو بالله باعتباره المرجع والمصدر الأخلاقي الذي تنهض عليه حياتنا الإيتيقية.

لا ينبغي أن يكون التغير مبالغًا فيه. فإذا كان التغيير واقعًا لا سبيل لإنكاره على مستوى اللاهوت الرسمي، كلما تعلق الأمر بالطريقة التي تفهم بها الكنائس عقائدها، كانت هناك دائمًا مقاومة على مستوى الدين الشعبي. كان على الكنائس المُصلحة أن تُحارب (ما تراه) بعض ترسّبات الدين القديم. لقد «أُجبرت» الكنيسة الكاثوليكية في فترة ما بعد عملية الإحياء في القرن التاسع عشر، في أعين النخبة، على إتاحة المجال أمام الممارسة الشعبية لمناسك الحج، وتوقير الذخائر الأثرية، وظهور أشباح العذراء، وما شابه ذلك. بشكل عام، نرى اليوم استمرار قوّة الحج، وما كنت أصفه بـ«الاحتفالية» بوجه عام. ومؤخرًا، في قلب جدلي غريب، نرى التحوُّلات العَنصرية (نسبة إلى كنائس العنصرة)، التي تدمج صلاة الوجد ومعجزة الشفاء، وكسب المتحوّلين في الثقافات الكاثوليكية التقليدية حيث تنظر النخبة الدينية القائمة إلى هذه الممارسات بريبة وازدراء. فماذا كان سيقول كالفن؟

لا يأخذ ذلك كله في الحسبان الأهمية المستمرة لـ«أعمال الرحمة الجسدية» في الممارسة المسيحية المعاصرة.

لكن بقطع النظر عن هذه التحوّلات والتحوّلات المضادة، شهدت المسيحية الرسمية ما يمكن أن نُطلق عليه «التجريد»، وهو انتقال من أشكال الحياة الدينية المتجسدة و«المكتنزة»، إلى أشكال الحياة الدينية «الباطنية». لقد حدث هذا التحوّل بالتوازي مع «التنوير»، وثقافة عدم الإيمان الحديثة بشكل عام. ولا تكمن المسألة هنا في عدد المرجعيات الإيجابية للجسم التي يمكن أن نسجلها؛ وهي مرجعيات تتجلى في أشكال كثيرة من المادية الملحدة، وكذلك في المسيحية الليبرالية. إنما تكمن المسألة في معرفة ما إذا كانت علاقتنا بالأعلى ـ الله بالنسبة للمؤمنين، وبالأخلاق، بشكل عام، بالنسبة للتنويريين Aufklärer غير المؤمنين ـ متوسطة في شكل مجسّد، على غرار «الزحف إلى الصليب» بالنسبة للأبرشيين في يوم الجمعة العظيم في إنكلترا قبل الإصلاح الديني[1]. إذا أخذنا بعين الاعتبار ما يدفعنا إلى ما هو أعلى، فإن المسألة تتعلق بمعرفة إلى أي مدى يمكن أن تتجسّد رغباتنا العليا،

(1) Eamon Duffy, *The Stripping of the Altars* (New Haven: Yale University Press, 1992).

تلك التي تسمح لنا بتمييز الأعلى، وذلك شأن الرأفة المضمّنة في العهد الجديد، في فعل «الشفقة» Splangnizesthai.

على النقيض من ذلك، يمكننا أن نتساءل عن منزلة الإيتيقا «المستنيرة» اليوم. فمن جهة، يوجد تيار هيومي (نسبة إلى هيوم)، يُعطي مكانة في الإيتيقا للإحساس، وللتعاطف، من دون أن يمنحهما القدرة على التمييز بين استخداماتهما الجيّدة والسيئة. وعلى العقل الحسابي أن يحددهما. في بعض الصيغ المتطرفة، حتى المشاعر «الغريزية» الأكثر أساسية، مثل الرعب من قتل الأطفال، ليست مهمة. ومن جهة أخرى، يوجد تيار كانطي، الذي يستمد التزاماتنا الأخلاقية من اعتبارنا فاعلين عقلانيين على نحو خالص.

إن الثقافة الحديثة المستنيرة ذات توجه نظري إلى أقصى حد. نحن نميل إلى العيش بما تُمليه علينا عقولنا، نثق في تصوراتنا المتحررة: حول التجربة، وحول الجمال (لا يمكننا أن نقبل حقيقة أن الجمال يُخبرنا بأي شيء، إلا عن مشاعرنا الخاصة)؛ وكذلك بشأن الإيتيقا: نعتقد أن الشكل الوحيد الصحيح لتوجيه الذات إيتيقيًا يكون من خلال مبادئ أو تصوّرات عقلانية. لا يمكننا قبول أننا لا نكون خيّرين إلا من خلال انفتاحنا على مشاعر غريزية معينة؛ سواء تعلق ذلك بالرعب من قتل الأطفال، أو بالمحبة.

لكن قاد الإصلاح الكثير من التيارات المسيحية الغربية الحديثة إلى اتّباع المسار ذاته.

ولكن من المؤكد، أنه يمكن الاعتراض على أن ما سمّيته الإطار المحايث لم يكن محايدًا تمامًا. إن العيش داخل هذا الإطار يدفعنا في اتجاه من دون آخر. هذا، بمعنى ما، صحيح تمامًا. إن الإطار المحايث يفرض نفسه من خلال تطوير ممارسات معيّنة واستبصارات نظرية معينة تقودنا إلى أن نعتبر أنفسنا نعيش في نُظم غير شخصية، بشكل طبيعي واجتماعي وإيتيقي، كما بيّنتُ ذلك في الفصل السابع. هذا في حد ذاته يُضفي قدرًا أكبر من المعقولية على الألوهية، وهو ضد المسيحية الأرثوذكسية. ووفّر لاحقًا أرضية ملائمة للإلحاد والنزعة المادية. أو لنأخذ مثالًا آخر، فإن بروتوكولات التفكير «العلمي» والتحليلي الحديث تفضّل «وجهة نظر محايدة» غير شخصية، وهي وجهة نظر «بعيدة عن التجربة». هذا ما قادنا إلى الاستخفاف باستبصارات منسقنة قد تطعن في مصداقية تصوّر النظام غير الشخصي، والأفكار التي قد تنشأ، على سبيل المثال، عن الصلاة، أو في علاقات الحب. وفي أيامنا، فإن النظام غير الشخصي الأعلى مقامًا والذي نشأ تمامًا بعيدًا

عن التجربة، هو النظام غير الشخصي الذي تطوَّر بمعزل عن العلوم الطبيعية. إذا ما نظرنا إلى شروطه الخاصة، مثل القصة الكاملة عنّا وعن عالمنا، يمكن اعتباره من دون تعقيد بأنه يدعم المادية.

من هذا المنطلق، يقودنا العيش في هذا الإطار، فعلًا، إلى المقاربة المنغلقة. لكن ذلك هو معنى أن نعيش داخل الإطار وفقًا للمعايير والممارسات التي يتضمنها. ومع ذلك، ما فتئتُ أردد القول إن التجربة الفعلية للعيش داخل الحداثة الغربية تميل إلى إيقاظ الاحتجاجات والمقاومات بمختلف أنواعها. وبالمعنى التجريبي الأكثر اكتمالًا، فإن «العيش داخل» الإطار المحايث لا يوجّهك ببساطة في اتجاه واحد، ولكنه يجعلك تشعر بأنك ممزق بين اتجاهين مختلفين حتى لكأننا عُرضة في الغالب لضغوط مزدوجة بين وجهتي النظر المنفتحة والمنغلقة.

وفي ما سيأتي من صفحات أودّ أن أُشدّد أيضًا على نقطة أخرى. لا يقتصر الأمر على أن الإطار لا يوجهنا في هذا الاتجاه أو ذاك، إلى أن تأثيره على كل شخص سيصطبغ بالاتجاه الذي أدى إلى تطويره. ولكن حتى عندما نشعر أنه يدعم الانغلاق بداهة، فذلك لا يعني ذلك أن الحجة وجيهة. إن الإحساس بالانغلاق «الواضح» ليس إدراكًا مؤسسًا عقلانيًا، وإنما وهْم ما أسميه «الدوران».

بعبارة أخرى، في حين أن معايير وممارسات الإطار المحايث قد تميل إلى الانغلاق، فإن هذا لا يُقرّر في الواقع أيّ تأثير سنكون عرضة له نتيجة العيش داخل الإطار، ولا يُبرر الموقف المنغلق. وإذا كان هذا يبدو «واضحًا» بالنسبة إلينا، إما بمعنى كما يبدو لنا من الخارج (كما في «غياب الله» الذي يقول به ويلسون أعلاه)، أو بمعنى أنه يفرض نفسه على العقل، فذلك لأننا قد اتّخذنا بالفعل موقفًا معينًا تجاهه[1].

---

(1) يجب تحديد مصطلح «واضح» على نحو دقيق؛ قد نُميّز بين معنى أولي وآخر ثانوي. الواضح في المقام الأول هو ما لا يحتاج إلى أي تدريب خاص أو تعليم لتعلمه. يمكننا أن نقول إنه معادل عند ماكولاي لما يعرفه «كل تلميذ»؛ فيما عدا أن هذه الأشياء قد تتحوّل إلى خطأ، لذلك يتعيّن علينا استخدام «واضح» بمعنى مختلف، بحيث يمكن أن تبدو الأمور واضحة، من دون أن تكون كذلك بالفعل. ما يبدو واضحًا هو «ما يعرفه كل تلميذ» (لأي ثقافة معينة).
في مقابل ذلك، لدينا الطريقة التي يمكن أن تظهر بها بعض الأشياء أكثر وضوحًا نتيجة للتجربة الطويلة و/ أو التطوّر الشخصي، حيث يمكن أن يتهيأ للمسنين أحيانًا أوهام الشباب في الحب وفي المثل العليا. وبطبيعة الحال، يمكن أن يكون «بُعد النظر» هذا خاطئًا، لذا «يبدو/ التمييز واضحًا هنا أيضًا».
لكن النقطة المهمة تتمثل في أن الثانوي يُعبّر عن نوع مختلف من الوضوح، لأنه يظهر فقط في عالمنا كنتيجة للتجربة/ للتطوّر. ومجاله هو ما يسميه الناس في كثير من الأحيان «الحكمة». قد يكون الإيمان بالله واضحًا بشكل ثانوي، وليس أبدًا بشكل أولي (كما يبدو عليه ادعاء «البراهين» على وجود الله). ولأن ذلك ينتج عن التجربة والصلاة والممارسة، =

[5]

أريد الآن أن أفحص وهْم «الوضوح» العقلاني للمنظور المنغلق. وهدفي هو أن أستكشف، في الحداثة، دستور ما سأطلق عليه عوالم «منغلقة» أو «أفقية». أعني بأشكال «عالمنا» (بالمعنى الذي يقول به هيدغر، «العالم» في معناه بالنسبة لنا) التي لا مكان فيها لـ«الأفقي» أو «المتعالي»، لكنها تحتويهما بطريقة أو بأخرى، وتجعل إمكانية الوصول إليهما مستحيلة، بل لا يمكن تصورهما.

لقد أصبح وجود هذه الأشكال «عاديًّا» بالنسبة إلينا. لكن يمكننا أن نُبرز مرة أخرى مدى أهمية هذا الأمر، إذا اتّخذنا مسافة معينة منه، وعدنا إلى التناقض الكبير الذي ساهم في بلورة حجة هذا الكتاب: نحن بحاجة فقط للرجوع 500 سنة إلى الوراء في حضارتنا الغربية (المعروفة أيضًا باسم المسيحية اللاتينية)، كما اقترحت ذلك في البداية. فلم يكن عدم الإيمان بالله، في ذلك العصر، واردًا بالنسبة للأغلبية الساحقة[1]؛ أما اليوم فليس الأمر كذلك على الإطلاق. قد نميل إلى القول بأن المسألة انقلبت تمامًا في أوساط معينة حيث صار الإيمان غير وارد. لكن هذه المبالغة تؤكد غياب التناظر. من الإنصاف أن نقول إن عالمنا يشهد سلسلة كاملة من المواقف، من الإلحاد الأكثر نضالية إلى أكثر أشكال التوحيد التقليدية، مرورًا بكل صنوف المواقف الممكنة، مُمثلة ومُتبناة في مواقف معينة في مجتمعنا. وقد لا تكون هذه المواقف غير مطروحة في أوساط معينة، إلا أن المواقف المستبعدة تختلف من سياق إلى آخر. يواجه الملحد في حزام الكتاب المقدّس (الحزام الإنجيلي) صعوبة في الفهم، على غرار المسيحيين المؤمنين (بطريقة مختلفة نوعًا ما) في أجزاء معينة من العالم الأكاديمي. لكن، بطبيعة الحال، يُدرك الناس في كل من هذه السياقات أن هناك مواقف أخرى، وأن الخيار الذي لا يستطيعون قبوله قائم في المجتمع ذاته في جهة ما، وهو خيار افتراضي، سواء نظروا إليه بعدائية أو بحيرة. إن وجود بديل

= فإن ما كان في البداية مجرد قفزة إيمان صار أكثر وأكثر وضوحًا بحيث لم يعد ممكنًا إنكاره. وبهذا المعنى («الثانوي»)، بالنسبة إلى القديس، قد يبدو وجود الله «واضحًا» ـ لكن من دون أن يعني ذلك أننا لن نحتاج في ذلك إلى ثقة استباقية. ولكن لأن «الدوران» يأخذ بألباب الناس، فإنهم يعتقدون أن وجود الله أو عدمه واضح بالمعنى الأولي. انظر مقالي «الإيمان والعقل».

(1) انظر

Lucien Febvre, *Le Problème de l'Incroyance au XVIe siècle, la religion de Rabelais* (Paris: A. Michel, 1947).

يجعل أيّ سياق هشًا، بمعنى أنه يجعل من التمييز بين وارد وغير وارد مثيرًا للريبة والتردد.

ثم يتفاقم هذا الإضعاف[1]، ذلك لأن أعدادًا كبيرة من الناس لا ينخرطون في أي سياق من هذا القبيل، ولكنهم يشعرون بالحيرة، أو بوطأة ضغط مزدوج، أو أنهم مضطرون إلى رتق موقف وسطي إلى حدٍ ما. كثيرًا ما يُثير وجود هؤلاء الأشخاص شكوكًا أكثر حدَّة داخل الأوساط الأكثر ثقة في النفس. يمكن محو الأضداد من قطبي الجنون أو الباطل، كما تشهد على ذلك الحروب الثقافية الأميركية الحالية بين «الليبراليين» و«الأصوليين». لكن المواقف الوسطية لا يمكن إقصائها أحيانًا بسهولة.

أحاول أن أفسِّر عوالم معيّنة يبدو من خلالها خيار الإيمان غريبًا وغير مبرر. لكن هذا التفسير ينطوي، في الواقع، على درجة معينة من التجريد، ثلاثة أنواع من التجريد، مع ما تفترضه من أخطار.

(أ) ما سأسعى إلى وصفه، في الحقيقة، ليس عوالم بتمامها، بل «بُنيات عالم»، أوجه أو سمات تخص الطريقة التي يتشكّل من خلالها كل من التجربة والفكر ويتّسقان، من دون أن

(1) يحتاج مفهوم «الإضعاف» كما أقول به إلى مزيد من التدقيق. في مقاله
«Glaube und Moral im Zeitalter der Kontingenz» (in Hans Joas, *Braucht der Mensch Religion?* [Freiburg: Herder, 2004]).
يتالمع جوا Hans Joas ضد أطروحة مماثلة طرحها بيتر بيرغر *Sehnsucht nach Sinn* (Frankfurt /Main,) 1994. لكنني لا أعتقد أن هناك اختلافًا بين تحليل Joas وما ذهبتُ إليه في هذا الشأن. وذلك لأن مفهومي «للإضعاف» يختلف إلى حد ما عن مفهوم بيرغر. أعني بـ«الإضعاف»، أن قربًا كبيرًا من البدائل أدى إلى مجتمع يُغيّر فيه عدد من الأشخاص مواقفهم، أي «التحويل» في حياتهم و/ أو تبنّي موقف مختلف عن آبائهم. تصبح التغيرات في الحياة بين الأجيال أكثر شيوعًا. ولكن لا علاقة لذلك بهشاشة كبيرة مفترضة للإيمان الذي كانوا سيتهون إليه (أو كانوا سيقررون الاستمرار فيه)، على نحو الذي يعنيه بيرغر. على العكس من ذلك، يمكن أن يكون الإيمان الناشئ عن هذا المأزق المعاصر أقوى، لأنه صمد ولم يتشوّه رغم توفر بديل آخر. ومن الشائع في جميع العصور، وفي عصرنا أيضًا، حاجة إيمان المرء إلى «عكاز» يتمثل في بعض القصص المستهلكة حول البدائل. لذلك تبادل البروتستانت والكاثوليك لعدة قرون تغذية الصورة النمطية السلبية جدًا عن الآخر، والتي لم تستطع مقاومة الفحص. ويتمثل أحد ردود الفعل على الإضعاف في اعتقادي في مزيد من الاعتماد على هذه العكازات. لذلك نسمع اليوم «حجج» المؤمنين حول العواقب غير الأخلاقية والعنيفة المحتملة للإلحاد (انظر ستالين، بول بوت Pol Pot، إلخ)؛ وكذلك حُجج «العلمانيين» المضادة تحذر من العواقب نفسها التي قد تنجرّ حتمًا عن الدين (انظر إلى Torquemada والحروب الصليبية وما إلى ذلك). كل هذه «الحجج» تمثل انتصارات الاهتمام الانتقائي بالواقع. وفي الآونة الأخيرة، زعم شخص ذكي يدعى سلافوي جيجك أن «الليبراليين الملحدين» في الغرب أكثر تسامحًا مع المسلمين من المسيحيين.
(«Atheism is a legacy worth fighting for» , *International Herald Tribune, March 14, 2006*, p. 6).
في الواقع، عندما يتعلق الأمر بالإسلاموفيا، فإن سجل هاتين المجموعتين مخزٍ إلى حد كبير هذه الأيام. لذا فإن الإيمان الذي يمكنه التخلص من مثل هذه العكازات يكون أقوى بكثير، وأكثر تجذّرًا في مصادره الخاصة. إنها إحدى مزايا مأزقنا الحديث الذي يمكن أن يضطر الناس وأن يجبرهم فعلًا للتخلي عن مثل هذه الدفاعات المهينة. وأتفق بشأن هذه النقطة تمامًا مع جوا Joas.

تكون مكوناتهما كافة. (ب) لن أصف عالم أي كائن بشري له وجود في الواقع. العالم هو شيء يسكنه الناس. إنه يعطي شكلًا لما يواجهونه أو يحسّونه، أو يُعبّرون عنه أو يتصورونه، وما إلى ذلك. يختلف عالم الشخص الذي يخضع لضغوط مزدوجة عن عالم الواثق من نفسه. لكن ما أسعى إليه هو بلورة نماذج معينة من العوالم («نماذج مثالية» بمعنى فيبري تقريبًا)، والتي قد لا تتوافق بالتأكيد مع عالم أي شخص واقعي. (ج) ثالثًا، تفترض بلورة هذه النماذج تفكيرًا عقلانيًا؛ يجب على المرء أن يحصل على الروابط في التجربة الحية من خلال الأفكار، وفي الغالب الأفكار التي ليست متاحة بشكل واع للأشخاص المعنيين، ما لم يضطروا إلى صياغتها بأنفسهم عبر النقاش والحجة.

مع ذلك، أعتقد أن هذا الجهد يستحق العناء، لأنه يمكّننا من رؤية الطريقة التي يمكن من خلالها اتخاذ موقف ضمن بُنيات عالم معينة من دون أن نكون على بيّنة بوجود بدائل. «الصورة تأسرنا»، كما قال فتغنشتاين، في الاستعارة التي استندت إليها أعلاه[1]. على المنوال نفسه، يمكننا أن نحصل على وجهة نظر ثاقبة للطريقة التي يمكن أن يتجادل فيها شخصان في ما بينهما أو مجموعات في ما بينها. لأن تجربتهم وفكرهم ينتظمان وفق صورتين مختلفتين.

ما أجتهد في بيانه هو بُنيات العالم المنغلق على التعالي. إنها تنشأ داخل ما أسميه «الإطار المحايث»، لكني كما قلت أعلاه، تُحوّله إلى نحو معيّن، وتفرض عليه دورانًا معينًا، لا تحولًا نظريًا واعيًا بالأساس، ولكن من خلال بعض الصور العميقة، التي تعطي مزيدًا من الخصوصية على الصور الكامنة وراء الإطار نفسه.

يُقدِّم المثال الذي تحدثت عنه سابقًا، والذي يُوفّر إطارًا للإبستيمولوجيا الحديثة، فكرة جيّدة حول آلية اشتغال تلك الصور. ولا أقصد بـ«إبستيمولوجيا» هنا مجرّد مجموعة من النظريات واسعة الانتشار، وإنما أيضًا بنية كما حددتها، أي الصورة الكامنة التي نأخذها بعين الاعتبار عن وعي جزئيًا، ولكن التي تُسيطر على الطريقة التي يفكر من خلالها الناس ويناقشون ويستنتجون الأشياء ويعطونها معنى.

بداهة تعمل هذه البنية انطلاقًا من صورة للفاعلين كأفراد قادرين على المعرفة، يبنون فهمهم للعالم من خلال جمع وربط، في نظريات شمولية على نحو متزايد، المعلومات

(1) «Ein Bild hielt uns gefangen», *Philosophical Investigations*, para. 115.

التي يُسجلونها، والتي صيغت في تمثّلات داخلية، سواء تم اعتبارها صورًا ذهنية (في الصيغ السابقة)، أو أحكامًا صادقة في الصيغ الأكثر معاصرة.

وسمة هذه الصورة سلسلة من العلاقات ذات الأولوية. تسبق معرفة الذات وحالاتها معرفة الواقع الخارجي والآخرين. إن معرفة الواقع كحقيقة محايدة تسبق ما نعزوه إليه من «قيم» وأهمية. وبطبيعة الحال، فإن المعرفة بأمور «هذا العالم»، وبهذا النظام الطبيعي تسبق أي استحضار نظري للقوى والحقائق المتعالية عليه.

إن الصورة الإبستيمولوجية، التي ترتبط أغلب الأحيان بتصوُّر العلم الحديث، تعمل في الغالب باعتبارها بُنية عالم منغلق. إن العلاقات ذات الأولوية لا تُخبرنا فقط بما نتعلمه أولًا، ولكن أيضًا بما يمكن لنا استنتاجه. يتعلق الأمر هنا بعلاقات أساسية. أنا أعرف العالم من خلال تمثلاتي. يجب أن أدرك العالم كحقيقة قبل أن أفترض قيمًا. يجب أن أنفذ إلى المتعالي، إن وجد، بالاستدلال انطلاقًا من الطبيعي. يمكن أن يعمل هذا كبُنية عالم منغلق، لأنه من الواضح أن الاستدلال على المتعالي هو في نهاية سلسلة الاستدلالات، وفي أكثرها هشاشة، وهذا من أكثر المسائل إثارة للجدل من الناحية الإبستيمولوجية. وبالفعل، اعتبارًا لغياب الإجماع حول هذه الخطوة، في مقابل خطوات سابقة في السلسلة (على سبيل المثال، نحو «عقول الآخرين»)، فإن هذا الأمر يثير إشكالًا كبيرًا.

أما الآن فسأعرض الصورة الإبستيمولوجية من أجل إبراز بعض سمات الطريقة التي تعمل وفق بنية العالم في عصرنا، والطريقة التي يُعترض عليها من خلالها من جهة، وكيفية صمودها من جهة أخرى.

إننا مدركون جميعًا للاعتراض، لأن بعض أشهر فلاسفة القرن العشرين انخرطوا فيه. إذا ما أخذنا هيدغر وموريس ميرلو-بونتي كمثالين نموذجيين لدحض الإبستيمولوجيا، يمكننا أن نرى أن وجهة النظر هذه قد قُلبت رأسًا على عقب. (1) إن فهمنا للعالم لا يتكوَّن ببساطة من تمثلنا الداخلي للواقع الخارجي. نحن نكوّن مثل هذه التمثّلات، التي ربما تكون مفهومة بشكل أفضل وفق المفردات المعاصرة حيث تكون الأحكام صادقة. لكن ليس لها معنى إلا بالنسبة إلينا لأنها نتاج نشاط مستمر نأتيه ككائنات جسدية واجتماعية وثقافية في مواجهة العالم. لا يمكن أبدًا اعتبار هذه المواجهة وفق مفردات التمثل، ولكنها توفر الخلفية التي يكون لتمثلاتنا من خلالها معنى. (2) ولأنها ليست إلا ضمنية،

فإن هذه المواجهة، والفهم الذي يسكنها، ليس أساسًا فهم كل منا كأفراد؛ بل إننا جميعًا منخرطون في هذه المواجهات التي تتّخذ شكل «ألعاب» أو أنشطة اجتماعية؛ وفي الواقع علينا، في المراحل الأخيرة من التطوُّر، أن نضطلع بدورنا كأفراد. فنحن، في الأصل، جزء من المجتمع. (3) وليست الأشياء التي تعنينا، في هذه المواجهة، أولًا وقبل كل شيء موضوعات ولكن هي ما يُسميها هيدغر «pragmata»، الأشياء التي هي محاور اهتماماتنا، والتي لها بالتالي أهمية، ومعنى، ودلالة بالنسبة إلينا، منذ أن تتبدّى لنا أول مرة في عالمنا وليس باعتبارها إضافية. ثم، نتعلّم بعد ذلك اتخاذ مسافة وننظر للأشياء بموضوعية، خارج نطاق اهتمامات المواجهة.

(4) وبالنسبة لهيدغر الثاني، تشمل هذه المعاني معاني أخرى أسمى مكانة، تنظم طريقة حياتنا بتمامها، ومجموع المعاني التي لدينا. وتنطوي فكرة «المربع» «das Geviert» على أربعة محاور ينهض عليها عالمنا: الأرض والسماء، الإنساني والإلهي.

على الرغم من أن جميع أولئك الذين يتّبعون شيئًا ما مثل هذا التفكيك للإبستمولوجيا لا يتوافقون مع هذه المرحلة الرابعة، إلا أنه من الواضح أن الاتجاه العام لهذه الحجج هو أن تقلب تمامًا العلاقات ذات الأولوية في الإبستيمولوجيا. يُنظر إلى الأشياء التي تُعتبر بمنزلة استنتاجات أو إضافات لاحقة، على أنها جزء من مأزقنا البدئي. لا شيء يتجاوزها، وليس منطقيًا الخوض فيها. إن «فضيحة الفلسفة» ليست في عدم القدرة على إدراك يقين العالم الخارجي، بل بالأحرى في اعتبار ذلك مشكلة، كما يقول هيدغر في الكينونة والزمان. وليس لنا كفاعلين يواجهون عالم سوى المعرفة، ولن يفيدنا في شيء التشكيك فيه، طالما أنه يعنينا. لا أولوية لفهم محايد للأشياء على قيمتها. لا أولوية لإحساس الفرد بذاته على المجتمع. في هذا المضمار تصبح هويتنا، بشكل أساسي، لاعبًا جديدًا في لعبة قديمة. حتى لو لم نُضف المرحلة الرابعة، ونعتبر شيئًا مثل الإلهي كجزء لا غنى عنه ضمن سياق النشاط البشري، فإن فكرة أن ذلك يبدو كاستنتاج أو كإضافة بعيدين أو هشّين تمامًا ضمن سلسلة طويلة يقوّضان كليًا عبر قلب نظرية معرفة. ومن خلال إنكار هذه المرحلة الرابعة، يفرض التمثل الجديد نفسه لإنشاء بنية عالم منغلق جديدة، لكنه لا يُقدّم نفسه باعتباره بنية عالم منغلق بالطريقة المباشرة والواضحة نفسها التي تقدّم من خلالها الصورة الإبستيمولوجية نفسها.

يمكننا أن نتعلّم شيئًا عامًا حول الطريقة التي تشتغل وفقها بنية عالم منغلق، والتي تعاني

من الهجوم، وتدافع عن نفسها، من هذا المثال. من داخلها، تبدو الصورة الإبستيمولوجية لا تثير إشكالًا. يظهر هذا على أنه اكتشاف واضح نجريه عندما نعود إلى إدراكنا للمعرفة واكتسابنا لها. ومن بين أهم الشخصيات التأسيسية العظيمة نجد ديكارت، ولوك، وهيوم، الذين لا يؤكدون إلا ما كان واضحًا للجميع عندما نتفحّص التجربة نفسها بعناية.

إنه لعمى هائل من وجهة نظر التفكيك. ولكن ما حدث هو أن هذه التجربة اتخذت شكلًا من خلال نظرية قوية فرضت أولوية الفردي، والمحايد، داخل العقل باعتباره موطن اليقين. ما الذي كان يقود هذه النظرية؟ «قيم»، وفضائل، وميزات معينة: تلك الخاصة بالذات المستقلة والمتحررة، والتي تتحكم بشكل كبير في عمليات التفكير الخاصة بها، و«بالمسؤولية الذاتية» وفق عبارة هوسرل الشهيرة. هناك أخلاقيات هنا، من استقلالية ذاتية، وضبط النفس، ومسؤولية ذاتية، وفك الارتباط الذي يُمكّن من التحكم؛ وموقف يتطلب الشجاعة، ورفض الخضوع السلس لسلطة عالم السحر والعزاء الذي يفترضه، والاستسلام إلى حوافز الحواس. إن الصورة الكاملة، المحمّلة «قيمًا»، تنبثق من التمحيص الدقيق والموضوعي ومن دون افتراض مسبق، والتي تبدو كما لو كانت هناك منذ البداية، هي التي توجّه عملية «الاكتشاف» بأكملها[1].

بمجرد أن نتبنى وجهة نظر التفكك، لا يمكن لبنية عالم منغلق أن تشتغل بما هي كذلك. إنها تبدو كما لو كانت تعرض وجهة نظر محايدة يمكننا من خلالها معالجة قيمٍ معينة أكثر من غيرها - القيم «المتعالية»، على سبيل المثال. لكن يبدو الآن أنها هي في حد ذاتها تقودها مجموعة قيمها الخاصة. إذن يبدو «حيادها» زائفًا.

بعبارة أخرى، فإن بُنية العالم المنغلقة «تطبع»، بمعنى ما، وجهة نظر معينة حول الأشياء. إنها تخبرنا، بأن هذه الأشياء، وأنه إذا ما توصلنا في ذلك التجربة سبيلًا، من دون تصوّرات مسبقة، فإنها هي التي تظهر على نحو ما هي عليه. يتعارض «الطبيعي» هنا مع شيء ما «مبني اجتماعيًا». من وجهة النظر التفكيكية، عليك أن تسرد قصة مختلفة تمامًا عن تطوّر هذا التصوّر. فلا أحسب أن الناس اكتشفوا فجأة إبستيمولوجيا. بل كانت تلك هي الطريقة التي يمكن بها النظر إلى الأشياء من خلال تكوين تاريخي جديد للهوية البشرية، وللذات

---

(1) انظر

Dreyfus and Taylor, *Retrieving Realism.*

من أجل مناقشة مستفيضة للإبستمولوجيا الحديثة وتفكيكها.

المتحررة والمتموضعة. وتفترض هذه العملية إبداع وخلق الهوية الإنسانية من جديد، إلى جانب تغييرات كبيرة في المجتمع والممارسات الاجتماعية. لا يمكن أن نتخلى ببساطة عن هوية سابقة والتحوُّل إلى الطبيعة العارية في بساطتها المحضة.

إنها سمة من سمات بُنيات العالم المنغلق المعاصرة كما يفهمها أولئك الذين يسكنونها بهذه الطريقة المطبّعة. ويترتب على ذلك أيضًا أن الذين يسكنونها لا يرون بديلًا، باستثناء العودة إلى أسطورة سابقة أو إلى وهْم. وفي ذلك تكمن قوتها. يكافح أولئك الذين يقيمون فيها بكل ما أوتوا من قوة حتى النهاية وحتى يستنفدوا جميع حججهم حتى أضعفها، لأنهم لا يرون في الاستسلام إلا تراجعًا. يظهر التطبيع في طبيعة القصة التي يروونها عن نشأتهم، والتي أسميها «قصة الطرح».

لكن لتطوير هذه الفكرة يجب أن أنتقل إلى بُنية عالم منغلق أخرى، أكثر ثراءً، أو مجرّة من بُنيات عالم منغلق. ذلك ما يعنيه الناس عادة بعبارة مثل «موت الإله». وبطبيعة الحال، تُستخدم هذه العبارة بطرق شتى لا يحصيها العدّ؛ وليس بوسعي أن أكون وفيًّا لها جميعًا، ولا سأكتفي باتباع العبارة حرفيًا كما يستخدمها صاحبها (على الرغم من أنني أعتقد أن صيغتي لها ليست بعيدة كثيرًا عن صيغته)[1]، إذا قلت إن إحدى الأفكار الأساسية التي تحملها هذه العبارة هي أن الشروط التي توافرت في العالم الحديث، جعلت الإيمان بالله غير ممكن، بصدق، وعقلانية، ومن دون ارتباك، أو تململ، أو تحفظ ذهني. وهي شروط لم تترك لنا شيئًا يمكننا أن نؤمن به خارج الإنساني ــ السعادة أو الإمكانات أو البطولة.

فيمَ تتمثل تلك الشروط؟ إنها تتجلّى أساسًا في نظامين: الأول والأكثر أهمية، منجزات العلم؛ ثم وبدرجة أقل، شكل التجربة الأخلاقية المعاصرة.

في ما يتعلق بالنظام الأول، وربما بُنية العالم المنغلق المهيمنة في أيامنا، تتمثل الفكرة

---

(1) اقتبست الإحالة إلى «موت الإله» من *The Gay Science* الفقرة 125. وكتب نيتشه لاحقًا: «نرى إجمالًا، ما حققه الانتصار على الإله المسيحي: الخلقية المسيحية ذاتها، مفهوم الصدق الذي اتخذ معنى صارمًا أكثر فأكثر، وبراعة الوعي المسيحي الذي طوّرته الطوائف، وقد ترجم إلى وعي علمي وتسامى فيه إلى حد الوضوح الفكري بأي ثمن. اعتبار الطبيعة كما لو كانت دليلًا على الخيرية والرعاية الإلهيتين؛ تأويل التاريخ بالحق الإلهي بوصفه شاهدًا أزليًا على القصدية الأخلاقية للنظام الكوني؛ تأويل تجاربنا الخاصة بالمعنى أوّل به أناس أتقياء تجاربهم منذ أمد طويل كما لو كان كل شيء فيها لا يعدو أن يكون سوى عطاء وإشارة وإنذار من العناية الإلهية، وكل شيء ساهم في خلاص النفس بالمحبة: ذلك شيء انتهى، ذلك شيء يُناقض الوعي، ذلك شيء يحسّ به الآن كل وعي رقيق كشيء خسيس وكسوء نية، كتضليل، كأنثوية، كضعف، كجبن» (المصدر نفسه، الفقرة 357) وستبيّن لاحقًا على نحو أفضل في ما يتفق تأويلي مع تأويل نيتشه.

الرئيسة على ما يبدو في أن النزعة المادية تجد أساسها في العلم الحديث. أما بالنسبة لأولئك الذين يتشبثون بهذه الفكرة، فإن النظام الثاني من الشروط، المأزق الأخلاقي المعاصر، غير ضروري وإنما ثانوي فقط. يمكن أن يُفسّر العلم وحده لماذا لم يعد الإيمان ممكنًا بالمعنى أعلاه. ذلك هو الرأي الغالب على جميع المستويات؛ من الأكثر تطورًا: «نحن موجودون ككائنات مادية في عالم مادي، وكل ظواهره هي نتاجات العلاقات المادية بين الكيانات المادية»[1]، إلى الأكثر مباشرة وبساطة كما في عبارة مادونا Madonna: «الفتاة المادية، التي تعيش في عالم مادي».

يفترض الدين أو الروحية استبدال التفسيرات الخاطئة والأسطورية، بتفسيرات تردّ الظواهر إلى «الشياطين»[2]. وفي العمق، لا يعدو الأمر أن يكون إلا مواجهة للحقيقة البيّنة[3].

هذا لا يعني أن القضايا الأخلاقية لا تُؤخذ بعين الاعتبار. لكن يُؤتى بها لتفسير أسباب هروب الناس من الواقع، وتمسكهم بالاعتقاد في الوهم. إنهم يفعلون ذلك لأنه يحقق لهم الطمأنينة. إن العالم الواقعي لا يهتمّ بنا إلى حد كبير، بل إنه يتهددنا بشكل جدّي. وبوصفنا أطفالًا، يجب أن نرى أنفسنا محاطين بالحب والاهتمام وإلا فسنذوي. لكن في مرحلة النمو، علينا أن نتعلم مواجهة حقيقة أن هذه بيئة الاهتمام لا يمكن أن تمتد إلى ما هو أبعد من المجال الإنساني، وخاصة لا يجبّ أن تمتدّ إلى حد بعيد داخله.

لكن هذا الانتقال صعب. لذا نتدبر عالمًا تحفظه العناية الإلهية، عالم الله المحسن والكريم خالقه. أو على الأقل، نتصوُّر العالم كعالم له معنى، هاجسه الخير الإنساني الأقصى. إن عالمًا ترعاه العناية الإلهية ليس مطمئنًا فحسب، ولكنه يتحمَّل أيضًا وزر تقييم الأشياء بدلًا عنّا. إن معاني الأشياء معطاة بالفعل. كما بيّن ذلك منظّر معاصر معروف:

---

(1) Richard Lewontin, *New York Review of Books, January* 9, 1997, p. 28.

(2) مقال ليونتن Lewontin، من جديد وقد استشهد بكارل ساغان Carl Sagan.

(3) في الواقع تُعتبر هذه النزعة المادية، رغم الحجج التي تؤيدها، معقدة إلى حد ما. يمكن لنا التمييز بين أنواع مختلفة من المادية التي تسكن في غابات التخمينات العلمية الحديثة. فضلًا عن المادية البسيطة فقط (القريبة من الأبتلال)، نجد المادية الميكانيكية، والمادية الاقتصادية، ومادية «لعبة البلياردو»، وما إلى ذلك. لقد ناقشت ذلك بشكل مستفيض في تعليقي على مؤلف فنسنت ديسكومب Vincent Descombes؛ انظر مساهمتي في الندوة
Vincent Descombes, *The Mind's Provisions* (Princeton: Princeton University Press, 2001), «Descombes' Critique of Cognitivism», in Inquiry 47 (2004), pp. 203_218.

أعتقد أن فكرة أننا نؤمن بأننا جميعًا في حضن إبراهيم أو أننا نعانق محبة الله، تتلخص في التالي: الحياة صعبة. وإذا أوهمت نفسك بوجود دلالة إيجابية واسعة لكل ذلك، فسيبعث فيك ذلك إحساسًا هائلًا بالطمأنينة. لكن أعتقد أن الأمر مجرّد قصة نرويها لأنفسنا[1].

على هذا النحو ينبع الدين من الافتقار الطفولي للشجاعة. نحن بحاجة لأن نتصرّف كالرجال أو نواجه الواقع.

إن التهجم التقليدي لغير المؤمنين على الدين منذ عصر التنوير ينطوي على إدانة هذا الجبن الطفولي. وهو أيضًا تهجّم على الدين باعتباره يدعو إلى تشويه فظيع للذات، مدفوعًا بالفخر. يجب السيطرة على الرغبة البشرية، وكبحها. وبعد ذلك، غالبًا ما يتمّ فرض هذا الكبح على الآخرين، بحيث يكون الدين هو مصدر معاناة فظيع ومجال لعقوبات قاسية للهراطقة والدخلاء. ذلك بعض من الوجه «الأخلاقي» لانتقاد «موت الإله»، الذي سأعود إليه بعد حين. لكن، من جهة العلم، فإن السبب الأساسي لمقاومة الحقيقة هو الجبن.

إن لعدم الإيمان ميّزات متناقضة. يمتلك غير المؤمن الشجاعة لاتخاذ موقف ناضج، ومواجهة الواقع. إنه يعرف أن البشر مستقلين ذاتيًا. لكن هذا لا يؤدي به إلى مجرد انخساف. بل على العكس، فغير المؤمن معني بكل عزم على تأكيد قيمة الإنسان وخير الإنسان، والعمل من أجله، من دون وهم زائف أو عزاء. هذا يعني بأنه، هو أيضًا، وفقًا لمعتقداته الأخلاقية معادٍ لإماتة الشهوات. وعلاوة على ذلك، ليس لديه سبب لاستبعاد أي شخص باعتباره زنديقًا؛ لذا فإن خيريته تتخذ بعدًا كونيًا. يتّسق عدم الإيمان مع النزعة الإنسانية (الحصرية) الحديثة.

ذلك مدار إحدى القصص. تتمثل الفكرة الأساسية في أن الجزء العلمي-المعرفي مستقل ذاتيًا بشكل كلي. هذا ما سيقود التفكير العقلاني إلى الإيمان بمعزل عن أي معتقدات أخلاقية. تنجذب الانتماءات الأخلاقية إلى هذه الجهة أو تلك عندما تحاول تفسير سبب قبول بعض الناس هذه الوقائع ومقاومة البعض الآخر لها. يلتقي العلم المادي

(1) Stephen Jay Gould, quoted in Frederick Crews, «Saving us from Darwin, part II», in *New York Review of Books*, October 18, 2001.

هذا لا يعكس موقف غولد Gould الأكثر دقة، كما هو مبيّن، على سبيل المثال، في *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life* (New York: Ballantine Books, 1999).

والبعد الإنساني لأنك يجب أن تكون ناضجًا وشجاعًا لمواجهة هذه الوقائع. وتكمن الإجابة عن سؤال لماذا تقترن الشجاعة الناضجة بالخيرية، التي تبرز هنا في صورة هذه النزعة الإنسانية، ببساطة في أننا، بدورنا، نريد أن نستفيد من إخواننا البشر. أو أننا طوّرنا هذه الطريقة ثقافيًا، ونحن نُقدِّر ذلك، ويمكننا أن نحافظ على هذا الأمر إذا سخّرنا أنفسنا لأجله.

أما من وجهة نظر المؤمن، فالأمر مختلف إلى حد ما. لنبدأ بإجابة معرفية: تبدو حجة العلم الحديث في نزعتها المادية الشاملة غير مقنعة. كلما تفحصناها عن كثب وفي أدق تفاصيلها، بدت لنا ثغراتها العديدة. وخير مثال على ذلك في أيامنا هذه، نظرية التطوُّر والبيولوجيا الاجتماعية وما إلى ذلك. لكننا نرى أيضًا تبريرات من هذا النوع في أعمال ريتشارد داوكينز، على سبيل المثال، أو دانييل دينيت Daniel Dennett[1].

هكذا فإن المؤمن يستعيد التملق. إنه يسعى إلى تفسير سبب تشوّق ذي النزعة المادية إلى تصديق الحجج التي لا تؤدي إلى استنتاجات مفهومة. هنا تتدخل وجهة النظر الأخلاقية التي ذكرناها للتو من جديد، ولكن هذه المرة دورها مختلف. ولا يعني عدم بلوغ مستواها أنها تجعلك غير قادر على مواجهة وقائع النزعة المادية؛ وإنما بالأحرى، جاذبيتها الأخلاقية ومعقوليتها الظاهرة بالنسبة للوقائع ذات العلاقة بالوضع الأخلاقي الإنساني، هي ما يجذبك إليها، بحيث لن تجد صعوبة في أن تمنح الحجة المادية للعلم قفزاتها المختلفة من الإيمان. تبدو الحزمة كاملة معقولة، لذلك لن نغوص في التفاصيل بعمق.

لكن كيف لهذا أن يكون؟ بالتأكيد، المقصود من الحزمة بأكملها أن تكون معقولة على وجه التحديد لأن العلم قد بيَّن... إلخ. هذه هي بالتأكيد الطريقة التي تُقدّم بها مجموعة وجهات النظر الإبستيمولوجية والأخلاقية لأولئك الذين يقبلونها. وتلك هي القصة الرسمية، إن جاز القول. لكننا نفترض أن القصة الرسمية ليست القصة الوحيدة، إنما

(1) لا يمكن أن تكون أسباب داوكينز في الاعتقاد بأن العلم يمكن أن يقضي على الدين، محلّ ثقة. إنها تعتمد بشدّة على التمييز المفرط في التبسيط بين «الإيمان» و«العلم». «يمكن القول إن الإيمان هو أحد أكبر الشرور في العالم، ويمكن مقارنته بفيروس الجدري ولكن من الصعب القضاء عليه. ولمّا كان الإيمان اعتقادًا لا ينهض على الأدلة، فإنه يُعتبر الرذيلة الرئيسة في كل دين». أما العلم، فإنه «خالٍ من الرذيلة الرئيسة للدين، المتمثلة في الاعتقاد». لكن القول بأنه لا توجد في العمل العلمي افتراضات لا تنهض بالفعل على الأدلة لا يعدو أن يكون، يقينًا، إلا إيمانًا أعمى، بالنسبة لذلك الذي لا يراوده شك من حين لآخر. وقلة من المؤمنين المتدينين مطمئنة إلى ذلك. اقتباسات داوكينز مأخوذة من Allster McGrath, *The Twilight of Atheism* (London and New York: Doubleday, 2004), p. 95.

تكمن قوة جاذبية وإقناع هذه الحزمة في قدرتها على تحديد مأزقنا الأخلاقي، على وجه الخصوص، ككائنات قادرة على تكوين عقائد إيمان.

هذا يعني أن هذا المثل الأعلى للشخص الذي يعترف بشجاعة بالحقائق غير المستساغة، يكمن في الاستعداد للإعراض عن كل طمأنينة وعزاء يسير، والذي يصبح بالقدر نفسه قادرًا على فهم العالم والسيطرة عليه، يتوافق مع هوى النفس، ويغرينا بحيث نتطلع إلى أن نتخذه مثلنا الأعلى أيضًا. و/ أو يعني ذلك أن المثل المضادة للإيمان، والإخلاص، والتقوى، يمكن أن تبدو بسهولة مدفوعة برغبة لا تزال غير ناضجة في العزاء، وفي المعنى وفي تأييد يأتي من خارج النطاق الإنساني.

إن ما يبدو أنه يؤيد وجهة نظر هذه الحزمة باعتبارها مدفوعة معرفيًا، هو كل قصص التحويلات الشهيرة، بدءًا من الفيكتوريين بعد داروين والتي لا تزال قائمة حتى يومنا هذا، حيث وجد الأشخاص الذين كان إيمانهم قويًا في بداية حياتهم أنفسهم مضطرين كرهًا، مع ما قد يلحق بالروح من عذاب، للتخلي عنه، لأن «داروين دحض الكتاب المقدّس». من المؤكد أننا نريد أن نقول، إن هؤلاء الناس، بمعنى ما، فضّلوا وجهة النظر المسيحية أخلاقيًا، لكنهم اضطروا إلى الرضوخ للوقائع، مهما تكن درجة الألم الداخلي.

لكن هذا بالضبط ما أرفض أن يُقال. فلم ترضخ وجهة النظر الأخلاقية إلى الوقائع الغاشمة. وإنما نقول، بدلًا من ذلك، إن وجهة نظر أخلاقية حلّت محل أخرى. نموذج آخر انتصر على ما عُدّ نموذجًا أعلى. وقد ساهم في انتصاره العديد من العناصر: صور للسلطة، ولفعالية غير مقيدة، ولرباطة جأش روحية («الذات العازلة»). ومن جهة أخرى، ربما كان إيماننا الذي نشأنا عليه منذ نعومة أظفارنا في العديد من النواحي طفوليًا. ولن نجد عناءً البتة في أن نرى ذلك جوهريًا وتكوينيًا.

لكن هذا الانكفاء لمثل أعلى أخلاقي أمام الآخر ليس سوى أحد وجوه القصة. إن الحكم الحاسم بشأن طبيعة الوضع الأخلاقي الإنساني، حكم شامل: إن وجهة النظر الأخلاقية الجديدة، «أخلاقيات الإيمان» على حد عبارة كليفورد Clifford الشهيرة التي تفرض على المرء أن يثق فقط في ما تُبيّنه الأدلة بوضوح، ليست فقط جذابة في ذاتها؛ كما أنها تحمل في طياتها تمثلًا لوضعنا الأخلاقي، ويتمثّل في أنه بقدر ما نكون أقل نضجًا، بقدر ما نميل إلى الانحراف عن هذه المبادئ الصارمة وتصديق الأكاذيب المطمئنة.

يتعلَّم الشخص الذي يتحوَّل إلى الأخلاق الجديدة أن يكون حذرًا من بعض غرائزه العميقة، وخاصة تلك التي تقوده إلى الإيمان الديني. إن التحويل الفعَّال حقًّا هنا مبني على مدى معقولية هذا الفهم لأوضاعنا الأخلاقية في علاقة بالفهم المسيحي بصورته المميزة لما يحرضنا على الخطيئة والردّة. يكمن التغيير الحاسم في الوضع الممنوح للميل إلى الإيمان؛ إنه موضوع تغيير جذري في التفسير. لم يعد بمنزلة الزخم الكامن فينا الذي ما يفتأ يحثّنا على طلب الحقيقة، بل صار إغراءً أكثر خطورة للخطيئة ضد المبادئ الصارمة لتكوين العقيدة. عندئذ يصبح فهم وضعنا الأخلاقي أكثر معقولية. إن جاذبية المثل الأعلى الأخلاقي الجديد ليست سوى وجه مهم من وجوهه. وما كان حاسمًا أيضًا هو قراءة جديدة لدوافعنا الخاصة، حيث تبدو الرغبة في الإيمان الآن كإغراء طفولي. ولما كان الإيمان الأولي برمته إيمانًا طفوليًا بمعنى واضح، وأنه (في الحالة المسيحية) لا يتعدى ذلك إلا من خلال كونه مثل الطفل بالمعنى الإنجيلي، فإن هذه القراءة (الخاطئة) لا تتطلب عناءً كبيرًا[1].

بطبيعة الحال، كان التغيير مؤلمًا، لأن المرء قد يرتبط ارتباطًا عميقًا بهذا الإيمان في مرحلة الطفولة، لا فقط كارتباطه بجزء من ماضيه، ولكن أيضًا بما يعده به. وفي الواقع، يمكن أن يكون هذا الانجذاب المستمر جزءًا لا يتجزأ من وجهة النظر الجديدة، التي أصبحت الآن تجربة إغراء. يمكننا أن نتفهم الندم أو الحنين الذي يمكن أن يرافق التحويل إلى عدم الإيمان، والإحساس بأننا نأتي ذلك مكرهين. بيّن ويلسون في كتابه جنازة الله *God's Funeral* أن القرن التاسع عشر شهد حالات ندم وحزن عديدة جدًّا حول هذه المسألة بالذات، ويستشهد بقصيدة هاردي Hardy التي تحمل العنوان نفسه (جنازة

---

(1) أحيانًا ما يكون مؤيدو الأطروحة المادية واعين تمامًا بشأن التزاماتهم الأنطولوجية السابقة. وفي ذلك يقول ريتشارد ليونتن: «إن استعدادنا لقبول الادعاءات العلمية التي تتعارض مع الحس السليم هو مفتاح فهم الصراع الحقيقي بين العلم والخارق للطبيعة. إننا نصطف إلى جانب العلم رغم عبثية براءات الاختراع في تصوراته، ورغم فشله في الوفاء بالكثير من وعوده المسرفة بالصحة والحياة، ورغم قبول المجتمع العلمي بقصص غير مبررة تمامًا، لأن لدينا التزام مسبق، التزام تجاه المادية».

«ليس لأن مناهج ومؤسسات العلوم ترغمنا بطريقة ما على قبول التفسير المادي للعالم الظاهراتي، بل على العكس، نحن مضطرون بسبب ولائنا المسبق للأسباب المادية لإنشاء جهاز للتحقيق ومجموعة من المفاهيم التي تنتج تفسيرات مادية، بغض النظر عن كونها تناقض الحدس، وبغض النظر عن مدى غموضها بالنسبة لغير المبتدئ. وعلاوة على ذلك، فإن هذه المادية مطلقة، لأنها لا تقبل بأن تطأ قدم الله عتبة الباب».

Richard Lewontin, in *New York Review of Books*, January 9, 1997; quoted in *First Things*, June/July 2002.

الله) (1). لكن غالبًا ما يُلقى الندم في قالب الحزن عند فقدان عالم أكثر طفولية، ولكنه جميل. (هذا، بطبيعة الحال، موضوع مهم آخر أثير في العصر الفيكتوري المتأخر، وقد صاغه بيراعة باري Barrie في بيتر بان Peter Pan). يُعبِّر هاردي عن الندم والطابع الطفولي للعالم المفقود في تصوير تعاطفه مع الإيمان القديم في قصيدته الثيران *The Oxen*:

عشية عيد الميلاد، الساعة الثانية عشرة.

قال أحد يكبرنا سنًا: الآن كلها راكعة

إذ كنا نجلس في جمع مثل قطيع

بجانب موقد نار باسترخاء وبراحة

كنا نرسم صورًا متخيّلة للمخلوقات الخانعة الوادعة

بحظيرتها القشية حيث تعيش،

ولم يحدث أن ساور أحدنا

شك حينئذ أنها كانت تركع.

قليل منا يستطيع أن ينسج صورًا بهذا الجمال

في زماننا هذا! لكني مع ذلك أشعر

بأنه لو قال أحدهم عشية عيد الميلاد:

تعال؛ انظر إلى الثيران الراكعة،

هنالك قرب الوادي بحظائر منعزلة

عرفناها بطفولتنا

لذهبتُ وإياه في الظلمة

لعل الأمر يكون كذلك(2).

علاوة على ذلك، يمكن أن يساهم الألم نفسه في التحويل. وقد لوحظ أن غالبية كبار

(1) A. N. Wilson, *God's Funeral*

يتحدّث عن فقدان الإيمان في تلك الفترة: «إنها قصة فجيعة أكثر منها قصة مغامرة» (ص 4).

(2) *The Complete Poems of Thomas Hardy*, ed. James Gibson (London: Macmillan, 1976), poem no. 403, p. 468.

اللاأدريين الفيكتوريين ينحدرون من الأسر الإنجيلية. لقد نقلوا النموذج ذا الطابع الخيري والرجولي والمتحمس إلى الحيز العلماني الجديد. ولكن تحوَّل جوهر ذلك النموذج، المتمثل في البحث الرجولي عن الذات، والذي يتجاوز آلام الفقدان، لصالح الردة الآن[1].

لذلك لست مقتنعًا تمامًا بالزخم الرئيس الذي يَردُّ مجيء العلمانية الحديثة إلى فكرة «موت الإله»، وبعبارة أخرى إلى تهيئتها للشروط الحديثة للإيمان. فليس «العلم» ببساطة هو الذي يُصيّر الإيمان مشكلة، هي مشكلة عادة ما تكون صعبة ومثيرة للشكوك.

من الواضح التأكيد على وجود أوجه تشابه بين نقدي «للقصة الرسمية» هنا وتفكيك إبستيمولوجيا. ففي كلتا الحالتين، ما ينبغي التأكيد عليه هو أن تحولًا معينًا لا يعدو أن يكون إلا مجرد اكتشاف، هو، في الواقع، أشبه ما يكون ببناء جديد، إنه تغيير يتضمن أيضًا إحساسًا جديدًا بهويتنا ومنزلتنا في العالم، بقيمها الضمنية، بدلًا من مجرد تسجيل واقع ملموس. (إن القول إنها «إنشاءات» لا يعني أن القضايا هنا لا يمكن تحكيمها بواسطة العقل، فذلك لا يعدو أن يكون إلا مغالطة «ما بعد حداثية»، لكن تحكيمها يبدو أكثر تعقيدًا، كالتحكيم بين البراديغمات الكوهنية (نسبة إلى توماس كوهن)، وذلك يفترض أيضًا مشكلات تتعلق بالكفاية الهرمينوطيقية)[2].

وحيث ادعى رواد الإبستيمولوجيا الكلاسيكية أن من بين حقائق «التفكير» أو الملاحظة الداخلية الواضحة، أننا أولًا وقبل كل شيء على علم بالأفكار في أذهاننا؛ يذهب أنصار قصة موت الإله إلى اعتبار غياب الله كخاصية كونية يُعريها العلم. وحيث يريد دعاة تفكيكية إبستيمولوجيا أن يبيّنوا كيف أن هذه الحقيقة التي يُفترض أنها واضحة للعيان، لا تظهر في الواقع إلا في إطار فعالية محددة القيمة، فإني أقول إنه في إطار فهمٍ ما للفعالية فقط، حيث يتشابك التقصي العلمي المتحرر مع قصة شجاعة الكهولة، ويتحقق من خلال الإعراض عن العزاءات الأكثر «طفولية» للمعنى وللسعادة، تبدو قصة موت الإله واضحة.

---

(1) انظر
Stefan Collini, *Public Moralists: Political Thought and Intellectual Life in Britain, 1850_1930* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

(2) بطبيعة الحال، يرتبط هذا التغير في تمثلنا لمأزقنا الأخلاقي، بالسرد الناجح «المرحلة النضج» من حيث أن كليهما يعزز الآخر في عالم من النظام المحايث. أعود إلى المكانة المهمة التي تحتلها هذه السردية الكبرى أدناه.

بمجرد أن تترسَّخ القصة الإبستيمولوجية، وتهيمن على الخطاب الفلسفي، يُصبح التأويل الجديد واضحًا أكثر فأكثر ولا يمكن الطعن فيه؛ والأمر سيّان بالنسبة لنضج وشجاعة فعالية فك الارتباط. ما كان في ما مضى تأويلًا ممكنًا من بين تأويلات أخرى يغرق في مستوى الصورة، بالمعنى الذي يقول به فتغنشتاين Wittgenstein، يُصبح جزءًا من الخلفية التي لا يمكن الطعن فيها، وهو أمر لا يُنظر إلى شكله، ولكنه يشترط، من دون أن يلاحظ أحد ذلك بشكل كبير، الطريقة التي نفكر بها، ونستنتج، ونختبر ونطور الأطروحات والحجج. يبدو واضحًا من داخل الصورة أن نظام الحجاج ينتقل من العلم إلى الإلحاد، من خلال سلسلة من الخطوات المتينة. وعندئذ يصبح الدور المهم لتأويل الفعالية أكثر بروزًا بالنسبة للناقد، الذي يدرك جيدًا مدى هشاشة بعض هذه الخطوات.

قد تكون قصة هذه الصورة التي تأسرنا مقنعة إذا ما انطبقت على أولئك الذين يعيشون في ثقافة الإلحاد الراسخة. لكن كيف لأولئك الذين تحوّلوا إلى وجهة النظر هذه أن يقعوا أسرى في الصورة ويقبلون القصة الرسمية؟ لأنه من الأهمية بمكان بالنسبة لوجهة النظر الملحدة التي تقول بـ«موت الإله» أن تفهم نفسها باعتبارها صنيعة العلم، وأن تقبل بتبني وجهة نظر فعالية الكهول من بين وجهات نظر أخرى ممكنة، أي أن تعترف بأن شيئًا ما يحتاج إلى تبرير ولكنه لم يُبرر بعد. ومن الضروري لهذا الموقف برمته أن يبقى تأويل الفعالية في مستوى الصورة؛ مثلما هو ضروري بالنسبة لتقليد إبستيمولوجيا التوسطية التي تأخذ بعين الاعتبار أولوية الأفكار أو الأحكام الصادقة برمتها، أو أيًا كان ما يعتبره عناصر وساطة، لا يمكن أن ينظر إليه باعتباره تأويلًا من بين تأويلات أخرى، تحتاج إلى تبرير. ما دامت هذه التأويلات البنائية لا تزال صورًا، فلا يمكن الطعن فيها؛ وفي الواقع، يستحيل علينا تخيّل بدائل عنها. وهذا معنى الأَسْر.

لا سبيل لإنكار أن العلم (وحتى أكثر من ذلك «العلم») يحظى بمكانة مهمّة في القصة، وذلك بطرق شتى. فمن جهة يختلف الكون الذي يكشف عنه هذا العلم تمامًا عن الكوسموس القائم على التراتبية الذي تطوَّرت داخله حضارتنا. إنه يحول بيننا وبين التفكير في أن للبشر مكانة خاصة في قصته بأبعادها الزمانية والمكانية ذات الطابع الهلوسي. ومن شأن ذلك، بالإضافة إلى القانون الطبيعي الذي يفسره، أن يجعل هذا الكون حرونًا أمام تدخلات العناية الإلهية على نحو ما كانت عليه في إطار الكوسموس القديم، وأمام تصور

القصة التي يرويها حوله الكتاب المقدّس. ومنظورًا إليه من هذه الزاوية بالذات، «دحض داروين الكتاب المقدس».

من جهة أخرى، فقد تطوَّر العلم الحديث بالتوازي مع الفهم الحديث للمأزق الإبستيمولوجي الإنساني، الذي أشرت إليه أعلاه في الفصل السابع. لقد ولّد ذلك إيتيقا مخصوصة، إيتيقا العقل الصارم والمتحرر الذي وصفته آنفًا. لكن لا يرقى هذا كله إلى مستوى تأييد القصة الرسمية، التي تقول بأن المناخ الحالي لعدم الإيمان في العديد من الأوساط في المجتمع المعاصر هو استجابة للمنزلة المهمّة التي آلت إليها النزعة المادية التي تمخضت عن العلم خلال القرون الثلاثة الأخيرة.

يشبه هذا الارتباط كثيرًا ذاك الذي فحصته في المقطع الأول من هذا الفصل. يُشكّل العلم الحديث، إلى جانب العديد من الأوجه الأخرى التي تحدثت عنها ـ الهوية العازلة، وأشكال انضباطها، والفردانية الحديثة، وثقتها في العقل الأداتي والعمل في الزمن العلماني ـ الإطار المحايث. يمكن أن نختبر ذلك بطرق شتى. بعضها منفتح على المتعالي، والبعض الآخر يتَّجه إلى الانغلاق. وفي الحالتين هناك توجّه نحو الانغلاق، ويُنظر إليهما كتأويلين من تأويلات الفعالية المشبعة بالقيمة. تعتمد الطريقتان على مفاهيم الخير التي لعبت دورًا لا يمكن إنكاره تمامًا في الإطار المحايث: كالعقل المتحرر، والشجاعة في الإعراض عن الأوهام المطمئنة، والثقة في العقل في مواجهة الحجة، على سبيل المثال لا الحصر. قد تتعايش هذه المفاهيم جنبًا إلى جنب مع مفاهيم أخرى، تعدّلها أو تضع لها حدودًا؛ أو تجعلها محورية، من دون منافس. إن الانتقال في هذا المسار الثاني يمكن أن يقودك بسهولة إلى الإدارة الفعالة التي تدعم بُنيات العالم المنغلق التي تفحّصتُها. إن العيش بهذا الإحساس بالفعالية يعطي بعض الإيقاع إلى الإطار المحايث، والذي يبدو أنه يستعيد لنا صلاحية صورتنا المنغلقة. فالعلم، والفردانية الحديثة، والعقل الأداتي، والزمن العلماني، تبدو جميعها أدلة أخرى على حقيقة التحايث. على سبيل المثال، لا يُعتبر العلم الطبيعي مجرد طريق إلى الحقيقة، بل صار نموذجًا لكل الطرق. والزمن العلماني، الذي يُنظر إليه على أنه متجانس وفارغ، ليس فقط المجال المهيمن للعمل اليومي، بل هو الزمن في حد ذاته. إن موقفنا يأسرنا في صورة نصبح في نهاية المطاف غير قادرين على الطعن فيها.

[6]

لكن الآن، فإن جزءًا مهمًا من حجتي لصالح «التفكيك» من وجهة نظر موت الإله، هو أن الحجج المستقاة من العلم الطبيعي لتأييد فكرة غياب الله ليست مقنعة إلى هذا الحد. وبغض النظر عن اعتراض شخص يرى في هذه الحجج أكثر إقناعًا، عندئذ يمكن الطعن في افتراضاتي برفض تأويل رواد نظرية موت الإله. ماذا لو لم تكن الحجج مُقنعة، أليست هي الأساس الذي انبنت عليه وجهة نظرهم؟

في الواقع، لماذا ليس للحجج الفاسدة تأثير مهم في التاريخ، شأنها شأن الحجج الوجيهة؟ إن هذا الاعتراض مقبول بمعنى ما؛ إذن فالقصة الرسمية صحيحة أيضًا بمعنى من المعاني. وبما أن الكثير من الناس يعتقدون أنهم ملحدون وماديون لأن العلوم أثبتت أن هذين الموقفين لا يمكن دحضهما، فيحق لنا القول عندئذ إن ذلك كافٍ بذاته لدفعهم في هذا الاتجاه.

لكن تفسيرًا وفق مفردات الحجة الفاسدة يستدعي مزيدًا من العمق. نحن بحاجة إلى تفسير استمرار فاعلية الحجة الفاسدة رغم كل شيء. وقد لا يتفق هذا بالضرورة، بطبيعة الحال، مع الحالات الفردية. فقد يكتفي الأفراد باستخلاص بعض الاستنتاجات مستندين إلى محيطهم. فمثلما نتلقى، نحن اللاائكيين، أحدث تقرير حول المكونات الجزيئية للذرة من جريدة الأحد، مثلما نستند في ذلك إلى ساغان Sagan أو داوكينز Dawkins اللذين يقولان بأن العلم دحض الله. لكن كيفية تشكّل حجة من هذا القبيل لا تزال غير واضحة. ما الذي يجعل من اللاائكيين، وكذلك الشخصيات المشهورة المتضلعة في العلم، أن يغرقوا بسهولة في الحجج الفاسدة؟ لماذا تُعمى أبصارنا جميعًا عن بدائل أخرى؟ إن مقاربتي كما أقترحها انطلاقًا من جاذبية وجهة نظر الفعالية الشاملة بطابعها الإيتيقي، تهدف إلى الإجابة عن هذا السؤال العميق.

أنا لا أقصد أن تفسير عمل شخص ما انطلاقًا من الإيمان الخاطئ يحتاج دائمًا إلى مزيد من العمق. قد أغادر المنزل بدون مظلة لأنني أعتقد أن توقعات النشرة الجوية موثوق بها، وقد تنبأت بأن الطقس سيكون معتدلًا. لكن الفرق بين هذا النوع من القضايا والقضية التي نحن بصددها هنا، يكمن أولًا، في أن الطقس، بقطع النظر عما قد يسببه لي التبلل من انزعاج اليوم، لا يهمني بالطريقة ذاتها، وثانيًا، ليس لدي أي وسيلة بديلة للتعرّف على توقعات الطقس بعد ظهر اليوم غير النشرة الجوية.

هذه النقطة الأخيرة ليست صحيحة تمامًا في حالة الإيمان بالله. وبطبيعة الحال، بصفتي لاتكي، يجب عليَّ أن استخلص الحجة من مجال علم الإحاثة (Paleontology). لكنني، في هذه الحالة، لدي مصادري حول ما إذا كان ما اكتشفه العلم بشأن العالم المادي ينفي وجود الله. فلي حياة دينية، وإحساس بالله، وبالطريقة التي يؤثر بها على وجودي، مما يساعدني على التحقق من الادعاءات المفترضة للدحض.

أريد أن أستفيد من مماثلة ديسديمونا Desdemona. ما يجعل من عطيل Othello تراجيديا، وليس مجرد قصة سوء حظ، هو أننا ندين بطلها الجريء لتصديقه المتهافت والسريع للأدلة التي قدمها إياغو Iago، بينما كانت أمامه طريقة بديلة لإثبات براءة ديسديمونا من خلال الاستماع لشهادة ديسديمونا نفسها، فقد كان عليه فقط أن يفتح قلبه/ عقله على حبّها وإخلاصها. إذن العيب القاتل للبطل التراجيدي عطيل هو عجزه عن فعل ذلك، وانحباسه في مدوّنة الشرف الصارمة. انحباس تأزّم أكثر، بلا شك، بسبب وضعه كغريب وتطوره المفاجئ.

يكمن السبب في أنني لا أستطيع قبول الحجج القائلة بأن «العلم قد دحض الله»، من دون حاجة إلى تفسير إضافي، كتفسير لصعود عدم الإيمان هو أننا نلتقي في القضية مع عطيل، بدلًا من الشخص الذي يستمع للتوقعات الجوية فيتردد قبل أن يحمل معه المظلة. لا يمكننا فقط شرح ما نقوم به على أساس المعلومات التي تلقيناها من مصادر خارجية، من دون أن نأخذ بعين الاعتبار ما صنعناه انطلاقًا من المصادر الداخلية.

كل هذا لا يعني أن وصفًا صحيحًا تمامًا لتجربة فرد ما غير ممكن إذا كان يشعر بأنه مُكره على التخلي عن الإيمان الذي يعتز به، لأنه (كما يعتقد) يتناقض مع وقائع الكون الغاشمة. لأنك بمجرد أن تسلك هذا الطريق، وتقبل عدم الإيمان، فإنك ربما ستقبل أيضًا الأيديولوجيا التي تمنح الأولوية للمصادر الخارجية، التي تحط من شأن المصادر الداخلية على اعتبار أنها غير مهمة هنا، ولأنها مصادر محتملة للوهم الطفولي ـ وبحسب مدونة الشرف الحديثة، مدونة الذات البالغة والعقلانية والعارفة، يبدو الأمر بعديًا كما لو أنه لا يوجد بديل عقلاني ـ وكذلك بدا الأمر لعطيل. لكننا نحن الذين شهدنا حدوث ذلك، بحاجة إلى تفسير إضافي لعدم سماع شهادة ديسديمونا.

لكن صوت ديسديمونا يجب أن يكون ضعيفًا جدًا في الأفق الحديث. ذلك هو التمثل

الجديد للمأزق الإبستيمي الإنساني الذي تحدَّثت عنه في نهاية الفصل السابع. نبدأ من فهمنا للأفراد البشريين المتحدين في مجتمعات المنفعة المتبادلة، والقادرين على فهم الطبيعة والتحكم فيها، من خلال استخدام العقل المتحرر. في أيام نيوتن، ظل ذلك يوفر الحجج التي تدل على خالق خيِّر. ولكن بعد متتي عام من ذلك، وُضعتْ مختلف تلك الملامح موضع سؤال: أولًا، يتطلب وجود تصميم خالقًا، وهذا الذي خُلق دليل على كرمه. وغالبًا ما تأخذ النسخة المُحدّثة من أفق الحجة شكلًا ماديًا، مما يجعل العلوم الطبيعية الطريق الملكي للحقيقة في جميع المجالات. من وجهة النظر هذه، لا يمكن أن نأخذ في الحسبان الاعتبارات المتعلقة بالمعنى المعيش في الجدل حول الله أو الغرض البشري إلا متى تم التحقق من صحتها علميًا. وبحكم طبيعة الأشياء نفسها، تميل الحجج في هذا الإطار إلى تفضيل اعتبارات العلوم الطبيعية «البعيدة عن التجربة» على حساب الاعتبارات القريبة من التجربة. يعاني صوت ديسديمونا من عيب انعدام الثقة الممنهج.

هكذا، فبمجرد أن يتَّخذ المرء خطوة في اتجاه عدم الإيمان، نجد أسبابًا غامرة تحثه على الانخراط في قصة العلم الرسمية. ولأننا كثيرًا ما نُخضع هذه الاختيارات لتأثير الآخرين، الذين تفرض علينا سلطتهم الانخراط في القصة الرسمية، فمن غير المفاجئ أن الكثير من الناس قد اعتبروا أن العلم هو الذي دفعهم إلى التحويل، وربما حتى في شكله الأكثر دراماتيكية. يبدو أن العلم يُثبت أننا لسنا سوى كائنات حية زائلة فوق كوكب فان. أو أن الكون ليس سوى مادة متحللة، في ظل الفوضى المتزايدة باستمرار، بحيث لا يوجد مكان للروح أو الله أو المعجزات أو الخلاص. هناك شيء ما يشبه العبرة التي استخلصها دوستويفسكي عندما وقف قبالة لوحة المسيح الميت في القبر لهانز هولباين Hans Holbein[1]، في متحف بازل، من حتمية الموت التي لا رادّ لها، والتي أقنعته بأنه يجب أن يكون هناك شيء ما أبعد من ذلك، يكون له أثر عكسي بسهولة، يثبط عزمك فيضطرك إلى التخلي عن إيمانك.

لكن يبقى السؤال المطروح هو: إذا لم تكن الحجج حاسمة، فلماذا تبدو مقنعة إلى هذا الحد، فأين ومتى يبدو وجود الله واضحًا؟ هذا هو السؤال الذي أحاول الإجابة عنه، وفكرة

---

(1) أنا ممتن لمارتن وارنر Martin Warner لتصحيحه لي في هذا الشأن. اللوحة تظهر في *The Idiot* (Part 3, chapter 6).
ويقول الأمير عنها (الجزء 2، الفصل 4): «قد يفقد بعض الناس إيمانهم من خلال النظر إلى تلك الصورة».

«موت الإله» لا طائل من ورائها في ما أنا بصدده؛ أو بالأحرى هي تقطع الطريق عبر ادعاء تقديم حل، لكنه مزيف.

لذا تكمن حجتي في أن قوة المادية اليوم لا تأتي من «الوقائع» العلمية، بل تفسيرها انطلاقًا من قوة حزمة معينة توحّد بين المادية وبين وجهة نظر أخلاقية، وهذه الحزمة يمكن أن نسميها «النزعة الإنسانية الملحدة». أو النزعة الإنسانية الحصرية. ما الذي يُعطي الحزمة قوتها؟ لقد كنت أحاول الإجابة عن هذا السؤال أعلاه على أساس بعض القيم المضمرة في الإطار المحايث، مثل العقل المتحرّر، الذي يحظى بثقة مطلقة، والتي تعزو نشأة قصة «موت الإله» إلى العلم.

لكن يجب علينا أيضًا أن ننظر إلى المستوى الثاني من قصة «موت الإله»، وهي القصة التي تبدأ من مأزقنا الأخلاقي المعاصر. والاستنتاج هنا هو ذاته كما في الحجة المستخلصة من العلم، حيث لم يعد بإمكاننا أن نؤمن بعقلانية بالله. لكن نقطة البداية هي الآن وجهة النظر الأخلاقية للعصر الحديث.

يقينًا، تُركّز حياتنا السياسية والأخلاقية في جزء كبير منها على الأهداف البشرية: رفاهية الإنسان، حقوق الإنسان، الازدهار الإنساني، والمساواة بين البشر. والواقع أن حياتنا العامة، في المجتمعات العلمانية بالمعنى الحديث المألوف، تهتم حصرًا بالخيرات البشرية. يُعدُّ عصرنا فريدًا، بالتأكيد، في تاريخ البشرية في هذا الصدد. وبالتالي، قد لا يكون غريبًا أن بعض الناس استيأسوا من أن يكون للإيمان بالله موطىء قدم في عالم هذا شأنه. إن إيمانًا من هذا القبيل من شأنه أن يجعل المرء غريبًا، عدوًا لهذا العالم، في نزاع لا هوادة فيه معه. وبالتالي إما أن يكون المرء متجذرًا في هذا العالم، يعيش بما تقتضيه مبانيه، ومن ثم لا يستطيع أن يؤمن بالله إيمانًا حقيقيًا، أو أن يعتقد، بمعنى ما، أنه يعيش فيه مثل غريب يقيم في الحداثة. وبما أننا أصبحنا منقادين إليها أكثر فأكثر، يصبح الإيمان أكثر صعوبة؛ فأفق الإيمان ما ينفك ينحسر بشكل مطرد[1].

ليست هذه الصورة العدائية التي ميَّزت علاقة الإيمان بالحداثة من اختراع غير المؤمنين. بل يوازيها ويشجعها تيار من العداء المسيحي للعالم الإنساني. ويكفينا أن

(1) Friedrich Nietzsche, in The *Gay Science*, para. 125,
المقطع الشهير عن الرجل المجنون الذي يُعلن موت الإله، يستفيد أيضًا من صورة الأفق هذه.

نستحضر هنا بيوس التاسع، الذي احتج في *Syllabus* عام 1864 ضد كل أخطاء العالم الحديث، بما في ذلك حقوق الإنسان والديمقراطية والمساواة، وكل ما تجسّده الدولة الليبرالية المعاصرة. هناك أمثلة أخرى، أكثر حداثة، بين المسيحيين وكذلك بين المؤمنين في الديانات الأخرى.

لكن هذا التقارب بين الأصوليين والملحدين المتشددين لا يجعل تفسيرهم المشترك لعلاقة الإيمان بالحداثة هو الوحيد الممكن. ومن الواضح أن هناك العديد من الناس الذين ساعدوا في بناء هذا العالم الإنساني الحديث، وهم ملتزمون بشدّة بأساليب رفاه الإنسان وتصميمه الذي جعله مركزيًا. ومرة أخرى، تنتهي وجهة نظر «موت الإله» إلى نتيجة غير مبررة البتة. يمكن اعتبار النزعة الإنسانية المعاصرة عدوًا للدين، تمامًا كما يمكن أن نعتبر أن الإلحاد سليل العلم. ولكن بما أن الاستنتاج ليس له ما يبرره في الحالتين، فإن السؤال المطروح هو، لماذا يفعل ذلك الكثير من الناس. هذا يُعيدني إلى القضية المركزية التي أثيرها.

تبدو هذه النسخة الأخلاقية من وجهة نظر «موت الإله» معقولة بالنسبة للكثير من الناس، لأنهم يستندون إلى افتراض مفاده أن صعود الحداثة يحجب عنهم تعقيد هذه المهمة وصعوبتها. ويتمثل هذا الافتراض في ما أسميه «وجهة نظر شاطئ دوفر»: ننتقل إلى الحداثة من خلال فقدان عقائد الإيمان والولاءات التقليدية. وقد يُنظر إلى هذا على أنه نتاج التغييرات المؤسسية. على سبيل المثال، يؤدي التنقل والحضارة إلى تآكل عقائد الإيمان والنقاط المرجعية في المجتمع الريفي الثابت. أو قد يكون من المفترض أن ينشأ الفقدان من التطوُّر المتزايد للعقل العلمي الحديث. قد يُقيِّم هذا التغيير إيجابيًا، أو قد يُنظر إليه على أنه كارثة من قِبل أولئك الذين كانت نقاطهم المرجعية التقليدية قيّمة، ويعتبرون العقل العلمي ضيقًا جدًا. لكن كل هذه النظريات تتفق في وصف العملية: تآكل التمثلات والولاءات القديمة. وتُجرف الآفاق القديمة بعيدًا، على حد تعبير نيتشه. بحر الإيمان ينحسر، على حد تعبير أرنولد. هذا المقطع من شاطئ دوفر *Dover Beach* يُعبِّر عن وجهة النظر هذه بعمق:

بحرُ الإيمان

كان على أوْجِهِ يومًا أيضًا، وحَوْلَ شواطئ هذي الأرض

يلتفُّ كلفّاتِ نطاقٍ برّاق.

ولكني الآنَ لا أسمعُ إلا صوتَ هديرِه

كئيبًا، متّصلًا، منسحبًا

مرتدًّا نحو زفيرِ رياحِ اللّيل

وصوبَ الأطرافِ الشاسعةِ الموحشة

والحصباءِ العاريةِ لهذا العالم[1].

إننا إزاء نبرة يمتزج فيها الندم بالحنين. لكن الصورة الأساسية للديانة المتآكلة يمكن أن تخدم كذلك قصة متفائلة لتقدم العقل العلمي المنتصر. فمن زاوية نظر، صاغت البشرية الكثير من الأساطير الكاذبة والضارة. ومن زاوية نظر أخرى، فقدت كل اتصال مع الوقائع الروحية المهمّة. لكن في كلتا الحالتين، يُنظر إلى التغيير على أنه فقدان للإيمان.

ما يطفو على السطح ناشئ عن هذا الفقدان. وتعتز القصة المتفائلة بهيمنة منهج تجريبي-علمي على متطلبات المعرفة، والفردانية، والحرية السلبية، والعقلانية الأداتية. لكن تفرض نفسها علينا لأنها ما نقدره نحن البشر «بشكل عادي»، ما إن لم تعد تعوقنا وتعمينا بالمعتقدات الخاطئة أو الخرافية وأنماط الحياة المزيفة التي تصاحبها. وبمجرد تبديد الأسطورة والخطأ، لا تبقى سوى الألعاب في المدينة. المنهج التجريبي هو الطريقة الصحيحة الوحيدة لاكتساب المعرفة، وهذا يصبح واضحًا بمجرد أن نتحرّر من نير الميتافيزيقيا الكاذبة. إن اللجوء المتزايد إلى العقلانية الأداتية يسمح لنا بالحصول على المزيد مما نريده، ولن يثنينا عن ذلك مجرد أوامر زجرية لا أساس لها لكبح طموحنا. الفردانية هي الثمرة الطبيعية لاحترام الشخص لذاته في غياب الادعاءات الوهمية عن الله، وسلسلة الوجود، أو النظام المقدَّس للمجتمع.

بعبارة أخرى، نتصرف نحن الحداثيين كما ينبغي لنا أن نتصرَّف لأننا «توصَّلنا» إلى أن بعض الادعاءات كانت خاطئة أو في القراءة السلبية، لأننا فقدنا بعض الحقائق الأبدية. ما تميط عنه اللثام هذه القراءة هو إمكانية أن تكون الحداثة الغربية مدعومة برؤاها الإيجابية للخير، أي بمجرَّة من هذه الرؤى من بين رؤى أخرى ممكنة، بدلًا من المجموعة الوحيدة

(1) *Dover Beach*, ll. 21-28.

التي صمدت عبر التاريخ. لقد اندحرت الأساطير والخرافات. إنها تستبعد من الحداثة الغربية كل ما يمكن أن يُمثّل توجهًا أخلاقيًا مخصوصًا، بما يتجاوز ما يمليه الشكل العام للحياة البشرية نفسها، بمجرد ظهور الخطأ القديم (أو الحقيقة القديمة المنسية). فعلى سبيل المثال، يتصرّف الناس كأفراد، لأن ذلك هو ما يفعلونه «بشكل عادي» عندما يتحررون من الديانات القديمة والميتافيزيقية والعادات القديمة، وذلك رغم أن مثل هذا التحرّر قد يكون مجيدًا، أو انغمارًا أعمى في الأنانية، حسب وجهة نظرنا. ما لا يمكن اعتباره شكلًا جديدًا من أشكال فهم الذات الأخلاقي، لا يمكن اعتباره ببساطة نفيًا لما سبقه.

يجب أن تكون المماثلة حقيقية بين وجهة نظر الأخلاقية لقصة موت الإله، وبين نظيرتها العلمية وتلك التي ترويها إبستيمولوجيا. يمثل ذلك كله تحولًا حاسمًا تعرضه وجهات النظر هذه كـ«اكتشاف»، وهو أمر «نتوصّل إليه» عندما تتوافر شروط معينة. وفي جميع الحالات، يبدو هذا التحوّل كاكتشاف في إطار التصور الذي تبلور حديثًا لذواتنا، ولمأزقنا ولهويتنا. يبدو أن عنصر «الاكتشاف» لا يمكن التشكيك فيه، لأن البناء الكامن يتوارى عن الأنظار ويلفّه النسيان.

وبحسب مناقشتي في صفحات مضت، فإن جميع هذه التفسيرات «تُطبّع» ميزات الهوية الليبرالية الحديثة. فهي لا تستطيع أن تعتبرها تصورًا مبنيًا تاريخيًا للفعالية البشرية من بين تصورات أخرى.

من وجهة نظر الحداثة «القصة الطرح»، لما كان كل شيء ينشأ عن جرف الآفاق القديمة بعيدًا، فإن النزعة الإنسانية الحديثة لم تنشأ إلا على أنقاض الأشكال السابقة. لا يمكن أن نتصوّر أنها لم تنشأ إلا من خلال قصة «موت الإله». ويترتّب على ذلك أنه لا يمكنك أن تنخرط تمامًا في اهتمامات النزعة الإنسانية المعاصرة إذا لم تكن قد انتهكت المعتقدات القديمة. لا يمكنك أن تندمج تمامًا في العصر الحديث وأنت لا تزال تؤمن بالله. أو بالأحرى، إذا كنت لا تزال تؤمن، وأن لديك محاذيرك، فأنت في النهاية جزئيًا، وربما سرًا، خصمًا.

لكن بطبيعة الحال، كما بيّنت ذلك بشكل مستفيض في موضع آخر[1]، لا يستوفي هذا التوصيف الحداثة. ما تم إخفاؤه هو إمكانية أن تكون الحداثة الغربية تدعمها رؤيتها

(1) *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989).

الروحية الأصلية، أي أنه لا تولد ببساطة وضرورة من عملية الانتقال. لكن هذه الإمكانية ليست، في الحقيقة، سوى الواقع.

إن منطق قصة الطرح شيء يشبه هذا: عندما نتخلّص من اهتمامنا بخدمة الله، أو ننتقل إلى أي واقع آخر متعال، ما يتبقى لنا هو خير الإنسان، وذلك ما تهتم به المجتمعات الحديثة. لكن ذلك يحدد بشكل جذري ما أسميه النزعة الإنسانية الحديثة. إن لم يتبقَّ لي غير اهتماماتي الإنسانية فقط، فلا يُطلب مني أن أتخذ من رفاه الإنسان الكوني غايتي. كما لا يطلب مني بأن أعتقد بأن الحرية أو المساواة أو الازدهار أشياء مهمّة. إن مجرد الاكتفاء بالخيرات الإنسانية يمكن أن يُترجم عبر انهمام حصري برفاهيتي المادية الخاصة، أو تلك الخاصة بأسرتي أو محيطي المباشر. وفي الواقع، لا يمكن تفسير المطالب الملحة جدًا للعدالة والإحسان الكونيين التي تميز النزعة الإنسانية الحديثة بمجرد طرح الأهداف والولاءات السابقة.

إن قصة الطرح، وإن تكن غير كافية إلا أنها رغم ذلك راسخة في الوعي الإنساني الحديث. ومن الخطأ الاعتقاد بأن أصحاب النظريات التبسيطية وحدهم الذين يقولون بها. حتى أن مفكرًا بارعًا وثاقبًا مثل بول بينيشو Paul Bénichou، اشترك في نسخة منها في كتابه *Morales du grand siècle* (نظريات القرن الكبير الأخلاقية) حيث يقول: «تُدرك الإنسانية احترام ذاتها منذ أن تصبح قادرة على التغلب على بؤسها؛ إنها تميل إلى نسيان، رغم محنتها، الأخلاق المهينة التي أدانت من خلالها الحياة بحكم الضرورة»[1]. تنشأ النزعة الإنسانية الحديثة، بمعنى آخر، عندما يصبح البشر قادرين على التخلّص من أخلاق الزهد وغير الدنيوية القديمة.

علاوة على ذلك، ترتكز هذه القصة على وجهة نظر معينة من الدوافع البشرية بشكل عام، وعلى الينابيع الجيدة للإيمان الديني بشكل خاص. ويُنظر إلى هذا الأخير على أنه ثمرة البؤس، والتضحية الذاتية المصاحبة له «بحكم الضرورة». الإيمان نتاج الحرمان والذلّ وانعدام الأمل. ذلك هو الوجه الآخر للرغبة البشرية في الازدهار، لمّا يقودنا الإحباط إلى اليأس من هذه الرغبة.

(1) *Morales du grand siècle (Paris: Gallimard, 1948), p. 226.* Translation modified from Paul Bénichou, *Man and Ethic: Studies in French Classicism,* trans. Elizabeth Hughes (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1971), p. 251.

هكذا نجعل من الازدهار الإنساني غاية لا تلين، حتى في أحلك فترات البؤس والذلّ، ويبدو أن قناعتنا بذلك لا تثير إشكالًا البتة، بمجرد أن نشرع في تأكيدها.

ترتبط هذه الثقة المفرطة في قصة الطرح بموضوع مأخذي الأول، الذي عرضته في المقدمة، بمعنى أن هذا النوع من القصص يعطي مكانة كبيرة للتغيُّرات التي طرأت على الإيمان، مقارنةً بتلك التي شهدتها التجربة والحساسية. يمكننا أن نتبين كيف أن هذين الخطأين (إذا كانا خطأين أصلًا) يعضد أحدهما الآخر. تعطي قصة الطرح مكانة محدودة جدًّا للتغيّرات الثقافية التي عرفتها الحداثة الغربية، والطريقة التي طوِّرت بها تصوّرات جديدة للذات، ومكانتها في المجتمع، في المكان والزمان. لقد فشلت قصة الطرح هذه في تبيّن كم نحن مبتكرين؛ إنها تميل إلى اعتبار الحداثة كتحرير النواة الدائمة لعقائد الإيمان وللرغبات من تراكب الوهم الميتافيزيقي/ الديني الذي شوّهها وكبحها.

لكن الطرق الجديدة التي نتعرّف من خلالها على عالمنا والوضع الإنساني: على سبيل المثال، كمواطنين مستقلين، كبشر مستقلين ذاتيًا، وقادرين على أن يكشفوا عن ذواتهم في الاختيار، وكمواطنين من بين آخرين في شعب ذي سيادة، قادرين على فرض سيادتهم على التاريخ؛ وهذه جميعًا وغيرها لا يمكن أن تُفهم فقط إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار سياق التغيّرات الثقافية العظيمة، والتصوّر الجديد للذات، وللفعالية، وللزمان، وللمجتمع الذي أنتجته الحداثة الغربية. من خلال تجاهل كل هذه التغييرات أو تجاوزها، تحول قصة الطرح دون إمكانية تصوُّر التغيّرات التي عرفتها التجربة الإنسانية. إنها تكتفي فقط بالتغييرات التي طرأت على عقائد الإيمان.

ذلك ضرب من ضروب تفسير صعود العلمانية الحديثة، ويتمثل مسعاي في هذا الكتاب في اقتراح بديل آخر أكثر إقناعًا في رأيي. فما نعمل على معالجته هو ما يسمى في الغالب «السرديات الكبرى» وهي صور إطارية للطريقة التي تشعّبت وفقها القصة. لقد مثّل هذا موضوعًا لانتقادات كبيرة في زماننا هذا، ويُعتقد أنه ينتمي (من الناحية المثالية) إلى الماضي[1]. لكنني أقول إنه، بعيدًا عن كونها قديمة، تُعدّ هذه السرديات الكبرى ضرورية لتفكيرنا. نحن نستخدمها جميعًا، بما في ذلك أولئك الذين يدّعون التنصل منها. يجب أن نكون واضحين بشأن ما نقوم به وأن نكون مستعدين لمناقشة تلك التي نعتمد عليها. إن

(1) J.-F. Lyotard, *La Condition post-moderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

محاولة التنصل من تلك السرديات تجعل من المسائل التي نعالجها مستغلقة على الفهم.

لقد تتبّعت الخطوط العريضة لإحدى هذه السرديات، تلك التي تتعلق بمجيء العلمانية الحديثة، والتي انبثّت بشكل عام وعميق في الثقافة ذات النزعة الإنسانية الحديثة. وتفترض أربعة وجوه مترابطة: (أ) أطروحة «موت الإله» التي لم يعد بإمكاننا من خلالها أن نؤمن بالله بإخلاص وبصدق، وبصراحة. (ب) قصة «طرح» معينة لصعود النزعة الإنسانية الحديثة؛ (ج) وجهة نظر حول الأسباب الأصلية للإيمان الديني، وحول مكانتها في الدوافع البشرية الدائمة، والتي تنهض عليها قصة الطرح. تختلف وجهات النظر هذه عن نظريات القرن التاسع عشر حول مخاوف البدائيين من المجهول، أو الرغبة في السيطرة على العناصر، وعن التخمينات، على غرار تخمينات فرويد، التي تربط الدين بالاضطرابات العصابية. وفي العديد من وجهات النظر هذه، يصبح الدين ببساطة غير ضروري عندما تبلغ التكنولوجيا مستوى معيّنًا: فنحن لا نحتاج إلى الله بعد الآن، لأننا صرنا نتدبر أمرنا بأنفسنا[1]. وعادة ما تكون هذه النظريات مختزلة بشكل غير معقول.

هي تهدف (د) إلى مقاربة للعلمنة الحديثة باعتبارها سببًا من أسباب انحسار الدين في مواجهة العلم والتكنولوجيا والعقلانية. ففي القرن التاسع عشر، تنبّأ مفكرون مثل أوغست كونت بثقة بأن يُستعاض عن الدين بالعلم، وكذلك فعل رينان حيث يقول: «سيأتي يوم تتوقف فيه البشرية عن الإيمان، ولكن كيف يتسنى لها ذلك؛ يوم ستعرف فيه العالم الميتافيزيقي والأخلاقي، تمامًا كما تعرف الجسم المادي»[2]. لكن في مقابل استشراف المستقبل بهذه الثقة، يعتقد الجميع اليوم أن للوهم مستقبلًا. وبحسب وجهة النظر التي أتحدث عنها هنا، لا يخلو الأمر من اختزال مُسرف.

تعطي هذه الأوجه الأربعة معًا فكرة عما تبدو عليه العلمنة الحديثة من داخل معسكر النزعة الإنسانية الحصرية. وفي مقابل ذلك، فإنني أقترح صورة مختلفة نسبيًا[3].

---

(1) هناك نسخة أكثر تطورًا من هذا في
Steve Bruce, *Religion in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Press, 1995), pp. 131-133.

(2) ورد في
Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris/Montréal: L'Harmattan, 1997), pp. 93-94.

(3) إذا تمكنت من سرد هذه القصة بشكل صحيح، فسنكتشف شيئًا من الحقيقة الظاهراتية التي ينطوي عليها القول بـ«موت الإله». لقد نشأت نزعة إنسانية يمكن أن نعتبرها وبالتالي أن نعيشها كنزعة حصرية. ومن هذا المنطلق، قد يبدو مقبولًا القول بأن العلم يوجهنا نحو تصوّر مادي للروح. إن «موت الإله» ليس مجرد تفسير خاطئ للعلمانية الحديثة على =

[7]

لقد تفحّصتُ زاويتيّ وجهة النظر التي تقول بـ«موت الإله»، والطريقة التي «طبّعتا» من خلالها وجوهًا مختلفة من الهوية الناشئة للحداثة الغربية. وقد اتضح أن تحولًا طرأ على مركز ثقل التفسيرين. يبدو أن الوجه الأول، ذاك الذي ينهض عليه العلم، والذي يدافع عن النزعة المادية، يستند إلى ادعاءات إبستيمولوجية. إن النزعة الماديّة هي في حد ذاتها أطروحة أنطولوجية: كلّ شيء، مبنيّ على «المادة»، أيّ كان ما يعنيه. لكن الحجة هنا هي في نهاية المطاف إبستيمولوجية، لأن الأطروحة الأنطولوجية تلجأ للنجاحات العلمية. ذلك لأن الأمثلة النموذجية للمعرفة الصحيحة في العالم الحديث (المفترض) تأخذ الوقائع التي تدرسها على أنها متكونة حصريًا من المادة، ويُفترض أن نستنتج أن كل شيء مادة.

لكن حتى لو كانت الفرضية المتعلقة بالعلوم الحديثة صحيحة، فإن النتيجة لا تتبعها بالضرورة؛ ويبّنت بأن أولئك الذين يتبنّون هذه الحجة يُشجّعون على التغاضي عن عيوبها، لأنهم مقتنعون (مرة أخرى من دون أن يكون ذلك مبررًا تمامًا) من قبل المقاربة الشاملة للمأزق الإيتيقي الإنساني بما هو جزء من حزمة النزعة المادية. وتقدّم هذه المقاربة النزعة المادية باعتبارها وجهة البالغين الشجعان، الذين هم على استعداد لمقاومة الأوهام المطمئنة للمعتقدات الميتافيزيقية والدينية السابقة من أجل فهم حقيقة كون غير مبال. وترتبط هذه المقاربة، في الحقيقة، بقصة تتعلق بالبحث الذي نستطيع من خلاله تحديد هذه الأوهام السابقة ومن ثم مقاومتها. تلك كانت قصة كانط الذي اشتهر بتعريفه ذائع الصيت لعصر التنوير، بما هو خروج الإنسان من قصوره عن استعمال عقله من دون وصاية الآخرين، قصور هو نفسه مسؤول عنها. فقد كان شعار عصر التنوير: تجرّأ على استعمال عقلك أنت![1]. ومن الضروري تطوير معارفنا للوصول إلى هذه المرحلة، ولكن لا يمكن

= المستوى النظري؛ بل إنه أيضًا أسلوب قد يُغري بتفسير الوضع الحديث، ومن ثم تجربته. ليس المفسِّر explanans هو ما يعنيني، وإنما جزء مهم من المفسَّر explanandum. وليس لي أن أنكر هذا الدور.

(1) Immanuel Kant, «Was ist Aufklärung?» in *Kants Werke*, Akademie Textausgabe (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), Volume VIII, p. 33;

«التنوير هو خروج الإنسان من قصوره عن استعمال عقله من دون وصاية الآخرين، قصور هو نفسه مسؤول عنه».

Trans. Peter Gay, in Gay, *«What Is Enlightenment?», The Enlightenment: A Comprehensive Anthology* (New York: Simon & Schuster, 1973), p. 384.

فصل ذلك عن شكل جديد من أشكال الشجاعة التي سمحت لنا بتحمّل مسؤولية مقاربتنا للواقع ولمكانتنا فيه.

هذا يعني أن جزءًا مهمًا من هذه القناعة الجديدة ينهض على سردية ما، وتمثّل لما قطعناه حتى نصل إلى ما وصلنا إليه. وعندما نأتي إلى الزاوية الأخلاقية الثانية من وجهة النظر التي تقول بـ«موت الإله»، نكتشف أن السرد قد تبوّأ مقامًا مرموقًا، وقد اتخذ هنا شكل قصة الطرح. لكن يمكننا أن نتبيّن كيف أن هاتين السرديتين، المرور الشجاع إلى مرحلة النضج، وطرح الوهم، تعضد كلاهما الأخرى. إنهما وجهان لعملة واحدة. لقد تخلصنا من تلك الأوهام وتطلب الأمر الشجاعة للقيام بذلك. ما تبقى هو المنجزات الحقيقية للعلم، حقيقة الأشياء، بما في ذلك حقيقة ذواتنا، التي تنتظر دائمًا أن تكتشف.

«مرحلة النضج»، «الطرح»، وجهان لهذه القصة المعاصرة القوية. لكنها تظل أغنى بكثير من ذلك، وسيكون من المفيد استكشاف بعض وجوهها الأخرى. أريد أن أهتم هنا بسرديتين واسعتي النطاق ومقنعتين خطابيًا، وقد انصهرتا في الحس المشترك الذي لا يمكن الطعن فيه في العديد من الأوساط. أي أصبحتا بمنزلة «صور» خلفية بالمعنى الذي يقول به فتغنشتاين.

تتعلق الأولى بشكل أساسي بوضعنا الاجتماعي والسياسي. لقد بيّنت آنفًا أننا نفهم أنفسنا الآن على أننا نعيش في مجتمعات تتكوّن من أفراد متساوين. أصبح انتماؤنا إلى المجتمع منقطعًا عن الشبكات المختلفة، لا سيما علاقات القرابة، التي تنخرط فيها، ولا سيما تلك الشبكات التي تنطوي على علاقات تراتبية، خاصة من النوع الذي كان مركزيًا في المجتمع «الإقطاعي» قبل الحديث. هذا لا يعني أن الشبكات والتراتبية لا وجود لها، بل فقط أن المتخيَّل الحديث يرى أنها منفصلة عن الانتماء الاجتماعي على مستوى الأمة، أو الاقتصاد، أو الفضاء العمومي. نحن ننتمي إلى هذه الشركات الكبيرة مباشرة، أي أن نفاذنا إليها لا يتطلب وساطة هذه الشبكات. وتلتقي هذه المجموعات معًا على قاعدة «المخالطية الاجتماعية بين الغرباء»[1].

هذا معناه أننا إزاء عرض للبناء العام للقصة، وفي جزء كبير منه من الخارج. ويتمثل

(1) انظر
Michael Warner, *Publics and Counterpublics* (New York/Cambridge, Mass.: Zone Books [distributed by MIT Press], 2002).

التفسير الفعلي للانتقال كما نعيشه في الغالب في قصة حماسة أخلاقية عظيمة عند اكتشاف عالم ضيّق على نحو متزايد من العلاقات المنغلقة والرهابية التي تنطوي على السيطرة المفرطة والتمييزات المهينة، والتحرّر منه؛ وفي الوقت نفسه، اعتبر ذلك كتحرر ضمن فضاء جديد أوسع، حيث يتجمّع الأفراد خارج التميـزات القديمة ويلتقون كمواطنين أنداد، وكبشر أنداد، في إطار مؤسسة جديدة، مثل الدولة، أو الحزب الثوري، أو «حزب الإنسانية». وبطبيعة الحال، يجب ألا يفوتنا، من ناحية أخرى، أن حزب أولئك الذين قاوموا هذه التغييرات يُنظر إليه في الغالب على أنه يقطع بشكل كارثي الرابطة الاجتماعية الأساسية.

تُعتبر الثورة الفرنسية مثالًا نموذجيًا في هذا الصدد، حيث تحرَّر الناس من «دولهم» وانتقلوا إلى فضاء «الأمّة» الجديد، يجمعهم الثالوث الجديد: «الحرية والمساواة والأخوة». مما يعني أننا هنا إزاء إلهام أخلاقي قوي جدًا، ساعد على تكرار هذه الحركة الراديكالية مرارًا؛ أولًا، في «أمم» أخرى شهدت ثورات، أو على الأقل أعادت تأسيسها من جديد. وفي الآن ذاته، في أحزاب جديدة تطمح لقيادة الثورات، سواء كانت ناجحة أم لا. ويرى أنصار الحركات القومية مثل «شباب إيطاليا» في أوائل القرن التاسع عشر والفوضوية والبلشفية والأحزاب الثورية في القرن العشرين، والحركات الإرهابية، في نهجهم اليوم تعبيرًا عن رغبتهم في الانعتاق من الشبكات القديمة الضيّقة عادة، وأهمها، يقينًا، البنيات التراتبية والانفتاح على فضاءات أوسع يتساوى فيها الأصدقاء، ويتنبّأ بشكل الفضاء الجديد للأمة، أو الإسلام الجديد المُطهَّر[1].

يمكننا أن نلاحظ ذلك أيضًا في سلسلة من «ثقافات الشباب»، التي تضمنت تمردًا ضد الدور الذي تلعبه الأسرة في التراتبية، والتحوّل إلى الهوية كعضو في حركة أخوية أكبر. وآخر حدث عظيم هزّ مجتمعاتنا في الغرب، في الستينيات والسبعينيات، كان بالتأكيد من هذا النوع، حيث تحدَّت حركات الشباب السلطة وقضت على التميز بين المعلّم والطالب، وبين الطالب والعامل، وبين الرجال والنساء، وبين العمل واللعب، وبين الوسائل والغايات؛ كل ذلك من أجل إقامة نظام جديد نكون فيه بشرًا متساوين. قد تُهيمن الطبيعة الطوباوية للمشروع على ذاكرتنا، لكن اتجاه التحوُّل الذي دعا إليه، ولا ينبغي نسيان انخراطه في سلسلة من هذه التحولات، خارج نطاق التميز في فضاء جديد للحرية والمساواة.

(1) Syed Qutb, *Milestones*, trans. S. Badrul Hasan (Karachi: International Islamic Publishers, 1981).

لقد سبق ذلك عدد من التحوّلات المماثلة، وخاصة بين الأقليات التي شعرت بالحرمان في مجتمع أوسع. وقد وثّقها يوري سلزكين Slezkine، في كتابه الثاقب عن اليهود في روسيا في القرن العشرين، بوضوح شديد. فقد تطلّع الشبان اليهود إلى نوع جديد من الفضاء، قوامه الانفتاح والمساواة، ومن شأنه أن يكون كونيًا، ليهجروا إلى الأبد نمط الحياة الضيّقة في حيّ الأقلية اليهودية (غيتو)[1].

إذا ركزنا على هذا الانجذاب الأخلاقي القوي في فضاء جديد أقل ازدحامًا وأكثر كونية وأخوّة، نجد شيئًا له صدى واسعًا في تاريخ البشرية. فما انفك يحدث شيء كهذا مرارًا وتكرارًا: من ذلك مثلًا مغادرة أتباع بوذا دائرة دارما Dharma إلى فضاء سانغا Sangha الجديد؛ وتأثر أتباع المسيح برمزية قصة السامري الصالح، حتى أن بولس يقول: «لا وجود ليهودي أو يوناني، ولا لعبد أو حُرّ، ولا لذكر أو أنثى، كلكم واحد في المسيح»؛ واعتبار أتباع محمد فضاء الإسلام الجديد أشمل من كل القبائل والأمم؛ وبالمثل، ثمّة من يلجأ إلى الرواقية.

إن ما يتمتّع به هذا النوع من التحوّل من قوة بالنسبة إلينا كأنواع، يمكن أن يُخبرنا بشيء ما مهم عن أنفسنا، إذا كنا فقط نستطيع تحديده بشكل أكثر دقة. لا أدّعي أن بوسعي أن أقوم بذلك هنا، لكن يبدو لي أن القوّة لا يمكن تفسيرها فقط بسبب التحوّل السلبي الذي يتمثل في القطع مع كُبّة التمييزات والقيود. صحيح أن التحرُّر من هذه الكُبّة يمكن أن يؤدي إلى إثارة كبيرة، كما نلاحظ ذلك في الكرنفالات، على سبيل المثال، أو في بعض حالات تفشّي العنف. وقد كتب باتاي Bataille عن هذا النوع من القوّة. لكن يبدو لي هذا مختلفًا عن الإحساس المطرد بالوصول إلى شيء أعلى، والذي يرتبط بالتحوّلات التي كنت أتحدّث عنها أعلاه، وبالمتخيّلات الاجتماعية الحديثة.

يجب أن تُفسر القوّة جزئيًا، بل وبشكل كبير أيضًا، من خلال الجاذبية الإيجابية للفضاء الذي نتحرَّر منه: فضاء البحث عن التنوير، أو الخلاص، أو الخضوع لله، أو مدينة الآلهة والبشر الكونية، كما في الأمثلة الأربعة المذكورة أعلاه.

فيمَ تتمثل القوة الكامنة في الفضاءات الحديثة التي تعترف بالمخالطية الاجتماعية

---

(1) Yuri Slezkine, *The Jewish Century* (Princeton: Princeton University Press, 2004), chapter 3, especially pp. 140-170.

بين الغرباء؟ يجب أن يكون لها علاقة بشعور تُعزّزه القوّة الجماعية والنجاعة التي تنشأ هنا. تتعهد الأمة، كشعب واحد، بنوع جديد من النجاعة لأولئك الذين يجتمعون على هذا النحو. فلا يكونون رعية، وإنما شعبًا سيّدًا. وبطبيعة الحال، غالبًا ما يُثبط هذا الوعد في الواقع، من خلال النخبة، والبيروقراطية، ولا مبالاة الناس. ومع ذلك، لا يزال الوعد قائمًا، بعد مائتي عام، لأننا ربما نستطيع أن نقيس بمرارة خيبة الأمل، عندما لا يتحقّق هذا الوعد. وبطبيعة الحال، قد يتحقّق جزئيًا، إذا ما قارنًا بين المجتمعات الديمقراطية وبين تلك التي تحكمها زمرٌ غير مسؤولة تستأثر بالسلطة.

إن القوة على علاقة بهذا جزئيًا، ولكن ليس على نحو مطلق، حيث علينا أن نأخذ بعين الاعتبار حقيقة أن هذا النوع الجديد من النجاعة يُقدِّم نفسه أيضًا على أنه يتأسّس على العدالة والمساواة والحرية وحتى التضامن. إن المزيج الجديد من هذين الخيرين، الفعالية والعدالة، كما يمكننا تلخيصهما، هو الذي يُفسّر قوة الفضاءات الجديدة الأخلاقية.

بمجرد أن يتأسّس هذا الشكل الجديد كمعيار أعلى، فإن التصوّرات الحديثة للعدالة، على أساس المساواة وعدم التمييز، بدأت تترسخ. إن قصة الطرح ستجعلنا نشترك في هذه الحدوس دائمًا، غير أنها أُهملت وهُمّشت بشكل مسرف من خلال عقائد ميتافيزيقية ودينية وهمية تؤيد التراتبية وحكم النخبة. مع ذلك ليس هذا ما حدث. ففي المجتمعات القديمة المتمايزة والتراتبية، مثل الممالك الأوروبية ما قبل-الحديثة بأنظمتها المختلفة، أو الإمبراطورية العثمانية بنظام مِللها التراتبي، كان هناك تصور آخر للعدالة لم يكن، بطبيعة الحال، محترمًا دائمًا. ويعتبر هذا التصوُّر أن تلك الاختلافات وقائع معطاة، ويحدد العدالة بين الأنظمة أو الملل التي تأخذها بعين الاعتبار. فالقرويون الأوروبيون الذين ثاروا ضد مالكي الأراضي لا يحتجون بوجه عام على التراتبية في حد ذاتها، بل فقط على تطبيق مُسرف لها نتج عنه اضطهاد واستغلال: فقد اتُّهم الإقطاعيون بإثقال كاهل القرويين بأعباء متزايدة بشكل غير مشروع، كفرض نظام السُّخرة الذي لم يكن متعمدًا تاريخيًا. وقد أخذ «الاقتصاد الأخلاقي» في الحسبان العُرف السائد، والذي كان في حد ذاته تراتبيًا.

قبل تصوّر العدالة في صيغتها الحديثة، والتي تجعل، على سبيل المثال، عمل رولز يبدو مبتذلًا جدًا بالنسبة للعديد من المعاصرين، كان لا بد لتصوّر المجتمع على هذا النحو أن يُفسح المجال أمام التصوُّر الحديث للمجتمع. وكان لا بد من خلق نوع جديد من الفضاء يتمتع بجاذبية عالية بسبب نجاعته، وكذلك أشكاله الخاصة للعدالة والحرية

والتضامن. مرة أخرى، فإن محاولة فهم صعود الحداثة انطلاقًا من قصة الطرح فقط، من دون أن نأخذ في الاعتبار هذا الابتكار الجديد وغير المسبوق، تُشوّه مجريات الأمور بشكل جذّي.

لم تُربك ما قبل-الحداثيين حقيقة عدم المساواة النسقية بين الأنظمة والشعوب والجماعات الدينية، والتي كانت جزءًا من نظام الأشياء، وبالمثل لم تُربك الليبراليين المتطرّفين المعاصرين الرأسمالية التي أفرزت طبقات دنيا محرومة، والتي تعتبر جزءًا من نظام لا يحصل فيه الكسالى وغير المنضبطين إلا على ما يستحقون.

إن قوة هذه الفضاءات الجديدة هي التي تُفسّر استمرار التحوّلات، وتوظيف مجموعات جديدة من السكان وتزجّ بهم في احتجاجات راديكالية على نحو متزايد ضد التراتبية والتمييز. عندما ينتقل المرء إلى الفضاء الجديد، فإن أي تمييز تقليدي تقريبًا يمكن اعتباره عبئًا ثقيلًا مجحفًا، متى توافرت الشروط. وهكذا فقد تهيّأت الأسباب في نهاية المطاف للتحوُّل في اتجاه المطالبة بالمساواة بين الجنسين، بعد التحوّلات التي ساهمت في تكون المتخيّل الاجتماعي الجديد، وتمثلت تلك الأسباب أساسًا، وعلى نحو مباشر، في أن اقتحمت النساء مجال العمل، والتعليم، وما إلى ذلك. لقد عرف التاريخ الحديث ديناميكية جديدة، فقد صار بالإمكان، في الزمن الحاضر، التشكيك في ثمار الثورات السابقة بسبب عدم انطباق مبادئها بشكل كافٍ، وذلك ما أقدم عليه الشباب في ستينيات القرن العشرين. وقد حددت هذه الديناميكية تحوّلات اتخذت صيغة «أفضل منك» «Xer than thou».

خلق المنعطف الذي أعقب التحوّلات السابقة التي ذكرتها: البوذية، المسيحية، الرواقية، الإسلامية، والتي شكّلت المراحل الكلاسيكية للثورة المحورية، من ناحية، وصعود المتخيَّل الاجتماعي الحديث، من ناحية أخرى، نوعًا آخر من الفردانية. واعتبرت التحوُّلات المحورية الأولى بمنزلة شِرعة لما يسميه دومون Dumont «الفرد-خارج-العالم». يخرج اليكو، والراهب، والناسك، والولي الصوفي، عن النظام المعتاد لمّا لا يزال مجتمعًا تراتبيًا. ويتمثل المنعطف الحديث في شِرعة «الفرد-داخل-العالم». ويُعتبر «العالم» الاجتماعي الآن عالمًا متكوّنًا من أفراد يجتمعون من أجل تحقيق المنفعة المتبادلة.

تتمثل نقاط قوة النظام الجديد الأربع في، الحرية: يفترض في التحوُّل التحرير. القوة:

يُفترض أن تؤمّن التمكين؛ المنفعة المتبادلة: هي النقطة المرجعية الأساسية للمجتمع؛ والعقل: إذا تمّ تحقيق الحرية، أو القوة، أو المنفعة المتبادلة، أو كيفية تحقيقها، فيُفترض أن تكون قابلة للتحكيم من خلال مناقشة عقلانية. وفضلًا عن ذلك تُعتبر القواعد الأساسية للمساواة وأولوية الحقوق، المفاهيم المكوّنة للتصوّر الجديد.

تلك هي، بطبيعة الحال، قيم «عصر التنوير». وهذا يكفي لدفع الكثير من الناس إلى تطوير سردية للحداثة السياسية ترى فيها ضدًا للدين وفي نزاع معه و/أو أثمن منه. لكن هذا يحتاج إلى فحص أكثر دقّة.

الحقيقة أن هذا الشكل الحديث نشأ في صراع مع كثرة البنى والقواعد السابقة. وينهض النظام القديم على عدد من القيم المضادة التي يمكن تحديدها بسهولة: (1) تلك التي جعلت البنى والقواعد ذات قيمة في حد ذاتها، على سبيل المثال، لأنها تستند إلى النظام الكوسموسي، أو الاختلافات الحقيقية بين الجماعات والأعراق والأجناس. (2) فكرة وجود شيء أعلى، أكثر أهمية من المنافع المتبادلة؛ و(3) إدانة بعض ميّزات الخير البشري: على سبيل المثال، الشهوانية؛ ومن ثم الميل إلى الزهد.

الآن تم الدفاع عن كل هذه من قبل الكنائس والزعماء الدينيين الآخرين، كما وصفت أعلاه. تُعتبر الكنيسة الكاثوليكية تحت حكم بيو التاسع Pio Nono خير مثال على ذلك، فضلًا عن العديد من الأمثلة الأخرى. إذن، فالقراءة العلمانية ليست مبتكرة البتة. كما أنها أبعد ما يكون عن القصة بأكملها. تُبيّن أصول الفكرة الحديثة للنظام الأخلاقي بين المفكرين المسيحيين (أو على الأقل المؤمنين)، مثل لوك، ووجود الديمقراطية المسيحية في يومنا هذا، أن أوجه التعارض بين النقطتين (1) و(3) من وجهة نظر دينية، هي بعيدة كل البعد عن أن تكون سمة ضرورية للواقع. أما النقطة (2) فتتعلق، بطبيعة الحال، بشيء يجب أن يحتفظ به أي إيمان ديني ذي بعدٍ متعال، لكن لا شيء يدل بتاتًا على أن ذلك قد يُمثّل تهديدًا لما هو خير في حزمة قيم عصر التنوير التي عدد عناصرها أعلاه. بل على العكس من ذلك، يمكن أن يدعونا ذلك إلى تدبّر الحدود التي تتضمنها قيم عصر التنوير هذه بتبصر، منظورًا إليها كقيم كافية بذاتها.

لذا، لا تحتاج قصة صعود الفضاءات الاجتماعية الحديثة إلى الحصول على دوران معادٍ للأديان. لكن ثمة دوافع تقود إلى هذا الاتجاه. ومثل أي دوران، يمكننا أن نتبيّن دون

عناء كيف أن القبول الواسع لمثل هذا الاتجاه، ونفي الدين الذي ينطوي عليه، يمكن أن يتصلّب في «صورة»، تبدو واضحة ولا يمكن الطعن فيها. إن الهدف من اقتفاء أثر هذا الوجه من سردية العلمانية الحديثة لا يتمثل في أنه يُبيّن أن ذلك مؤسس بشكل أكثر متانة من قصة النزعة المادية أو العلم أو قصة الحداثة كطرح. وإنما بالأحرى، إن تناول هذا الوجه يبيّن كيف أنه بمجرد أن نتبنّى الدوران العلماني، فإن هذه القصة المعادية للدين تتميّز بقوة وقدرة أخلاقية لا تلين، لأنها تتعلق بتدشين فضاءات تتحقق فيها المخالطية الاجتماعية بين المواطنين.

أتيت أعلاه على ذكر فكرة حديثة عن الشعب كفعالية للتمكين الجماعي. لكن لقوة هذا الفضاء الجديد وجهًا آخر أيضًا. غالبًا ما يُنظر إلى الشعب كـ«أمة» على أنه يحمل لغة معيّنة أو ثقافة معيّنة. نعيش في العالم ونتغنى بطريقة تخص أمتنا ولغتها. تلك هي الفكرة الأساسية التي ينهض عليها مفهوم هيردر للأمة. وبالتالي فإن الرغبة في الانضمام إلى هذا الفضاء الجديد يمكن أن يكون لها هذا المعنى الآخر: إننا نريد الاقتراب من منبع هذه الطريقة الخاصة في العيش والتغني. ويمكن أن يكون ذلك هو «الشعب»، بمعنى عامة الناس، الذين لم تُفسدهم النخب (الذين ربما كفّوا عن المقاومة، ويتحدثون الفرنسية أو الإنكليزية في ما بينهم، بينما يحتقرون اللغة المشتركة). أو قد تكون عملية تجلّي قدرة اللغة العبقرية على التعبير في الثقافة العالية قد بدأت بالفعل؛ وكثيرًا ما يُنظر إلى هذه العملية كنتاج لأعمال شخصيات تأسيسية، أمثال دانتي، وشكسبير وغوته، وبوشكين Pushkin، وميكيويتش Mickiewicz، وبيتوفي Petőfi. ثم يُحدد الفضاء الجديد عن طريق التحدّث (أو ربما الكتابة) في هذه اللغة العامية المعززة حديثًا. وقد ناقش سلزكين هذه الظاهرة بطريقة مثيرة للاهتمام[1].

[8]

تجدر الإشارة إلى أن هناك وجهًا آخر لسردية العلمانية هذه، بسبب وجودها في كل مكان وأهمية دورها في الدوران «المنغلق» حول المحايث. ويتمثل خط القصّة هنا في التالي: يستمد البشر قواعدهم، وخيراتهم، ومعاييرهم للقيمة القصوى من سلطة خارج ذواتهم؛ من الله، أو الآلهة، أو طبيعة الوجود أو الكوسموس. لكن ينتهي بهم الأمر إلى اعتبار أن

(1) المصدر نفسه، ص 65 وما يليها، 96_100.

هذه السلطات العليا ليست سوى تخيلاتهم، وأدركوا أن عليهم أن يقيموا قواعدهم وقيمهم بأنفسهم، انطلاقًا من سلطتهم الخاصة. هنا يكمن الطابع الراديكالي لقصة بلوغ مرحلة النضج كما يبرز في الحجة العلمية التي تؤيد النزعة المادية. ليس فقط لأن البشر تحرّروا من الوهم، ينتهون إلى إثبات حقيقة وقائع العالم. فضلًا عن كونهم ينتهون إلى فرض القيم النهائية التي تحكم حياتهم.

بطبيعة الحال، يمكن أن تكون هاتان الصياغتان قريبتين جدًا بالنسبة لمن يُثبت أن العلم، بمعنى ما، هو الذي يحدد ما هو صحيح أخلاقيًا. غالبًا ما يؤيد النفعيون شيئًا من هذا القبيل: فمن البديهي أن الشيء الصحيح الذي ينبغي عمله هو السعي لتحقيق أكبر قدر من السعادة لأكبر عدد (بحسب الصيغة التقليدية)، والأمر متروك لمختلف العلوم المتخصصة، فضلًا عن التحقيق التجريبي للحسّ المشترك، لتحديد ما الذي سيحقق ذلك في الواقع. في هذه الحالة، فإن المطالبة الدراماتيكية بتأسيس معاييرنا الخاصة تنبع من فكرة أننا لم نعد نستمد هذه المعايير من سلطة خارج ذواتنا، بل من تحقيقاتنا العلمية. قد نقول إننا نستمدّها من العقل، أو من عقلنا. لكن من الواضح أننا لا نقرر بأنفسنا ما هو صائب؛ يتمّ تحديد ذلك من خلال الوقائع المعنية.

بالتوازي، سيؤكد كانط أننا لا نشرّع القانون الأخلاقي، إلا لأنه يتأسس على العقل؛ على أن ما هو معني هنا ليست الوقائع، بل طبيعة العقل نفسه التي تتطلب أن نفعل انطلاقًا من مسلمات كونية. لا يمكننا أن نقرر ما هو صائب، ولكننا فقط نتبعه، ونفعل بحكم طبيعتنا كفاعلين عقلانيين، وليس ككائنات راغبة.

لكن القوة الدراماتيكية لهذا الخط السردي سرعان ما تذوي. غير أن اللافت للنظر هو القول بأننا نستمد المعايير التي تنظّم حياتنا من سلطتنا الذاتية. ويمكن لهذا الفكر أن يؤدّي إلى اهتزازنا ويبث فينا الرعب، لأننا نشعر بأننا بصدد تحدّي إحساس قديم بسلطة عليا وفوق بشرية؛ ولكن يمكنها، في الآن ذاته، أن تنمّي فينا الإحساس بمسؤوليتنا، والشجاعة التي نحتاجها لتحملها. علاوة على ذلك، يمكن أن نصاب بالذهول من إحساسنا بأننا على شفى، إن جاز التعبير، هاوية معيارية، وأن هذا الكون الأعمى، والأصم، والأبكم لا يُقدِّم أي توجيه من أي نوع كان؛ يمكننا أن نواجه هنا تحديًا مبهجًا، من شأنه أن يُلهمنا، وأن يُوقظ فينا إحساسًا بجمال غير عادي لهذا الكون الغريب، حيث نُعبِّر عن مطالبنا كمشرعين للمعنى في مواجهته.

يمكن سرد هذه القصة نفسها على مستويات مختلفة من الراديكالية. ففي أكثر أشكالها سذاجة، يَعتبرُ هيومي معاصر أنَّ فضح هيوم لزيف الرؤية العقلانية هو أساس الأخلاق. ويكمن ذلك بشكل متزايد في الإحساس الإنساني العادي، وفي نزوع فطري مُعيَّن للموافقة أو عدم الموافقة على الأفعال التي تقود إلى سعادة ورفاهية البشر. تضمن مشاعر التعاطف الفطرية ألا تكون غاية أفعالنا تحصيل سعادتنا الخاصة، وإنما بالأحرى تحقيق المنفعة العامة.

إذن، نحن ببساطة غير قادرين على أن نُقرِّر ما يكون خيرًا وصائبًا، إنما يتحدَّد ذلك، من جهة، من خلال نزوعنا الفطري للموافقة على ما يُحقق السعادة، ومن جهة أخرى، من خلال عقلنا، ما دمنا نستخدمه من أجل تحديد ما يمكن أن يُفضي، في الواقع، إلى رفاهية الإنسان. لكن من وجهة نظر أخرى، من الواضح أن هذا الموقف يختلف جذريًا عن الأخلاق التقليدية. لا يقتصر الأمر على التشكيك في الأطروحة التي تقول بأن معاييرنا يُحددها شيء ما أعلى، سواء كانت إرادة الله، أو طبيعة الكوسموس، أو فكرة الإنسان، أو أيّ شيء آخر، ولكنه أيضًا يُبدِّد الهالة التي تُحيط بسلطة هذا المصدر الأعلى التي لا يمكن الطعن فيها. إن دوافعنا الأخلاقية طبيعية، تمامًا مثل جميع دوافعنا الأخرى، إنها جزء من الطريقة التي يعيش من خلالها البشر حياتهم بما يُمليه الواقع، مثل تكويننا الجنسي، وحاجتنا إلى احترام الذات والاعتراف بها، وكل الأمور الأخرى.

لكن بطبيعة الحال، يُفترض في المتطلبات الأخلاقية أن تكون عُليا، أو أوّلية، بحيث يجب علينا فعلًا الإنصات إليها، حتى عندما تتشوَّق رغبات أخرى لتجاهلها. وهذا جزء مما نعنيه بالأخلاق. عمومًا، لن يرغب فيلسوف أخلاقي هيومي في رفض هذا المتطلبات؛ بل قد يطمح إلى أن يعيش حياته في تطابق معها. لكنه سيدرك أن مصدرها ليس الكون، أو الله، ولكن هو نفسه، في نهاية المطاف، الذي وافق على أن تتبوّأ المتطلبات الأخلاقية هذه المكانة. بهذا المعنى، يتعلق الأمر بقرار يتعيّن علينا اتخاذه.

هذا القرار يتطلّب نوعًا معينًا من الشجاعة؛ لأن جذوره المتأصلة في تاريخنا وثقافتنا، وربما حتى في طبيعتنا، هي التي تربط بين مصدر أعلى أو متطلب أوّلي، بحيث يمكن لفضح زيف جميع المصادر الخارجية أن ينتهي إلى تثبيطنا. يجب أن نتحلّى بالشجاعة، ضمن نطاق سلطتنا، لإعادة تأكيد (بعض من) القواعد الأخلاقية التي كان يُنظر إليها كأوامر تصدر عن الله أو عن الطبيعة.

يمكننا الآن تعميم مفهوم هذا التفويض الذاتي بما يتجاوز الفلسفة الأخلاقية الهيومية الضيّقة، حتى نبلغ الموقف القوي الذي أعلن عنه إشعيا برلين في نهاية «مفهومين للحرية»:

في النهاية، يختار الأشخاص بين قيم نهائية؛ يختارون كما يفعلون، لأن حياتهم وتفكيرهم يتحدّدان عبر تصنيفات ومفاهيم أخلاقية أساسية هي، على أي حال، على امتدادات واسعة في الزمان والمكان، جزء من كيانهم وفكرهم وإحساسهم بهويتهم الخاصة.

هنا يَعتبر برلين أن «المثل الأعلى للحرية يكمن في الاختيار بين غايات متنوعة من دون أن ندّعي صلاحيتها الأبدية». هو يُقر بأن هذا الأمر لم يكن مُعترفًا به في الماضي، وربما لن يُعترف به في المستقبل، «لكن يبدو لي، أنه لا تترتب عن ذلك أية نتائج مُريبة».

المبادئ ليست أقل قدسية لأن مدّة صلاحيتها لا يمكن ضمانها. في الواقع، إن الرغبة في ضمانات بأن قيمنا أبدية وآمنة في ملاذ موضوعي ربما تكون مجرّد حنين لضمانات الطفولة أو القيم المطلقة لماضينا البدائي. «إن إدراك الصلاحية النسبية لقناعاتنا»، يقول كاتب محترم في زماننا، «والدفاع عنها بتصلب وعناد، هو ما يُميّز الإنسان المتحضر عن البربري». لكن المطالبة بأكثر من ذلك ربما تكون حاجة ميتافيزيقية عميقة ويستحيل تلبيتها، ولكن السماح لها بتحديد ممارسة الشخص عرض من أعراض عدم النضج الأخلاقي والسياسي الأشد عمقًا وخطرًا على حد سواء[1].

إن الخط السردي الذي وصفته هنا بشكل رائع، يمتد من الطفولة إلى الكهولة، ومن البربرية إلى الحضارة، حتى نبلغ درجة القدرة على التفويض الذاتي. لكن من الواضح أنه رغم إمكانات الاختيار المهمة (يشتهر برلين بأطروحته حول الصراع غير القابل للاختزال بين القيم)، فإنه أقل ما نقبل بوصفه يكون معياريًا، راسخًا بعمق في ماضينا وهويتنا.

يمكن أن نُعطي التفويض الذاتي بعدًا أكثر جذرية، إذا فكّرنا في القيم التي نؤيدها على أنها منقطعة عن ماضينا وعمّا صرنا إليه. ويمكن للمؤلفين الذين يشعرون بأنهم في وضع ثوري ألا يجدوا عناءً في تبنّي موقف أكثر جذرية؛ مثل، نزعة إنسانية جديدة، في تعارض

(1) Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), pp. 171-172.

مع الأخلاقيات الإلهية، أو إيتيقا على أساس سلسلة الوجود الكبرى، أو نزعة إنسانية ذات طابع مُعين، في تعارض مع أشكال أخرى أكثر أهمية.

نجد هذا الموقف الأخير عند ألبير كامو Albert Camus، على سبيل المثال، حيث تتحدّد النزعة الإنسانية جزئيًا في تعارض مع النزعة الإنسانية «التقدمية» الشيوعية والثورية، التي تبنّاها سارتر Sartre. ونشعر، بحسب كامو، شعورًا قويًا بأن هذا التفويض الذاتي يحدث ضد كون صامت وغير مبالٍ، والذي يعدم كل محاولات إضفاء معنى ما عليه. من هذا المنطلق فهو مكمن «العبثية». لكن إدراك ذلك تمامًا، ورفع التحدي، وتبنّي أخلاقيته في ثنايا هذا العبث، يمكن أن يُعطي الشجاعة والإلهام للصراع ضد قوة الشدائد التي لا معنى لها. وخير مثال على هذا الموقف الدكتور ريو Rieux بطل قصة الطاعون *La Peste*. فبإسقاطه معنى خاطئًا على الطاعون، من ذلك مثلًا أنه اعتبره عقابًا للبشر بسبب خطاياهم، لم يُلقِ بهم في غياهب الوهم فحسب، وإنما أيضًا فُرض عليهم الإذعان والتخلي عن مواجهته.

يستحق موقف كامو، بسبب قوته التعبيرية والخطابية، أن نفحصه بأكثر تفصيل. وتتمثل خطوته المهمّة في التعبير عن الإحساس بالحالة الإنسانية، بعد نهاية الأوهام الدينية ـ الميتافيزيقية، لمفهوم «العبث». «إن هذا العبث يُولد من هذه المواجهة بين صرخة البشر وصمت العالم غير المعقول»[1]. نشعر بالحاجة إلى السعادة، والمرح. هذه ليست مجرد رغبة، ولكنه الشعور بأن تلك هي حالتنا العادية. وأن هذا ما خُلقنا لأجله. وفضلًا عن ذلك، نشعر بحاجة ملحّة فينا لفهم العالم، من أجل التوصل إلى معنى موحَّد له. وبعبارة أخرى، لدينا حدس حول معنى الأشياء، منحوت في عمق تجربتنا الحياتية ذاتها.

تُنكر الأطروحات المتعلقة بالإنجاز والمعنى بوحشية بسبب كونٍ لا مبال. إنه لا يُدين لنا بشيء، تارة يدعم طموحاتنا وطورًا يسحقها بشكل عشوائي. يشتبك الإحساس الناشئ بالمعنى مع لغز يتحدى أي معنى شامل. إن محاولات الفهم تُحبَط على نحو مستمر وكليّ. ذلك هو التناقض الذي يُسميه كامو «العبث».

بطبيعة الحال، هناك تناقض ظاهر في هذه الأطروحة نفسها. لقد شدَّد أولئك المتحفظون على إضفاء كامو الطابع الدرامي على الوضع الإنساني على ذلك. إذا كان الكون، خلافًا

(1) Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe* (Paris: Gallimard, Folio essais, 1942), p. 46.

للمسيحية ومجموعة من التصورات الميتافيزيقية، غير مبالٍ وخالٍ من المعنى، فإنه لا معنى للحديث عن العبثية أيضًا. توجد العبثية حيث يوجد سبب لتوقع معنى، ويظهر هناك مكان للامعنى. كيف يمكن لنا أن نتوقع المعنى في كون يُفترض أنه خال منه أصلًا؟

إن التفسير الذي يقترحه كامو هنا تفسير فينومنولوجيّ. إنه جزء من تجربتنا المعيشة بما تنطوي عليه من توقع وسعي وأمل في تحصيل السعادة والمعنى. إن الكون منظورًا إليه من زاوية نظر محايدة، لا مبالي، فلا مجال للحديث عن غياب المعنى البتّة. ولكن بحسب تجربتنا المعيشة، فإن التوقّع، والحاجة إلى المعنى لا يمكن اجتثاثهما، العالم بالنسبة إلى تجربتنا المعيشة «عبثي»، «إن هذا العالم بحدّ ذاته ليس معقولًا... لكن ما هو عبثي، هو أن تكون المواجهة بين هذا الواقع غير العقلاني وبين الشوق الجامح للوضوح الذي يتردّد صداه في أعماق قلب الإنسان»[1].

طلب المعنى ليس موقفًا اختياريًا. إنه محور إنسانيتنا:

> أستطيع أن أنفي كل شيء من هذا الجزء من ذاتي الذي يعيش على وقع حنين يشوبه الغموض، باستثناء هذه الرغبة في الوحدة، وهذا التوق إلى إيجاد حلّ، وهذه الحاجة إلى الوضوح والتماسك. أستطيع أن أدحض كل شيء في العالم الذي يُحيط بي، ويشتبك معي أو يحتويني، باستثناء هذه الفوضى، وهذه الصدفة الملكية وهذا التكافؤ الإلهي الذي ينبع من الفوضى[2].

كيف نردّ على ذلك؟ تمثلت الاستجابة التقليدية في نفي العبثية، وتأكيد معنى كوسموسي. أو بلغة أصح، عاش الجنس البشري خلال تطوره المبكّر، على وقع إسقاطات مبنيّة على أسس اجتماعية على العالم، والتي من شأنها أن تحجب تمامًا القضية التي يتعيّن علينا مواجهتها. بينما تتمثل إحدى طرق الإجابة اليوم في محاولة إعادة تأهيل هذه التوقعات، أو استنباط توقعات جديدة. يُعتبر استمرار الإيمان بالمسيحية محاولة للإبقاء على شكل قديم للإيمان، لكن الماركسية الثورية الأرثوذكسية تمثل محاولة جديدة في الاتجاه ذاته. ففي نهاية التاريخ، بعد الثورة، سيكون لكل شيء معنى (طالما ننسى بعض التفاصيل مثل الحوادث والوفاة المبكرة).

---

(1) المصدر نفسه، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 75.

تكمن استراتيجية أخرى في التقليل من أهمية السعادة الدنيوية التي نتطلع إليها، ونعتقد أننا خُلقنا من أجلها. لا يهم كثيرًا ما يُثيره فينا ذلك من شعور بالإحباط، لأنه يتعيّن علينا البحث عما هو أكثر أهمية: الخلاص والثورة. إنهما متشابكان بشكل واضح، بل هما وجهان لعملة واحدة. وإذا كان للكون معنى، عندما يُنكر الموقف الأولي الذي نتّخذه منه على أساس رغبتنا في السعادة، فيجب أن يعني أنه يتعيّن البحث عن المعنى في مكان آخر. ثمة شيء آخر أكثر أهمية من إنجازنا العادي.

يرفض كامو وجهيّ هذه الاستراتيجية. يجب علينا ألا نحطّ من شأن السعادة البتة، «ينبغي علينا أن نحب الطبيعة، وتكون لنا حكمة العيش في الآن لا في البعيد»[1]، ذلك ما أشار إليه كامو باسم «الهيلينية». هي ذات الفكرة تقريبًا التي أثارها النقّاد الحديثون من خلال مفهوم «الوثنية»، وإذا ما إلى نظرنا إلى المسألة في ما وراء وجهة نظر المسيحية للتحوُّل، فإن أقصى ما نسعى إليه هو أن نُعيد الإنسان العادي إلى مكانه الصحيح.

ومن خلال تبنّي هذا الموقف الواضح تمامًا، نرقى إلى مستوى الإحساس بكرامتنا ككائنات متبصرة، قادرة على مواجهة الحقيقة المؤلمة. ويقول كامو عن «الشرف»:

> النبل يفرض على المرء أن يكون شريفًا؛ والمرء مُلزم بأن يكون نبيلًا. لقد اعتبر فيني Vigny على نحو مُميز أن هذا الشرف هو الخلقية الوحيدة الممكنة للإنسان بدون الله. أسباب الإنسان لا تقوم بذاتها؛ الإنسان هو من يقوم مكانها[2].

لكن هذا ليس كل شيء. إن إعادة تأهيل السعادة العادية تربطنا بالجميع؛ تجمعنا مع الآخرين من أجل الصراع من أجل هذه السعادة كلما كانت في خطر. إنها معركة نخسرها في النهاية، لكن رغم ذلك نحقّق الكثير من الانتصارات العابرة. وليس لنا غيرها وعلينا ألا نضيّعها.

تنطوي هذه الإجابة على نفي سمة ثالثة تتمثل حسب كامو في الإسقاطات الدينية ـ الميتافيزيقية للمعنى. إنها لا تتستر على العبث، ولا تحطّ من شأن السعادة فحسب، ولكن أيضًا تنكر الوفاء بجميع المعاني التي نؤمن بها عن أولئك الذين يرفضون قبول

(1) Olivier Todd, *Albert Camus* (Paris: Gallimard, 1996), p. 536.

(2) المصدر نفسه، ص 457ـ458.

عقيدتنا. ويتمثل التحرّر من هذه الإسقاطات في القدرة على بلوغ كونية حقيقية. «يجب علينا... أن نفعل ما لم تفعله المسيحية أبدًا: الاهتمام بالملعونين»[1].

يُعبّر كامو عن بديله، لما أسماه في المناقشة السابقة هذا الإحساس بالانفتاح على فضاء جديد يجمع البشر، والذي يقود إلى تضامن جديد أوسع نطاقًا. ذلك الفضاء الذي يُسميه «التمرّد»، «يبدو لي أن حركة التمرّد هي الأرضية المشتركة التي يمكن أن يتوحّد حولها الأشخاص»[2] تمرّد ضد ماذا؟ ضد العبث نفسه؛ بدلًا من مجرّد تحمل إنكار طموحاتنا في السعادة بكيفية سلبية؛ وتفادي المزيد من الحلول الخاطئة التي تتستر على العبثية وتعِد بديلًا خادعًا إلى مجموعة مفضّلة، يعني التمرد الفعّال أن نخوض المعارك التي يمكن أن تقودنا إلى السعادة العابرة والمحدودة التي يمكننا تحقيقها، حيثما وُجدت، وبالنسبة لأولئك الذين قد يستفيدون منها، من دون إقصاء. «مع العلم أنه لا توجد أسباب منتصرة، أستعذب الأسباب المفقودة، فهي تتطلب نفسًا واثقة تمامًا، ومتقبّلة للهزيمة بالقدر نفسه الذي تقبل فيه انتصاراتها العابرة»[3].

هذا الإحساس الحاد بأن السعادة العابرة والمحدودة والرفاهية لا ينبغي أبدًا أن نضحّي بهما باسم حلّ كبير وشامل، وهو ما جعل كامو غير قادر على اقتفاء أثر سارتر في دعمه للشيوعية، وأدّى إلى قطيعة مؤلمة بين صديقين وحليفين سابقين[4].

هكذا، فإن التمرّد، من حيث هو وفقًا لكامو «ليس إلا ضمان لمصير ساحق، ناهيك عن الاستقالة التي ينبغي أن ترافقه»، هو الموقف الوحيد الجدير بالإنسان. التمرّد هو الذي «يُعيد للإنسان عظمته. بالنسبة لشخص يخشى المغامرة، لا يوجد مشهد أكثر جمالًا من الذكاء الذي يتصارع مع واقع يتجاوزه. مشهد الكبرياء الإنسانية لا يمكن تجاوزه... إن إفقار هذا الواقع الذي تُمثّل فيه اللاإنسانية عظمة الإنسان، هو في الآن ذاته إفقار لهذا الواقع نفسه»[5].

---

(1) المصدر نفسه، ص 396.

(2) المصدر نفسه، ص 397.

(3) Camus, *Le Mythe de Sisyphe*, p. 119.

وفي موضع آخر من المصدر نفسه، ص 122 يقول كامو: «كيف لا يمكن للمرء أن يفهم أن في هذا الكون القابل للاختراق، كل ما هو إنساني ليس سوى هذا الذي يأخذ معنى أكثر إشراقًا؟ وجوه متوترة، أخوة مهدّدة وصداقة بين الأشخاص بقدر ما هي متينة، بقدر ما هي محتشمة، تلك هي الثروات الحقيقية ما دامت قابلة للتلف».

(4) Ronald Aronson, *Camus & Sartre* (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

(5) Camus, Le Mythe de Sisyphe, pp. 79-80.

هناك مثل أعلى ملهم للشجاعة في هذا الموقف، قريب من الرواقية، التي جددناها بطرق شتى في عصرنا. فالمرء يناضل من أجل الخير، بدون ضمانات للنجاح، بل، مع التيقّن من الفشل النهائي؛ ليس فقط لأن الكون غير المبالي سيتخلص في نهاية المطاف من كل أعمال الجنس البشري، ولكن أيضًا لأن المرء لن يقبل أي أمل متعال يتجاوز التاريخ، وأن الأعمال التي تنهض على النية الطيبة قد يؤخذ بها إلى الأبد. تلك قمة الأخلاق الإنسانية، لأنه في قمّة التفويض الذاتي غير المؤسس، ينبغي أن نلتزم بالحق التزامًا كاملًا، حتى عند هزيمة مؤكدة. لقد تبنى دريدا Derrida موقفًا مثل هذا.

انتهى كامو ودريدا وغيرهم إلى القبول بأخلاق متجذرة بعمق في حضارتنا، ونزعة إنسانية تأخذ بعين الاعتبار تنوعًا معينًا من النظام الأخلاقي الحديث، بحيث يجب أن تستفيد أفعالنا وبنياتنا من كل شيء. لكن نيتشه تصوَّر نوعًا من التفويض الذاتي الذي يرفض عمدًا المنفعة العامة، والمساواتية، والديمقراطية، باعتبارها عقبات في طريق التغلّب على الذات. إننا إزاء زاوية أخرى من التهجّم، هي على استعداد للقطع مع المبادئ التأسيسية لحضارتنا. ولا يتعلق الأمر بمجرد إعادة صياغتها، رغم بُعد مداها، كما هو الحال مع ماركس، ولكن برفضها رفضًا صريحًا. عن هذا المعنى للتفويض الذاتي الراديكالي، يمكن أن ينشأ إحساس مثير بالحرية والقوّة والجمال، كما تتبيّنه في هذا المقطع الختامي من إرادة القوة *The Will to Power*:

> أتدري ما «العالم» بالنسبة لي؟ هل أُريه لك في مرآتي؟ هذا العالم: وحش مفعم بالقوّة، لا أول له، ولا آخر؛ قوة عظيمة كالحديد لا تزيد ولا تنقص، لا تلين ولكنها تتحوّل فقط؛ وبوصفه كُلًا، حجمه ثابت، تدبير منزل بدون نفقات أو خسائر، ولكن بالمثل بدون زيادة أو دخل؛ محاطًا بـ«العدم» الذي يرسم حدوده؛ ليس شيئًا مبهمًا ولا مهزولًا، وليس شيئًا ممتدًا إلى ما لا نهاية، لكنه موجود في مكان محدد كقوة محددة، وليس في مكان «فارغ» هنا أو هناك، بل كقوة في كل مكان، كلعبة قوى وموجات من القوى، إنه واحد وكثير في الآن ذاته، وزيادة هنا وتناقص هناك؛ بحر من القوى، تتدفق وتندفع بسرعة، تتغيّر على نحو أبدي، تعود على نحو أبدي، مع تعاقب الأعوام وانتظامها الهائل، أشكاله في مد وجزر؛ من أبسطها إلى أكثرها تعقيدًا، من أشدّها، وأكثرها صرامة، وأشدّها برودة إلى أشدها سخونة، وأكثرها اضطرابًا، وأكثرها تناقضًا، ثم يعود أدراجه إلى البسيط من المعقد، ومن

لعبة التناقضات إلى فرحة الوفاق، ليثبت وجوده دائمًا في تعاقب دوراته وأعوامه وانتظامها، يُبارك نفسه بوصفه ما يجب أن يعود على نحو أبدي، كأنه لا يعرف لا شبع، ولا اشمئزاز ولا سأم: ذلك عالمي الديونيزي يُخلق ويُهدم على نحو أبديّ، هذا العالم الملغز من المتع المزدوجة، عالم «ما وراء الخير والشر»، بدون هدف، ما لم يكن ابتهاج الدائرة ذاتها هدفًا؛ بدون إرادة، إلا ما كان من دائرة تمتلك إرادة المضيّ في طريقها القديم دائمًا حول نفسها وحول نفسها فقط ـ هل تريدون اسمًا لهذا العالم؟ هل تريدون فك جميع طلاسمه؟ هل تعلمون أنكم، بني البشر، أكثر أسراره غموضًا، والأشدّ جسارة؟ ـ هذا العالم هو عالم إرادة القوة ـ ولا شيء غير ذلك! وأنتم أيضًا إرادة القوة ـ ولا شيء غير ذلك[1]!

إن الإحساس الذي نشأ في الأزمنة الحديثة بأننا في عالم خالٍ من المعنى، وأن معظم معانينا العزيزة لا تجد ما يؤيّدها في الكون، أو في إرادة الله، غالبًا ما يُنظر إليه على أنه خسارة مؤلمة، وطرد ثانٍ ونهائي من الجنّة. لكن في تصوير نيتشه، الذي يرقى إلى مرتبة نشيد المديح، يتنابنا إحساس آخر: الابتهاج. وهو إحساس نابع في جزء منه من مشهد العظمة والقوة، ولكن هناك انطباع يسبّب الدوار بأن هذا الاضطراب الهائل قد يبدو انعتاقًا، يحررنا من كل معنى ناشئ من الخارج.

لذلك نرى أن سردية التفويض الذاتي يمكن أن تقال في العديد من السجلات، وبعضها راديكالي بشكل مُسرف. ولكن غالبًا ما تُروى القصة من دون التمييز بين هذه الأشكال المختلفة، كنوع من القصة العامة، مما يُشير إلى الحقيقة الواضحة التي مفادها أننا، بعد زوال الله والكون ذي المعنى، نحن الفعالية الوحيدة المخوّلة الباقية. وفي ذلك يقول آلان رينو:

> الإنسانية هي في الأساس تصوّر للإنسانية وتقدير لها باعتبارها القدرة على الاستقلالية الذاتية ـ أعني... أن ما يُشكّل الحداثة هو حقيقة أن الإنسان سيعتقد نفسه كمصدر لتمثلاته ولأفعاله، من حيث هو أساسها (ذات) أو مدبّرها... إن إنسان الإنسانية هو الذي لم يعد ينوي تلقي قواعده أو قوانينه سواء من طبيعة الأشياء (أرسطو) أو من الله، ولكن هو الذي يُنشئها بنفسه استنادًا إلى

(1) Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale (New York: Random House, 1967), para. 1067 (1885), pp. 549-550.

عقله وإرادته. وبالتالي، فإن القانون الطبيعي الحديث هو حق ذاتي، يضعه ويحدده العقل البشري (العقلانية القانونية) أو الإرادة البشرية (النزعة الإرادية القانونية) [1].

يُعتبر التفويض الذاتي هنا كميزة بديهية للحداثة، سواء كان صدر عن العقل، أو عن الإرادة. تلك هي السردية الغالبة في هذه الأيام؛ إنها تُلقي ثمرها في كل مكان. وحيثما تفرض نفسها، تجعل، في ما يبدو، تصوُّر الإطار المنغلق للمحايث بديهيًا أيضًا. يَفترض الموقف الأخلاقي للحداثة برمّته موت الإله وتنبع منها (وبطبيعة الحال، من الكوسموس ذي المعنى). هذا يعطي بعدًا آخر لقصة الحداثة بوصفها مرحلة النضج، بعدٌ ذو طابع درامي يتمثل في الدعوة إلى رباطة الجأش بكل شجاعة، والابتهاج بالانعتاق الكلي.

إن الإحساس بأننا وصلنا إلى مرحلة النضج عبر استبعاد الإيمان يمكن أن يندرج في سجل العقل المتحرّر، والحاجة لقبول إنجازات العلم المحايد، مهما تكن. تلك كانت الطفرة الأولى التي أحدثتها مجموعة بنيات العالم المنغلق التي وصفتها أعلاه. ولكن يمكن أن يكون هناك أيضًا شعور بأن مرحلة الكهولة تعني، قبل كل شيء، القدرة على مواجهة فقدان المعنى في الأشياء، أو الاستعداد لإيجاد معنى أو إسقاطه في مواجهة كونٍ خالٍ من المعنى. هنا قد لا تكون الفضائل، أو لن تكون ببساطة، فضائل العقل المتحرّر، والمسؤولية العلمية. في الواقع، قد يكون المعنى هو أن علينا تجنّب الاعتماد بشكل مُفرط على العلم في البحث عن المعنى. وعندئذ تكون الفضيلة الرئيسة التي ينبغي التشديد عليها هنا هي الشجاعة الخيالية لمواجهة الفراغ، والتي من شأنها أن تحفّزنا على خلق المعنى. إن نيتشه وأتباعه هم الذين يتصدّرون موقف الدوران حول المحايث. بينما قدّم كامو، كما رأينا أعلاه، نسخة أخرى عنه كان لها وقعها الشديد[2].

لكن ما مدى تماسُك وجهة النظر هذه حول خلق المعنى والقيمة في مواجهة الفراغ؟ من المؤكّد أنها كتفسير لما حدث في المراحل المبكرة من الحداثة، لا تعدو أن تكون في

---

(1) *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité* (Paris: Gallimard, 1989), p. 53.
ورد في
Vincent Descombes, *Le complément du sujet* (Paris: Gallimard, 2004), p. 401.

(2) لكن الأشخاص الذين يؤيدون هذا التوجه غالبًا ما لا يكونون في بنية عالم منغلقة على الإطلاق؛ أي أنهم يدركون أنهم يقدمون تفسيرًا واحدًا للوضع الإنساني من بين تفسيرات أخرى. ذلك هو الحال خاصة عندما يتبنون حدود النزعة العلموية.

جزء كبير منها إلا خيالًا. ولو أنك حاولتَ أن تشرح للوك أو غروتيوس أن ذلك ما كانوا يفعلونه، لحدّقوا فيك بذهول.

وبقطع النظر عن ذلك، ما مدى تماسك هذه الأطروحة ذاتها؟ هل يمكن حقًا اختراع القيم التي نعتبرها مُلزمة؟ أو بحسب نسخة برلين الأقل تطرفًا، حيث نعترف بأنها نتاج ماضينا وهويتنا، فماذا يعني أن نؤيّدها في زمنيتها ونسبيتها؟ بطبيعة الحال، أعتقد جيّدًا أن معياري للحياة الإنسانية الطيّبة لا يمكن أن ينطبق قبل وجود البشر أو بعده. كما يمكنني أن أدرك أن أخلاقيات الأصالة التي أؤيدها لا معنى لها لدى الأشخاص الذين ينتمون إلى ثقافات وأزمنة أخرى. لكن هذا لا يمنعني من الاعتقاد بأن هذه المعايير متجذرة في ما نحن عليه، بل حتى في الطبيعة البشرية، وفق التعبير التقليدي، وأنه يجب البحث عنها، واكتشافها، وتحديدها على نحو أفضل، بدلًا من تأييدها[1].

علاوة على ذلك، ما عساي أفعل بالهالة المحيطة بهذه المعايير والحال أنها تحظى بإعجابي وولائي؟ ذلك، على أي حال، ما نحاول فهمه بالرجوع إلى الله وإلى الكون. ليس واضحًا على الإطلاق أن الهيوميين والكانطيين، ناهيك عن النتشويين، يمكن أن يقترحوا وصفًا أكثر إقناعًا لهذا من المفكّرين التقليديين.

في الأخير، من ذا الذي قرّر أن التحوُّلات التي يمكن أن نأمل ونسعى لتحقيقها في الحياة البشرية تقتصر على تلك التي يمكن إنجازها في عالم خالٍ من معنى بدون مصدر متعالٍ؟

إن سرديّات التفويض الذاتي، عندما تُفحص عن كثب، بعيدة كل البعد عن أن تكون واضحة بذاتها. ومع ذلك، فإن وضعها البديهي المُفترض في ذهن العديد من الناس، هو أحد وجوه بُنية العالم المنغلق النافذة وواسعة الانتشار، مما يفرض انغلاقًا على الإطار المحايث الذي نشترك فيه جميعًا.

(1) Vincent Descombes, *Le complément du sujet*.
يُوجه انتقادات صريحة لمفهوم رينو للاستقلالية الذاتية باعتبارها تفويضًا ذاتيًا، في الفصول التي تلي الاقتباس الذي أشرت إليه أعلاه.

[9]

لقد حدَّدتُ أربعة وجوه للحداثة تجعلها تبدو وكأنها نظام محايث منغلق. لقد سمَّيتُ هذه الوجوه «بُنيات العالم المنغلق»، لأنها تجعل (على نحو خاطئ) هذا الأمر يبدو واضحًا، لا يمكن الطعن فيه وبديهيًا. هذه الوجوه هي بمعنى ما صيغ لسردية مرحلة النضج، تنتقل من وعي طفولي إلى وعي كهولي. في الوجه الأول، الذي يؤكد بأن العلم قد بيّن أن الله لا يمكن أن يوجد، أو على الأقل أن الدين غير ذي صلة بالحياة، تكمن قصة النضج في الخلفية، لكنها تلعب دورًا حاسمًا في قبول هذه الطريقة في التفكير. ويتمثل الوجه الثاني في قصة الطرح، إلا أنه وجه لا يحظى بتأييد كبير، ويقوم أكثر كخلفية غير ملحوظة للسرديات التي يرويها الناس. أما الوجهان الثالث والرابع فيقدمان سرديات أكثر اكتمالًا، مع الكثير من التفاصيل الغنية، عن صعود الفضاءات السياسية-الأخلاقية الحديثة، من ناحية، وعن تأكيد القيم من قبل الذات المستقلة، من ناحية أخرى. لكنها مترابطة في ما بينها كقصص تتعلق بالنضج، لكل منها وجوهها المختلفة.

لقد وضَّحتُ هذه الوجوه بشيء من التفصيل، وذلك لأُبيِّن أنها تعمل كبديهيات لا يمكن الطعن فيها، وليست حججًا لا تتزعزع، وأنها تستند إلى افتراضات هشَّة جدًا، غالبًا ما تتأسّس على تطبيعات غير شرعية لما تبدو، في الواقع، طفرات ثقافية عميقة، ولا تزال تحظى بالثقة إلى حد كبير إذ تفلت في نهاية المطاف من الفحص في مناخ تعتبر فيه إطارًا لا يمكن دحضه بأيّ حجة. لكن يتمثّل هدفي أيضًا في إعطاء فكرة عن مدى حيوية وقوة هذه السرديات، وعن مدى إثارتها والتزامها، لا سيما الأخيرتين، وكيف تربط بين موقف الانغلاق وبين فضائل مختلفة، وخاصة فضيلتيّ الشجاعة وبعد النظر اللتين تميّزان مرحلة الكهولة. من السهل أن نرى، إذا لم توجد أي اعتبارات أخرى، كيف يمكن أن تتولّد ثقة استباقية في الإطار المحايث المنغلق. ولأنها أدلة مفترضة وإن تبدو قطعية فلا يُعتدّ بها.

إن البعد السردي مهم للغاية لأن قوة بنية العالم المنغلق هذه هي أقل من متانة الحجة المفترضة في أدق تفاصيلها (إن العلم يدحض الدين أو إن المسيحية لا تتوافق مع حقوق الإنسان)، وأكثر بكثير من الشكل العام للسرديات التي أكدت أنه كان بإمكان الدين أن يزدهر منذ زمن، ولكن هذا الزمن قد ولّى. لقد تصدَّعت معقولية بنيات الإيمان، مرة واحدة وإلى الأبد، وبشكل لا رجعة فيه. وهو الانطباع الذي نلمسه لدى العديد من الشخصيات في القرن التاسع عشر، عندما صُرنا نعالج الإيمان من زاوية إله شخصي (في مقابل نوع

من القوّة غير الشخصية). اعتقد أرنولد أن الشكل القديم للدين عفا عليه الزمن، تمامًا مثل هاردي، وكذلك اعتقد وليام جيمس ولكن بطريقة مغايرة.

النوع نفسه من الافتراضات واسع الانتشار اليوم، لصالح الإلحاد، أو النزعة المادية، التي ترحّل جميع أشكال الدين إلى حقبة سابقة. وبمعنى ما، فإن الحجج الأصلية التي تستند إليها هذه السردية فقدت أهميتها، لذا فإن الإحساس الناشئ في دوائر معينة قوي جدًا، يتمثل في أن هذه الآراء القديمة لا يمكن التخلّي عنها.

في الحقيقة، قد أكون ذهبتُ أبعد بكثير في استكشاف جوانب أخرى من وجهة نظر الإطار المحايث المنغلق. لقد ناقشت بالتفصيل النظريات الإبستيمولوجية المرتبطة بها، لكن هناك الكثير مما ينبغي قوله أيضًا عن الانتشار الواسع للفلسفة الأخلاقية اليوم، بتركيزها الحصري على المسائل التي تتعلق بما يتعيّن فعله، ومسألة ما الشيء الصحيح الذي ينبغي فعله. إنها في الواقع تتخلّى عن قضايا أشمل تتعلق بطبيعة الحياة الطيبة، ودوافع أخلاقية عليا، وما ينبغي أن نحبّه. بينما كان تركيز الفلسفات الأخلاقية التأسيسية الغربية، في العالم القديم أشمل وأوضح. لكن النقاشات الحديثة، التي تميل إلى التركيز على مجموعة من النظريات سليلة المفكرين النفعيين وكانط، قد ضيّقت إلى حد كبير المجال[1]. وبطبيعة الحال، فإن هذا التغيير يكمن في التحوّلات الهائلة في فهم الفعالية البشرية والخير الإنساني، ولكن يُدفع بهذه التغييرات الأعمق إلى الخلفية و«تُطبّع»، بحيث يصبح الأهم في الأخلاق إما المنفعة، أو المنفعة زائد متطلبات الحرية، و/ أو متطلبات الحجاج العقلاني. وفي أي من هذه الصيغ، يُنظر إلى أساس الأخلاقيات على أنه شيء واضح، ولا يبدو أن هناك حاجة إلى فحص ما هو كامن فيها منظورًا إليه على أنه أعلى على نحو لا يُضاهى، ناهيك عن طرح السؤال عما إذا كان يُشير إلى شيء متعال.

وبطبيعة الحال، هناك طرق أخرى من بُنية العالم المنغلق، تعززها تمثلات أخرى من الفعالية ومن مأزقنا. لكن قيل ما يكفي لإضفاء نكهة على هذا الموقف من الحداثة.

في الأوساط التي يسود فيها هذا الموقف، قد يبدو من الصعب جدًا فهم لماذا يمكن لأي أحد، يؤمن بالله، إلا أن يكون ذلك بسبب خلل في العقل، أو بسبب الإسراف في

(1) لقد ناقشت هذا النقد في
Sources of the Self, Part I.

الذنوب. ومع ذلك، هناك أيضًا، كما هو الحال في جزر الإيمان الذي يمكن الطعن فيه، شعور حيّ بوجود البديل، وقد يكون ذلك السبب الكامن وراء بعض الشكوك المزعجة.

بمعنى ما، لا يمكن للبديل أن يختفي، لأنه جزء من القصة الرسمية نفسها. وبحسب نسخ معيّنة من قصة «العلمنة»، يجب أن يختفي الدين تمامًا في النهاية، كما رأينا في الاقتباس من رينان قبل بضع فقرات. يتبدّد الوهم، وتُلقي به البشرية وراء ظهرها. كما يمكننا القول إن أشكالًا معينة من الإيمان أو وظائف دينية معينة قد اختفت تمامًا. يمكن أن نتخيّل إنسانية لا يعني لها «الدين» شيئًا سوى شكل من الأشكال «العليا»، التي نسيت تمامًا الشامان والشامانية. (لست متأكدًا إن كان هذا أيضًا يمكن أن يتدحرج بهذه الطريقة، ولكن يمكننا تخيُّل ذلك من أجل متانة الحجاج).

وفي الشكل المعاصر الذي اقترحه بروس أعلاه، يُتخلى عن احتمال أن يختفي الدين تحت قوّة الدحض العلمي، لكن يُتوقع، في إطار بحث البشرية عن المعنى في المستقبل، أن تتدحرج الأجوبة التي يقدّمها الدين إلى الهامش.

لكن هل يختفي الدين كليًا أم يُهمّش على هذا النحو؟ يبدو، منذ الوهلة الأولى، أن الأمر على قدر من الصعوبة، ذلك أن فهم غير المؤمن لذاته بوصفه ناضجًا، شجاعًا، منتصرًا على إغواءات الطفولة، أو التبعية وغياب رباطة الجأش، يتطلّب منا أن نُدرك العدو المهزوم، والعقبات التي يجب تجاوزها، والأخطار التي لا تزال تنتظر أولئك الذين يتعثرون في تحمل مسؤوليتهم بشجاعة. يجب أن يبقى الإيمان إمكانية، وإلا لا مناص من رؤية الصورة المجيدة التي رسمها الملحد عن نفسه تنهار. وعندئذ لا يعدو أن يكون تخيّل اختفاء الإيمان سوى تخيّل شكل مختلف تمامًا من عدم الإيمان، وهو شكل لا علاقة له البتّة بالهوية. في هذه الحالة ألّا يكون لي إيمان، يعني أن العلاقة بالإحساس بمأزقه الأخلاقي تفتقد لكل قيمة ومعنى، مقارنة بعدم الإيمان في أيامنا هذه، على سبيل المثال، في الأماكن المحايدة أو الأماكن الطبيعية. ما أفترضه هنا يشبه ما توقعه بروس إلى حد ما.

قد يكون لدى بعض الأشخاص انطباع بأن وضعهم لا يختلف كثيرًا عن هذا في هذه الأيام. فالشخص الذي يقول: «أنا لست متدينًا»، بنبرة الصوت نفسها التي يقول بها: «أنا لا أحب اللفت، أو إلفيس بريسلي»، أظن أنه إذا ما أُجبر على النظر في هذه المسائل، سيشعر بأن علاقته بالإيمان، أيًا كانت، مسألة على غاية من الأهمية في ما يتعلق بهويته.

عليه ليس غريبًا أن يكون الجدل السائد حول الإيمان وعدم الإيمان في ثقافتنا، وحول مختلف التحويلات من الإيمان إلى عدمه أو العكس، مشحونًا من الناحية الأخلاقية. فلا يمكن استئصال الدين من أفق اللادين؛ والعكس بالعكس. وهذا مؤشر آخر على أن «القصة الرسمية» بحاجة إلى أن تُفهم على مستوى أعمق، كما اقترحت أعلاه.

[10]

ربما يعطينا هذا فكرة عما يعنيه الصمود في الفضاء المنفتح لجيمس الذي تحدثت عنه أعلاه (المقطع 3)، حيث تهبّ الرياح، وحيث نشعر بأنها تحملنا معها في كلا الاتجاهين. يعني الصمود هنا أن تكون في قلب الضغوط المزدوجة التي تميّز ثقافتنا.

قد تتّخذ التجربة في هذا الفضاء أشكالًا عديدة. لكنني أريد أن أحدِّد شكلين، كلاهما يعكس اتجاهًا قد نميل إليه. الأول له علاقة بالمناقشة السابقة: أولئك الذين يريدون أن يختاروا الكون المنظّم غير الشخصي، سواء في صيغته العلمية أو المادية، أو في صيغة أكثر روحية، يشعرون بالخسارة الوشيكة لعالم من الجمال، والمعنى، والدفء، بالإضافة إلى وجهة نظر تحوّل الذات إلى ما وراء الحياة اليومية. وترتبط جاذبية هذه الخيرات العزيزة ارتباطًا وثيقًا بالماضي، وغالبًا بمرحلة طفولة الشخص الذي يختار. ومن شأن ذلك، بطبيعة الحال، أن يحطّ من قيمتها في نهاية المطاف. حتى بعد الموت تستعيد هذه الطموحات المرفوضة قوّتها في شكل ندم وحنين. ولأجل ذلك ما انفك القرن التاسع عشر يكشف عن هذا التدفق المتواصل للإحساس بالندم، بل بالفجيعة، الذي تحدَّث عنه ويلسون[1]، وتجلّى في أكثر عباراته المؤثرة في قصيدة هاردي جنازة الله *God's Funeral*:

لذا، نحو نسيان أسطورتنا،

نتسلل ونتلمس طريقنا في الظلام، والسكون،

حزانى أكثر من أولئك الذين بكوا في بابل،

الذين ما زال أمل صهيون منقوشًا في قلوبهم.

---

(1) انظر

Richard Lewontin, in *New York Review of Books*, January 9, 1997; quoted in *First Things*, June/July 2002.

كم كان جميلًا طوال سنين مرّت بسرعة

أن نفتتح دوران عجلات اليوم بصلاة مفعمة بالثقة،

ونستلقي بإخلاص إذا أرخى الليل سدوله

تغمرنا السكينة بحلوله!

ومَن أو ما الذي سيحل محله؟

إلى أين تجحظ عيون الهائمين الذاهلة

إلى النجم الثابت الذي يضيء دربهم

نحو الهدف الذي رسموه لأنفسهم؟»(1)

ربما لا يمكن أبدًا لهذا الإحساس بالفقدان أن يخمد، كل ما في وسعنا فعله هو أن نكتسحه وأن نكتمه (ولكن إلى متى؟) لحظة الابتهاج بالانعتاق الكلي.

تتمثل الصيغة الثانية في تجربة أولئك الذين تقودهم أقوى الميول نحو البحث عن معنى روحي على الأقل، وغالبًا إلى الله. يلازم هؤلاء الشعور بأن الكون يمكن أن يكون بلا معنى إطلاقًا مثلما تصفه النزعة المادية الأكثر اختزالية. إنهم يشعرون أن رؤيتهم يجب أن تُكافح ضد هذا العالم السطحي والفارغ. إنهم يخشون من أن تعني رغبتهم القوية في الله أو الأبدية، في النهاية، التحفيز الذاتي الواهم كما يدعوه الماديون.

كان هذا مأزقًا مألوفًا خلال القرنين الماضيين. يتحدَّث تشيسلاف ميلوش Czeslaw Milosz، على إثر إريك هيلر Erich Heller، عن «الأزمة الرومانسية للثقافة الأوروبية»، التي سببها «تقسيم العالم إلى عالم قوانين علمية باردة، غير مبالية للقيم الإنسانية وعالم الإنسان الداخلي»(2). قد لا يكون هذا أفضل اسم لتيار الحساسية هذا، ولكن ميلوش يُعيّن الإحساس بالتهديد الذي تتعرَّض له معاني الحياة المركزية، فضلًا عن رفض حصرها في الماضي المفقود، والإصرار على إيجاد طريقة جديدة للتعبير عن هذه المعاني وإثبات

---

(1) *The Complete Poems of Thomas Hardy*, ed. James Gibson (London: Macmillan, 1976), poem 267, pp. 327–328.

(2) Czeslaw Milosz, *The Land of Ulro* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1984), p. 94. Milosz draws on Erich Heller's essay «Goethe and the Idea of Scientific Truth», from his collection, *The Disinherited Mind*.

صلاحيتها. من أبرز شخصيات هذا التيار الرئيسة ـ من بين شخصيات أخرى كثيرة ـ نذكر بليك Blake وغوته ودوستويفسكي، وميلوش نفسه.

أن نفهم أن الأمر يتعلّق بصراع مستمر، وأن إثبات الإيمان لم يكتمل، يظهر على سبيل المثال، في مقولة دوستويفسكي الشهيرة بأنه إذا كان عليه الاختيار بين المسيح والحقيقة، فإنه سيختار المسيح[1]. وبالتوازي مع الندم المستمر للمؤمنين القدامى، فإن هذا الصراع من أجل الإيمان، بهذا المعنى، لم يُكسب أبدًا.

هذان الشكلان من التجربة يتموقعان بين العديد من الأشياء التي تنتمي إلى ما يسميه ميلوش، مقتفيًا أثر هيلر، «الروح المحرومة».

(1) Milosz, *The Land of Ulro*, p. 52.

الفصل السادس عشر

ضغوط مزدوجة

[1]

لقد بات واضحًا أيّ دور يمكن أن تلعبه هذه المناقشة حول بُنيات العالم المنغلق في حججي الأكثر شمولًا حول نظريات العلمنة. أودّ أن أُبيِّن أن قوة سرديات المحايثة هذه تساعد على تفسير السبب الذي يجعل من النظرية السائدة تنطلق في الغالب من «الطابق السفلي»، بحسب مصطلحات الفصل الثاني عشر. تقوم فرضيتها الأساسية على اعتبار أن العالم يسير نحو التغلب على الدين أو استبعاده. وتؤطر هذه السردية الكبرى التأكيدات النظرية الخاصة التي تُشكّل النظرية.

إن المُتّجه الذي أريد أن أهتم به، على الأقل بالنسبة للمجتمع الغربي (وهذا ما تُركّز عليه حججي في هذا الكتاب) أكثر تعقيدًا. لقد شهد وضعنا تغييرًا، شمل البُنيات التي نعيش فيها، وطريقتنا في تخيّل هذه البُنيات. هذا الأمر نشترك فيه جميعًا، بغض النظر عن اختلاف وجهات نظرنا. لكن هذا لا يمكن الاستدلال عليه انطلاقًا من تراجع الدين وتهميشه. ما نشترك فيه هو ما أُسميه «الإطار المحايث»؛ إن البُنيات المختلفة التي نعيش فيها: علمية، واجتماعية، وتكنولوجية، وما إلى ذلك، تشكل إطارًا من هذا القبيل بحيث تكون جزءًا من نظام «طبيعي» أو «دنيوي» يمكن فهمه وفق شروطه الخاصة، من دون رجوع إلى «الخارق للطبيعة» أو «المتعالي». لكن هذا النظام في حد ذاته يترك المسألة مفتوحة ولا يتطلب منا اللجوء ضرورة إلى عنصر متعال، بغية تفسير نهائي، أو تحوُّل روحي، أو بناء المعنى. ولكن عندما «يدور» النظام بطريقة معيّنة يبدو أنه يُملي تفسيرًا «منغلقًا».

كانت لهذا التغيير آثار معقدة ومتعددة الاتجاهات على الدين. لقد بيّنتُ أن تطورات الحداثة الغربية قد زعزعت الأشكال القديمة للحياة الدينية وجعلتها لا تُحتمل في نهاية

المطاف، لكن ظهرت أشكال جديدة. وعلاوة على ذلك، فإن عملية الزعزعة وإعادة التأسيس هذه ليست مجرَّد تغيير حدث مرة واحدة وإلى الأبد، بل عملية متواصلة. نتيجة لذلك، أصبحت الحياة الدينية للمجتمعات الغربية أكثر تشظيًا من أي وقت مضى، وغير مستقرة إلى أبعد حد حتى إن الناس يغيّرون مواقفهم طوال حياتهم، ومن جيل إلى جيل، إلى درجة أكبر من أي وقت مضى.

لا تتمثل السمة البارزة للمجتمعات الغربية في تراجع في العقيدة والممارسة الدينيتين، رغم طغيان هذه السمة، في مجتمعات أكثر من غيرها، بل في إضعاف متبادل لمواقف دينية مختلفة، فضلًا عن تمثلات كل من الإيمان وعدم الإيمان. تتعرَّض الثقافة بأكملها لضغوط مزدوجة، بين جاذبية قصص الرفض المنغلق من جهة، والشعور بعدم كفايتها من جهة أخرى، وتعزيزها عبر الالتقاء بأوساط المؤمنين المواظبين على ممارساتهم الدينية، أو ببساطة من خلال بعض الإشارات للمتعالي. وتزداد هذه الضغوط المزدوجة حدَّة عن طريق بعض الأشخاص وفي أديان معيّنة أكثر من غيرها، ولكنها تنعكس على مستوى الثقافة بأكملها في عدد من المواقف الوسطية، المستخلصة من الجانبين.

هنا نتبيّن الانفصال التدريجي للوجوه الأربعة التي تخصّ قصة المحايث المنغلق التي فحصتها أعلاه. لقد نظرت فيها في المقطع الأخير كأشكال من السرد ذاته، وهذا في الواقع، ما أدركه الكثير من الأشخاص، وعاشوه وفكّروا فيه. ولكن الوجه الأول، والذي يتبنّى النزعة المادية المؤسسة على العلم، غالبًا ما يلتقي مع قصة الطرح التي تقلل من شأن التغيير والإبداع الثقافيين، كما يثير الكثير من المقاومة. ترتبط النزعة المادية ارتباطًا وثيقًا بوجهات النظر الاختزالية، والتي يُفترض فيها أن تُفسر التفكير والنوايا والرغبات والطموحات تفسيرًا ميكانيكيًا أو انطلاقًا من الدوافع الأساسية على نحو اختزالي.

وكما قلت أعلاه، تتَّخذ النزعة المادية أشكالًا عديدة، شكلان منها شائعان بشكل خاص في العلوم الإنسانية: يتمثل الأول في التفسير الميكانيكي؛ ويعني حقًا أننا نتجنّب المعاني والغائية في تفسيراتنا؛ ونكتفي فقط بسببية ذات فاعلية. تميل نظرية من هذا القبيل للتفسيرات الذرية، التي تكون فيها العلاقة السببية محددة في الزمان والمكان. لكن هناك أيضًا ما أُسميه «النزعة المادية للدافعية»: نتحدث عن فعل محفِّز، لكننا نبني تفسيراتنا فقط على أدنى الحوافز، وليس على التطلعات الأخلاقية، على سبيل المثال، أو بشكل عام، على تقييمات قوية. تعتبر الماركسية «العامية» العادية في هذا الصدد المثال الأكثر شهرة.

«تتبع» النزعة المادية للدافعية التفسير الميكانيكي، من حيث هو يتجنّب المعاني، ولكن، بشكل أدق، يجب ألا يسمح لنا التفسير الميكانيكي بالحديث عن دوافع على الإطلاق. ومع ذلك، في الخيال العلمي، قد تبدو دوافعنا الأساسية هي الدوافع القطاعية، «دافع» بدئي مع فهم عاطفي محدود جدًا، ومن ثم حد أدنى من المعاني، ومجرّد رغبة يُثيرها شيء ما. ذلك هو النهج الذي سلكه، فيما يبدو، سكينر B.F. Skinner وسلوكيون آخرون.

ما الذي أدّى إلى ذلك؟ على مستوى أول، «العلم»، أي نجاح تفسيرات ما بعد غاليلي. لكن هناك أيضًا التوجيه الذي فرضته وجهة النظر الخارجية، وجهة النظر المحايدة، حيث يمكننا أن ننظر للكون برمته من زاوية بانورامية[1]. يتعلق الأمر بوجهة نظر بعيدة عن التجربة. ومن وجهة النظر هذه نبدو جميعًا مثل النمل، نقبل وندبر من دون أن نترك أثرًا؛ وذلك شأن بقية الأنواع.

يبدو أن تفضيل النظام الكوني غير الشخصي هو تفضيل للنزعة المادية، لأن من خلالها توصّلنا الآن إلى تدبّر النظام الكوني. لكن هذه القراءة التي تطوّرت ونمت في القرون الماضية، لم تتعزّز إلا في القرن التاسع عشر. قبل ذلك كانت لدينا صيغة قديمة، عرفت أوْجها مع تنامي الألوهية، أو حتى مع السبينوزية Spinozism.

لكن وجهة النظر هذه كانت هي أيضًا موجّهة أخلاقيًا، وذلك لأن الأمر يتطلب، في المقام الأول، الشجاعة؛ علينا أن نقاوم إغراءات المعنى المطمئن، في تطابق مع السردية التقليدية بشأن كوبرنيكوس، داروين، فرويد. وهذا الجهد تؤيده الهالة الأخلاقية التي تُحيط بفك الارتباط.

هناك أيضًا موقف أخلاقي. يُفترض أن يحوّل الدين والميتافيزيقا أنظارنا عن الاهتمام الملموس برغبة الإنسان ومعاناته وسعادته. يبدو أن هناك استدلالًا غريبًا في هذا الصدد، يصوّره سولوفيوف Solovyov على نحو كاريكاتوري كما يلي: «ينحدر الإنسان من القِردة، لذلك يجب أن نحب بعضنا بعضًا». إن استدلالًا كهذا يمكن أن يكون فعالًا إذا ما نزلناه في صلب الأخلاق المعاصرة للمنفعة المتبادلة: يجب أن يترابط الأشخاص في ما بينهم بحيث يُعطي كل طرف قيمة لمشروع حياة الطرف الآخر على نحو متبادل، وفي هذه الحالة،

(1) Martin Heidegger, «Die Zeit des Weltbildes», in *Holzwege* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1950).

يمكن اعتبار الدين، كما رأينا أعلاه، معاديًا لهذا المبدأ، ذلك أن الدين يتجاوز أو يزيح نظام المنفعة عبر متطلباته الأخرى. وعلاوة على ذلك، يمكن النظر إلى المبدأ نفسه على أنه أمر بديهي، بمجرد أن تتخذ موقفًا متعارضًا مع الشؤون الإنسانية، والذي يكون بالضرورة موقفًا غير متحيِّز. لذلك علينا التخلي عن الله وأفلاطون. لقد بيّن نيتشه، بطبيعة الحال، إلى أي مدى يمكن أن تذهب حجة القردة هذه عندما نرفض النظام الأخلاقي الحديث. لكن يبدو أن الالتزام بهذا الأمر، بالنسبة إلى التيار السائد في عصر التنوير، جزء لا يتجزّأ من موقف فك الارتباط العلمي نفسه.

لكن هناك أيضًا أسباب مختلفة لرفض هذه المقاربة. وقد تبلورت حول تحديد عظمة الحياة الإنسانية، أو كما وصفتها هنا، حول امتلائها. يأتي القلق من أن التفسير المادي الاختزالي للإنسان لا يترك أي مكان للامتلاء بالمعنى الذي يفهمه نقاد هذا المصطلح. وفي ما يلي بعض تحديدات الامتلاء التي قادت إلى ردة الفعل هذه.

(1) هناك شعور بأننا لسنا فقط ذوي عزم، وإنما أيضًا فاعلين ونشيطين وقادرين على إنشاء وخلق وتشكيل الأشياء. من أبرز المدافعين عن وجهة النظر هذه، ليبنتز وكانط. يتعلق الأمر في الآن ذاته بوجهة نظر ثاقبة لنشاطنا، ولرفض أخلاقي ضد نفي ذلك.

(2) هناك أيضًا اعتراض روحي: لدينا دوافع أخلاقية/ روحية عُليا، مثل «احترام القانون» عند كانط؛ كما أن جون جوريس وأرنولد وآخرون يتبنون مواقف مماثلة ضد الاختزال.

(3) ثم هناك اعتراضات إستيطيقية: الفن، الطبيعة يثيراننا. لدينا شعور أعمق بالمعنى؛ لا يمكننا اعتبار إجاباتنا «الإستيطيقية» كما لو كانت مجرد شكل آخر من أشكال ردة الفعل الممتعة. وهي إجابات ذات دلالة عميقة.

يمكن أن تؤدي كل هذه الاعتبارات إلى العودة للإيمان الأرثوذكسي أو إعادة تأكيده. إذا كان هذا ما يقود إلى نفي الله، فتلك، فيما يبدو، خطوة سيئة. لكن العديد من أولئك الذين يشاركون ردَّة الفعل السلبية هذه تجاه النزعة المادية يريدون أيضًا أن يتموقعوا ضد الديانة الأرثوذكسية، أو على الأقل ضد المسيحية. يبحثون عن طريق وسط. يمكن أن يكون نوعًا ما من المواقف «الروحية» أو الألوهية، التي تنبع من المسيحية الأرثوذكسية، كما نلاحظ ذلك مع كانط وأرنولد وجوريس؛ أو يمكن أن تكون محاولة لإيجاد أساس آخر للإيتيقا (القضية 2)، انطلاقًا من حدسنا حول الكرامة الإنسانية، والتي لا تقبل الاختزال بمعنى ما.

بطبيعة الحال، أرى أنه من البديهي أن الجميع، وبالتالي كل المواقف الفلسفية، يقبلون تحديدًا لعظمة الحياة البشرية وامتلائها. وهكذا، لا ينكر الماديون الأخلاق، على سبيل المثال، كما يتهمهم بذلك منتقديهم في الغالب. فالدوافع التي تحفز النزعة المادية أخلاقية وإيتيقية على حد السواء، كما رأينا للتو. بل إن تفسير الماديين للطريقة التي نوائم بها بين هذه الأشكال من الامتلاء يبدو غير قابل للتصديق بشكل كبير بالنسبة لكثيرين آخرين: كيف لنا أن نثق مثلًا في اختزال النزعة المادية للفكر والتلقائية المفاهيمية؟ (القضية1)، أو في تفسير مادي للدافعية الأخلاقية وصلاحيتها؟ (القضية 2)؛ أو كيف للتفسير الاختزالي للطريقة التي تثير من خلالها الأسطح الملونة استجابة معينة في الدماغ أن يعطي معنى لردة فعلنا على رامبرانت Rembrandt (القضية 3).

ثمة ثلاث نقاط عُقدية تلتقي حولها الجدالات السائدة في ثقافتنا. ثلاثة أشكال من الإنجازات البشرية التي يرغب معظم الناس في التمسك بها بشكل أو بآخر، ويدافعون عنها قدر استطاعتهم. تتمثل المسألة الرئيسة بالنسبة لجميع المواقف التي تبلورت في الإطار المحايث، سواء أكانت مادية أم لا، في: كيف يمكن للمرء أن يُفسِّر القوة المحددة للفعالية الإبداعية، والمتطلبات الأخلاقية أو قوة التجربة الفنية من دون أن يرجع إلى كائن ما أو قوّة متعالية تتهدّدنا؟ وتتغير هذه المسألة بحسب الطريقة التي نتمثل من خلالها الدافعية الإنسانية. كلما شعرنا بارتباط أوثق بمعتقداتنا الأنطولوجية لنجعل طبيعتنا أقرب إلى حيوانات أخرى، كان تفسيرنا أكثر صعوبة أو إثارة للجدل. لكن بشكل عام، تحاول هذه المواقف إيجاد تفسير نفسي-داخلي لقوة تجربتنا الإيتيقية والإستيطيقية.

خير مثال على ذلك فرويد، حيث كانت أحبّ العبارات إليه والتي ما انفك يرددها: «الأخلاق بديهية بذاتها»[1]، وهي عبارة تعكس العلاقة الواضحة بين فك الارتباط العلمي والنظام الأخلاقي الحديث الذي تحدّثتُ عنه في فقرات سابقة، من ناحية؛ وحيث افتتح مجالًا جديدًا للتأويل الجديد ساهم في فهم جاذبية الأعمال الفنية انطلاقًا من اقتصادنا النفسي-الداخلي، من ناحية أخرى.

في ما يلي ثلاثة مجالات من الاستقطاب، أو الضغط المزدوج، التي تُهيمن على المشهد المعاصر. فهي تنطلق من عقيدة معينة، أو ربما سمة من سمات المجتمع المعاصر، التي

(1) Ernest Jones, *Sigmund Freud, Life and Work*, Volume 2, *Years of Maturity 1901-1919* (London: The Hogarth Press, 1955), p. 463.

يمكن اعتبارها على نحو معقول كنتيجة لتراجع الدين أو على الأقل كشيء ترافق مع ذلك، غير أن أكثر الناس يرون في ذلك مدعاة للنفور ولا يمكن القبول به. وبحسب المثال الذي ناقشته منذ حين، تُعتبر النزعة المادية الاختزالية نقطة الانطلاق هذه، ومن ثم فهي، بطبيعة الحال، التي تصبّ القمح في مطحنة المدافعين عن الأرثوذكسية، وإنها لكذلك فعلًا. لكن كثيرًا ما يحدث أن من بين أولئك الذين يعترضون عليها، نجد أيضًا العديد ممن يرفضون هذه الأرثوذكسية. ومن هنا يأتي الضغط المزدوج.

من شأن ذلك أن يجعل من أطروحتي أكثر إقناعًا لأني أعتقد بأن الجدل في مجتمعنا يجب أن يُفهم على أنه يتأرجح بين المواقف المتطرفة، في الدين الأرثوذكسي (بحسب المفردات المعاصرة) وفي الإلحاد المادي. وليس ذلك لنقص المواقف الوسطية، ولا حتى لأن عدد الأشخاص الذين يتبنّون هذه المواقف محدود. إنما بالأحرى، لأن هذه المواقف نفسها (كما نفعل ذلك دائمًا) تتحدَّد من خلال ما ترفضه، وفي ما نحن بصدده، فإن هذا يشمل في كل مرة تقريبًا المواقف المتطرفة. فهل كان على ثقافتنا أن تتطوَّر بمعزل عن الاعتراف بأي من هذه الأشياء فتفقد كل قيمتها. بهذا المعنى، فإن الضغط المزدوج هو الذي يحدد ثقافتنا بأكملها.

كما يمكننا أن نتبيّن بأن الأطروحة التي أُدافع عنها التي بمقتضاها تكون الثقافة متأرجحة بين المواقف المتطرفة لا تعني بالضرورة، أن جميع أعضائها أو حتى معظمهم متأرجحين بين هذا الموقف أو ذاك. فقد يكون معظم الناس مقتنعين نسبيًا بهذا الموقف أو ذاك، سواء أكان متطرفًا أم وسطيًا. لا تكمن المشكلة في هذا، وإنما بالأحرى، في أن هذه المواقف نفسها قد تتحدَّد في حقل تعتبر فيه المواقف المتطرفة، الدين المتعالي من جهة، والنزعة المادية الاختزالية من جهة أخرى، نقاط مرجعية حاسمة.

وإلى جانب إلهام إبداع مواقف جديدة، وطرق جديدة لرفض الدين تتجنب العواقب البغيضة، يمكن أن تؤدي هذه الضغوط المزدوجة إلى حالة من التردّد بالنسبة لكثير من الناس بشأن موقفهم من الدين قد تمتد لفترة طويلة. تقدِّم الفقرات السابقة أمثلة على الإبداعات الجديدة. لكن يمكن أن ينتج عن ذلك إقبال وإدبار و/أو حالة من التردد طويلة المدى.

خذ على سبيل المثال الانتهاك الوحشي لحقوق الإنسان الذي ارتكبه النظام النازي.

ردًا على هذا الرفض العنيف لما كان الناس سيعتبرونه معايير «الحضارة المسيحية» (بما في ذلك شخصيات أقل أرثوذكسية مثل ونستون تشرشل)، شهدت بلدان أوروبية كثيرة بعد الحرب عودة إلى الدين. ففي ألمانيا، كان يُنظر إلى الدين على أنه حصن يحمي حقوق الإنسان. وقد أقنعت خمسون عامًا من العلمانية الأوروبية، وصعود الإرهاب المستلهم من الدين، عددًا لا بأس به من الناس بأنه لا وجود لمثل هذا الارتباط الضيّق. ومع ذلك، لا يزال العديد من الألمان الذين يتبنّون وجهة نظر علمانية إلى حد كبير، يدفعون الضريبة الطائفية التي كان بإمكانهم إعفاء أنفسهم منها بمجرد الاعتراف علنًا بأنهم غير طائفيين. وعندما يُسألون عن السبب، غالبًا ما يُجيبون بأنهم «يريدون من الكنيسة أن تتكفّل بتوجيه أبنائهم أخلاقيًا»، أو «أنهم يعتبرون الكنيسة مهمّة للبنية الأخلاقية للمجتمع»[1].

لقد تبنى العديد من الآباء الكيباكيون هذه الفكرة بعد «الثورة الهادئة». لقد توقفوا تمامًا عن ممارساتهم الدينية، لكنهم ظلوا مترددين في التخلي عن التعليم الديني في المدارس، خشية أن يفقد أطفالهم إحساسهم بالقيم.

لكن إذا لم تؤدِ الضغوط المزدوجة من هذا النوع إلى عدم اليقين أو إلى الهذيان لفترة طويلة فقط، فقد قادت إلى مجموعة من المواقف الجديدة، والتي تشكل ما أسمّيه «نوفا». نحن ممزَّقون بين توجّه معادٍ للمسيحية وبين نفور (الحد الأدنى) لبعض الصيغ المتطرفة من الاختزال؛ لذلك نبتدع مواقف جديدة. وبمعنى من المعاني، حتى النظام غير الشخصي الألوهي الأصلي يمكن أن ننظر إليه في ضوء ذلك، لأن المسألة لا تتعلق بالتخلي عن خيرية الإبداع كما لو كان إلحادًا ملهمًا لوكراسيًا (نسبة إلى لوكراس).

هناك خطوط أخرى للضغط المزدوج في عالمنا، فضلًا عن نقاط انطلاق أخرى، وتتمثل في أفكار أو أنماط حياة تولّدت بالتوازي مع رفض الدين، والتي يرددها كثير من الناس، حتى أولئك الذين لم يعودوا يرغبون في قبول الدين القديم. تتمثل إحدى هذه النقاط في مذهب المنفعة، حيث تُعتبر كل القيم متجانسة بحسب ما تحققه من منفعة، ومن ثم لا يُميّز هذا المذهب بين الدوافع العليا والدنيا. ومنذ ظهوره أول مرّة، أثار هذا المذهب العديد من الانتقادات، ولا سيما من قبل روسو، ثم كانط من بعده، وفي أيامنا هذه من قبل صيغ مختلفة من الكانطية الجديدة. ثمّة نقطة انطلاق أخرى على علاقة بها وتتمثّل

(1) Peter Berger, «Religion and the West», in *The National Interest* (Summer 2005), 80, Research Library, p. 116.

في موقف شمولي يعتبر الطبيعة والعالم مجرّد أداة بسيطة ومادة خام مسخَّرة للأغراض البشرية. لقد عرفت هي الأخرى انتقادات كبيرة خاصة من قبل الحركات الإيكولوجية، وتجلّى ردّ الفعل ضد هذا الموقف الشمولي أيضًا في التساؤل المقلق حول حدود البحوث الطبية وهندسة البُنية البشرية. وبالنسبة لغالبية الناس، كثير من أولئك الذين يُثيرون هذه الأسئلة هم من المؤمنين، رغم أن الكثيرين منهم ليسوا كذلك، ولكنهم يبحثون عن أرضية مشتركة مع المؤمنين.

يُعتبر الدافع الأخلاقي من بين الدوافع الإنسانية الأساسية التي ذكرتها أعلاه، والتي يرغب الجميع تقريبًا في أن ينزلوها منزلًا حسنًا. لكن هناك ردّة فعل أخرى ضد النظام الأخلاقي المنضبط للحداثة، ترى أن علينا أن نفلت منه. وتهدد قواعد الأخلاق أو النظام الجيِّد بسحق عفويتنا أو إبداعنا أو طبيعتنا الراغبة. لقد شهدت الفترة الرومانسية تمردًا من هذا القبيل، واتخذ مع نيتشه شكله الراديكالي للرفض الذي يفضح الأخلاق الحديثة نفسها، ويُعلي من شأن المساواة والسعادة والحدّ من المعاناة. صارت هذه الأخلاقية عدوًا لإطلاق العنان الخاضع لإرادة القوة، حيث كان النظام الأبولوني في خدمة القوّة الديونيزية. اقترح نيتشه أخلاقيات جديدة، لكن لا مكان لها في أي من أخلاقيات الحداثة الغربية. ذلك هو أحد منابع ما اعتبرته أعلاه «حركة مناهضة للتنوير محايثة».

كانت آثار هذا الاحتجاج على فن وثقافة وفكر الغرب مهمة جدًا. لقد كان البحث الديونيزي مستمرًا وجذابًا، من خلال مفكّرين من القرن العشرين مثل باتاي وفوكو. لكن مثَّل ذلك مصدر بُعد آخر للضغط المزدوج. لا يستطيع النقاد الدينيون للحضارة الليبرالية الحديثة (مثل مونيي في الكفاح المسيحي) أن يلائموا ببساطة بين جوانب معيّنة من نقد نيتشه[1]. صحيح أيضًا أن معظم الحداثيين لا يشعرون إلا بالولاء العميق، على الأقل، لمبادئ النظام الأخلاقي الحديث. هنا حاول المحاربون الجدد أن يربطوا نقدهم للنظام بنقد راديكالي للمجتمع الحديث القائم على القوّة وعدم المساواة. وذلك ما ذهب إليه فوكو وكونولي Connolly[2]، أو دريدا، كل حسب طريقته.

(1) Emmanuel Mounier, *L'Affrontement Chrétien* (Paris: Seuil, 1945).

(2) William Connolly, *The Terms of Political Discourse* (Princeton: Princeton University Press, 1983).

[2]

فيمَ يتمثل مدار جدلنا في مجالات الضغوط المزدوجة هذه؟ إن الخيار الحاسم الذي يوفّره لنا الإطار المحايث هو ما إذا كان علينا أن نُؤمن أو لا نُؤمن بمصدر معيَّن أو قوة فائقة، بينما الخيار الذي توفره ثقافتنا الغربية، هو أن نؤمن بالله أو لا نؤمن به. بالنسبة للكثيرين، قد لا يبدو هذا خيارًا، لأن أوساطهم أو قراباتهم أو توجهاتهم الأخلاقية العميقة تمنع هذا الجدل، بينما تترك ثقافة المحايثة الخيار مفتوحًا؛ وهو ما لا تمنعه أيّ من الحجج التي لا يمكن إنكارها. ومع ذلك، ينتهي الأمر بالعديد منهم باتخاذ موقف في هذا الاتجاه أو ذاك. ففيمَ تتمثل الأسئلة الحاسمة التي تُحدِّد هذا الموقف؟

في الفصل الأخير، عرضتُ سرديات مختلفة عن العلمانية، ويعود سبب روايتي لها، في جزء منه، إلى أنه لا دليل يقيني هنا، ولكن أيضًا لأبيِّن لأتباعها مكمن جاذبية الأشكال المختلفة من عدم الإيمان. وكما أشرت في المقطع السابق، أشعر أنه لا مفرّ من صيغة ما، لِما دعوته في مناقشة سابقة «الامتلاء»؛ من أجل أن يكون أي فهم للحياة البشرية قابلًا للعيش، يجب أن تكون هناك طريقة لجعل الحياة جميلة وكاملة وعفيفة، وتُعاش بالفعل كما ينبغي أن تكون. ففي غياب هذا البعد تمامًا ستتردّى في حالة من اليأس المدقع الذي لا يطاق. لذلك لا يرفض عدم الإيمان الأفكار المسيحية حول الامتلاء من أجل لا شيء على الإطلاق؛ وإنما له صيغه الخاصة.

إذن يمكن النظر إلى الجدل الدائر بين الإيمان وعدم الإيمان، وكذلك بين الصيغ المختلفة لكل منهما، على أنه جدل حول طبيعة الامتلاء الحقيقي. لنضرب على ذلك مثلًا، مناظرة بين نوعين من عدم الإيمان؛ من ناحية، النفعية الكلاسيكية التي تعتبر أن للكائنات احتياجات ورغبات معينة، على سبيل المثال: الرخاء، أُسرة يكبر فيها الأشخاص بصحة جيّدة وبشكل متوازن، قضاء أوقات مُمتعة مع الأصدقاء وباقي أفراد الأسرة؛ ومن ناحية أخرى، موقف من تلك المواقف البطولية، الذي غالبًا ما يَدين في ثقافتنا بقدر كبير لفريديريك نيتشه، ويعتقد أن السعادة العادية لا تعدو أن تكون إلا «طمأنينة بائسة»، وأن هناك شيئًا أعلى بكثير في الحياة. أو ذاك الذي تُجسّده نزعة الدكتور ريو Rieux الإنسانية البطولية، في قصة الطاعون لكامو، حيث يعمل البطل من أجل خير نظرائه، رغم العبثية، بل في أقصى الحالات، رغم عدم جدوى عمله ذاك.

لذا، يتمثّل النقد «البطولي» المُوجِه لوجهة النظر الهيومية، على سبيل المثال، في مستوى أول على ما يبدو، في أن الرضا الذي يسعى إليه الشخص من أجل الذات والآخرين لا غبار عليه، لكنّ هناك شيئًا «أسمى» في الحياة لن يبلغه. لكن الانتقاد في الاتجاه الآخر يبدو أنه يعالج مشكلة مختلفة: فهو يشكك في الرضا المفترض نفسه. يعتبر الشعور «بالأسمى» الذي يجده الشخص البطولي في عمله مشبوهًا. قد يتعلق الاتهام (وغالبًا ما يكون) بأن «الأسمى» صار هنا ضربًا من تحويل العمل البطولي تحويلًا ذاتيًا إلى عمل درامي؛ فنحن أشبه ما نكون في عمل درامي كأبطال منفردين. وإنه لمشهد عظيم. هو يحجب، في الواقع، عدم القدرة على تحقيق الرضا في الملذات والإنجازات الإنسانية العادية. إذن، ثمّة خلل ما؛ قد يكون الشخص غير قادر على الانخراط في علاقة مستقرة. ربما يحتاج إلى أدرينالين عمل عالي المخاطر، أو أنه غير قادر على المحبّة، وليس هذا بمنأى عن سهام النقد أيضًا. يمكن وسم الإنجاز المزعوم نفسه بأنه إنجاز غير واقعي وغير حقيقي.

نجد ما يُشبه هذا بين المسيحيين، حيث يؤكد بعضهم على تفوّق المهن التي تقترن بنكران الذات على غيرها من المهن العادية، وفي ذلك تشابه مع الموقف البطولي الذي يُدافع عنه نيتشه. تكاد غالبية الأشخاص تتفق على أن كلا التصورين يلتقيان مع الموقف المسيحي الحقيقي. لكن ليس لنا ألا ننتقد شخصًا يتبنى مهمة «بطولية» إذا كان دافعه قذرًا، كأن يكون دافعه الحقيقي هو الإحساس بالتفوّق الذي يقترن بتلك المهمة؛ وعندئذ لن يكون ذلك هو «الإنجاز» الحقيقي؛ إنما مجرّد صورة زائفة Simulacrum.

ثمّة من النقاد مَن يقول: اعترف بأن الأمر يتعلق هنا بامتلاء حقيقي، أي بشيء أعمق وأكثر صلابة من الحياة العادية، لكنني أريد التأكيد على أن هناك أشياءَ تأثيرها أكبر، وأعمق وأكثر امتلاءً. يجب ألا تجعل امتلاءك الحاضر هدف حياتك. ويقول ناقد آخر: أرى نوع الامتلاء الذي تفترضه، وأرى أيضًا أنك تجد في ذلك متعة كبيرة، لكن هناك اختلاف بين الأمرين. تعتقد أنك تُنجز شيئًا ما، لكنك تخدع نفسك، وتحاول أن تُقنع نفسك بصورة زائفة. لن تبلغ هذا الامتلاء، إما لوجود مجموعة أصلية من هذا الامتلاء (كما في حالة الراهب الزاهد الذي استطاع أن يحقق التفوّق من خلال البطولة وإنكار الذات)، وإما لأن هذا النوع من الامتلاء مجرد سراب؛ وهنا يمكن أن نفترض على سبيل المثال نقدًا هيوميًا لنيتشه، يتمثل في التالي: لا يعدو الأمر أن يكون إلا تحويلًا ذاتيًا لأعمالنا إلى ضرب من الدراما، يحجب شيئًا ما أقل إثارة للإعجاب.

بطبيعة الحال يتعلق الأمر هنا أيضًا بأحد ضروب نيتشه للمسيحية: أنت تعتقد أنك تضحي بنفسك عن حب، لكن دوافعك، في الواقع، خليط سحري من الخوف والحسد والاستياء والكراهية للأقوياء والرائعين والناجحين.

قد نعتقد أن النوع الأول من النقد محصور في الاتجاه «النازل»، حيث تلتقي الطموحات «العليا» بالطموحات «الدنيا»؛ حيث قد يتّفق الجانبان على هذه الطريقة في التصنيف، رغم أن الهيوميين يستخدمون هذه الكلمات المقتبسة بتوجّس مُريب. في حين أن النقد الفاضح عمومًا نقد «صاعد». مع هذا ليس الأمر كذلك ضرورة. لنضرب على ذلك مثلًا تاجر الصور الذكي والناجح، والمنخرط في نمط حياة يتميز بالإثارة، والإسراف، والمجازفة (في الإشهار مثلًا). قد يكون راضيًا تمامًا عن نفسه لأنه ذكي بما يكفي لتصميم شعارات إشهارية ناجحة بشكل كبير، والتي تُحوِّل العديد من المنتجات الاستهلاكية العادية إلى منتجات مطابقة للموضة. لقد كسب المال، وجذب النساء، وحقق شهرة معينة، وهو قادر على العمل الجدي، ومن ثم اللعب الجدي في منتجعات الترفيه العصرية. ذلك هو نمط العيش الحقيقي. وعلى غرار نيتشه، يرى أنه لا يمكن أن يتسنّى ذلك لأي شخص كان، لأن حياة الأشخاص، عمومًا، رمادية، بينما تشعّ حياته ألَقًا.

إن النقد «النازل» الذي يصدر، على سبيل المثال، عن شخص تنصبّ جهوده على التعهد بإنشاء آبار غير مكلفة ولكنها ناجعة بالنسبة للقرويين في الساحل، قد يُصنَّف على أنه غير بنّاء. وللأسباب ذاتها قد نعتبر بعض الانتقادات «الصاعدة» أعلاه كذلك: يتوقف الرضا على كيفية تمثلك للأشياء، أو كيف يمكنك أن تشدّ انتباه الجمهور إلى ذلك وتثير إعجابه؛ كل ما هنالك بهرج ودخان ومرايا. في الواقع، لا تزيد المنتجات المطابقة للموضة من رفاهية الإنسان. كل ما في الأمر لعبة نلعبها في ما بيننا وبين ذواتنا وفي وسط يحمل العقلية ذاتها، مثل بطولات المحارب المنفرد الزائفة. وفي هذه الأثناء، تضحي بالأشياء الحقيقية: إنتاج مفيد حقًا، وعلاقات حقيقية ضمن سلسلة من الشؤون التي تخطف الأبصار، والتمتع الحقيقي بالطبيعة بما يقتضيه أسلوب حياة منتجع الترفيه العصري. وآية ذلك أن كل شيء إلى زوال؛ وأنه لا يمكن أن يملأ حياتنا كاملة؛ ولمّا تذوي القوى لن يبقى سوى الفراغ.

نعثر على شيء مماثل في النقد المسيحي الأوغسطيني للحياة الوثنية للمحارب التي تُفاخر بقيم الشرف والمجد، حيث يُنظر، في نهاية المطاف، إلى الإنجازات التي تدعو إلى الافتخار على أنها فارغة.

الملاحظ أن الجدل يدور هنا حول ما يسمى «غايات الحياة». وهو جدل إيتيقي، متواصل مع الجدل الذي انخرط فيه أفلاطون وأرسطو في زمانهما. ويتعلق الأمر بتحديد أيّ الإمكانيات الحقيقية من بين الإمكانيات الأخرى المتاحة لنا: هل يمكن للأشخاص أن يضحّوا بأنفسهم حقًا باسم الحب، وليس دائمًا بسبب الخوف والاستياء؟ هل يمكن أن تستمر حياة الألق إلى الأبد؟ وجزئيًا ما هي الإمكانيات الحقيقية التي يمكن أن تنتهي إلى إنجازات أصلية، أو الأعلى مستوى من بينها؟ وهذان الوجهان متشابكان بشكل لا ينفصم.

يقود الجدل القائم بين المواقف الميتافيزيقية-الدينية في المقام الأول إلى إحساس الناس بمأزقهم الإيتيقي في هذا الاتجاه. وذلك هو الذي يُحدِّد إلى حد كبير المواقف التي يتبنونها، وتلك التي يُعرضون عنها، والتحويلات التي يقدمون عليها من موقف إلى آخر؛ والضغط المزدوج الذي يشعرون به بين خيارين يبدوان بالنسبة إليهم غير مقبولين، الأمر الذي يدفعهم إلى إبداع موقف جديد، والذي يقود إلى النوفا، حتى عندما يبدو مدفوعًا بشيء ما آخر، وربما جزئيًا، يلعب دورًا مهمًا في هذا الجدل. ذلك ما ناقشته أعلاه في ما يتعلق بالتحويلات إلى عدم الإيمان التي يبدو أنها تنهض (وذلك ما يقوله المتحولون) على فكرة من هذا القبيل: «لقد أثبت العلم...» ـ على سبيل المثال ـ أن كل شيء مادي، وأن الله لا يمكن أن يوجد. لقد بيّنتُ أنه رغم ذلك، يلعب إحساسنا بالمأزق الأخلاقي الإنساني دورًا مهمًا، ويتمثّل في انجذابنا لأخلاقيات معرفتنا الصارمة والشجاعة بالواقع، وفي إحساسنا بأن انجذابنا المترسب إلى الإيمان لم يعدّ مؤشرًا، على إمكانية حقيقية بقدر ما يؤشر على ضعف مترسِّب، وتعطش شديد للطمأنينة في مواجهة عالم خالٍ من المعنى.

يتَّضح البُعد الإيتيقي للجدل بوضوح عندما ننظر إلى الأشكال المهمّة للدين اليوم: على سبيل المثال، «النموذج الدوركايمي الجديد» حيث يُمثِّل الدين جزءًا من الهوية السياسية؛ و/ أو الإحساس بأن الدين هو حصن مهم يحمي نمط الحياة الحضاري والأخلاقي. ذلك ما نتماهى معه في الحالتين ـ ما تتمثله أمتنا وطريقتنا في الحياة ـ له بعد إيتيقي مهم. لكن لا يمكن أن نقود الجدل الأخلاقي في أنقى صوره في الحالتين بأي طريقة كانت. إن ارتباطنا بتحديد إيتيقي للامتلاء يعززه انتماؤنا إلى مجتمع أوسع ندين له بالولاء العاطفي، مما يضطرنا إلى أن نأخذ بعين الاعتبار دوافع أخرى، تلك الخاصة بالاعتزاز بهويتنا على سبيل المثال، والتي قد تكون غريبة على الإيتيقا التي يُفترض أن تحددنا.

تخيَّل شخصًا يشعر بأنه ينتمي إلى «أمة يرعاها الله» (هوية أميركية معينة) أو إلى جمهورية علمانية (يعقوبي فرنسي). فسيكون من الصعب بالنسبة لمن كانوا كذلك، شأنهم في ذلك شأن من ينتمون إلى الأولى أو إلى الثانية، أن يُغيّروا وجهة نظرهم الأخلاقية الدينية - فيصبحون لا أدريين في الحالة الأولى، وكاثوليكيين في الثانية - لأنهم يعتقدون بأن تغيير وجهة نظرهم خيانة لهويتهم ولرفاقهم-في-الهوية. إذن، دائمًا وأبدًا ثمّة شيء ما كامن وراء ذلك، يتمثّل في الإحساس بأنهم ينتمون إلى صنف متفوّق من الإنسانية بسبب انتمائهم إلى صنف مخصوص من الجمهورية، وبأنهم يتفوّقون بأشواط كثيرة عن باقي البشر الذين لا يتمتعون بالحرية، أو يفتقدون للعقل والحرية، والمساواة والأخوة.

هذا معناه أن المشكل لا يتمثل في تبني الموقف الإيتيقي والانتماء إلى مجتمع ما. ففي الغالب يفعلون ذلك تقريبًا، فأن تكون مسيحيًا يعني ضرورة أن تنتمي إلى الكنيسة. إنما يكمن المشكل في أن الدوافع التي تنشأ في علاقة بعضويتي وتعارض أي تغيير في وجهات نظري الإيتيقية قد لا تكون تلك التي يعتبرها الموقف الإيتيقي أساسية. لنضرب على ذلك مثلًا الأميركي: أن تكون مسيحيًا معتدًّا بالتفوُّق الأميركي بكبرياء شوفينية لا يعني بالضرورة التطابق مع التعاليم المسيحية. وحتى أكثر أشكال التضامن التي تستحق الثناء يجب أن يكون محدودًا إذا كانت الولايات المتحدة تمثل خطرًا على العالم. حينئذ نحن إزاء نقد «صاعد» شبيه لذاك الذي ذكرته أعلاه، حيث لا يجب التغافل عن إنجاز ممكن عبر مهنة الزهد لأن الدافع إلى الانخراط فيها خاطئ منذ البداية.

بإمكاننا أن نقول الشيء ذاته بشأن كبرياء اليعاقبة وتضامنهم. ربما تكون مقاربة معيّنة للدين (الحجاب في المدارس) غير صحيحة، رغم أنها تبدو «جمهورانية» و«لائكية». أين يجب أن نُنزل المبادئ الحقيقية للمساواة وحقوق الإنسان؟

يترتب على ذلك، بطبيعة الحال، أن الدوافع للالتزام بعقيدة لأنني أريد الانتماء إلى الكنيسة، قد تؤدي إلى الزيغ عن العقيدة. تلك ظاهرة واضحة جدًا بحيث لا تحتاج إلى مزيد من التبرير، فالتاريخ المسيحي يشهد على شوفينية الكنيسة.

لا يتمثل غرضي الرئيس هنا في انتقاد مثل هذه الشوفينية (ولا ضير في أن يكون الانتقاد حادًا اعتبارًا لمأزقنا الراهن الذي تردّينا فيه)، لكن في تبيان أن مواجهة هذه المسألة هي مواجهة إيتيقية-دينية بشكل واضح، حيث يصعب الالتزام بتقييم أيّ من هذه الإنجازات

يمكن أن تكون أصيلة وممكنة، وأيها تكون من مستوى أعلى، في مثل هذا السياق. أو أن دوافع خارجية تتدخل بشكل نسقي. هذه الطبيعة النسقية هي التي تصنع الفارق. وكلما واجهنا هذه المسائل، تدخّلت دوافع خارجية غالبًا ما يكون لها دور في تلك المواجهة، ولكن بشكل غير كثيف وغير منظم، ذلك ما يحدث عادة كلما كانت الهويات على المحك.

يمكن للأشخاص الذين يعتقدون أن الدين ضروري للنظام الحضاري-الأخلاقي، الانتهاء إلى نتائج مماثلة، حتى عندما لا يعترفون ولا يفتخرون به (على سبيل المثال، النبلاء الفرنسيون، بعد الإحياء الكنسي، الذين تحوّلوا من عدم الإيمان إلى إيمان ساهمت تجربة الثورة، على الأقل، في انفتاحه وتطهيره). هنا أيضًا، نحن إزاء شيء ما خارجي، وهو الخوف من الاضطراب الاجتماعي، يميل إلى إرباك أي جدل ديني-إيتيقي داخلي.

وبقدر ما لم يعرف كثير من الناس في عصرنا هذا هذه الهويات الدوركايمية الجديدة التي تتحدّد من خلال الدين، أو الزواج بين الدين والنظام الحضاري الأخلاقي (على سبيل المثال، أضعف كل منهما الآخر بشكل حاسم في أوروبا)، بقدر ما وجد كثير من الناس أنفسهم في فضاء حيث يمكن حثهم على إعادة النظر في موقفهم، أيًا كان، بمعزل عن الاعتبارات الخارجية نسبيًا. ورغم أن تأثيرها لا يزال قائمًا (كيف يمكنني أن أخيّب أمل أمّي عندما لا أذهب إلى العشاء المقدّس؟ كيف سأواجه رفاقي عندما أفعل؟)، إلا أن تشابكها وتداخلها مع الأسباب الأصيلة حقًا لتحديدنا وتوجيهنا، في هذا الاتجاه أو ذاك، لم يعودا متاحين بشكل كبير.

أريد أن أؤكد مرة أخرى أن الجدل الأساسي في الثقافة الحديثة لا يقتصر فقط على الأفكار المتنافسة للامتلاء، بل على التصورات التي تتعلق بمأزقنا الإيتيقي. وكما قلت في الفصل السابق، هذا التصور الأخير هو الأوسع نطاقًا، إذ لا يشمل فقط تصوُّر الامتلاء، بل أيضًا:

(أ) فكرة ما عمّا تكون الدوافع التي يمكن أن توجهنا؛ وقد تكون هذه أحيانًا مضمرة في مفهوم الامتلاء ذاته ـ كما في الحالة المسيحية حيث تكون المحبة الطريق والوجهة ـ لكن ليست كذلك دائمًا.

(ب) الدوافع التي تمنعنا من الامتلاء: كما رأينا، اعتبر ذلك مسألة رئيسة بالنسبة لأولئك الذين شعروا بأن العلم قد دحض عقيدتهم؛ وقد مثّلت بعض الأفكار أو الصور التي توجههم نحو الإيمان عقبة أمام الهدف الناضج للإيمان الصحيح والمسؤول.

(ج) ستكون هناك أيضًا فكرة عن كيفية تحقيق الامتلاء الكامل؛ هل هو مجرَّد مثل أعلى نهائي وحتى طوباوي، لن يصل إليه أي إنسان بشكل كامل، ولكن يمكن الاقتراب منه؟ أم أن تحولًا كاملًا يمكن أن يُحقق هذا الامتلاء على نحو كلي؟ إن هدف السكينة في عالم مضطرب، كما تصوره النزعة الإنسانية الحصرية، هو في الغالب هدف من النوع الأول، في حين أن نهاية الانفصال كما يفهم في البوذية تعتبر بمنزلة تحوُّل كامل.

(د) هناك ارتباط وثيق بين (ج) ومجموعة أخرى من القضايا: إلى أي مدى يمكن التغلب على الدوافع السلبية في إطار (ب)؟ هل سترسب دائمًا، رغم إمكانية اختزالها؟ أو هل حقًا يمكن أن تتحوَّل، أو تُتجاوز؟ من الواضح أن البوذية والمسيحية أيضًا تدافعان بشكل جلي عن هذه الأطروحة الأخيرة، وكذلك تدافع عنها صيغ معينة من النزعة الإنسانية الحصرية، في حين ترفضها صيغ أخرى على نحو صريح. يبدو أن الماركسية، التي تستعيد فكرة مهمّة كان أعلنها روسو، تعد بأن البشر سيتغلبون تمامًا على ارتباطهم بالمصلحة الخاصة المناهضة للصالح العام؛ لكن العديد من الصيغ الليبرالية تعتبر هذا الاحتمال مجرَّد وهم.

(هـ) ثمة صلة وثيقة بين (د) ومسألة أخرى: إذا كان لا يمكن استبعاد الدوافع السلبية تمامًا، ما هي تكاليف إنكارها أو الإفراط في استخدامها؟ هل يعني ذلك تضحية خطيرة بالحياة الإنسانية، بل وتشويه لها أيضًا؟

يمكن تناول هذه الوجوه في الجدل. تتجلى (ب) بالفعل في تفسيرنا للتحويلات إلى المادية العلمية، ولكننا سنرى كيف أن المسائل (أ)، وكذلك (ج)، و(د)، و(هـ)، يمكن أن تمثل موضوعًا للجدل، ونحن ننظر في بعض وجوه هذا الجدل، كما تتجلّى في ثقافتنا.

[3]

بداهة، يحتاج الأمر إلى أن يُؤلَّف في شأنه كتاب، ينضاف إلى ما كُتب حوله ما دام هناك الكثير الذي ينبغي أن يُقال في هذا الصدد. وليس لي إلا أن أكتفي هنا بالإشارة إلى بعض الملامح العامة للجدل، ولا سيما تلك التي تُجليها قصة «السردية الكبرى» التي أرويها هنا.

بالعودة إلى بعديّ الضغط المزدوج، (1) - (3)، المذكور أعلاه، يتّخذ أصحاب المواقف الوسطية مسافة من النزعة الاختزالية المادية بسبب سمة على غاية من الأهمية تُميِّز الامتلاء - اعتبار البشر كائنات فاعلة، وفاعلين مبدعين؛ وذوات أخلاقية؛ وأنهم قادرون على تلبية متطلب الجمال - يعتبرونها لا تتسق مع الأنطولوجيا الاختزالية. لكن السؤال الذي لا يزال يطرح نفسه: هل يمكننا حقًّا أن نمنح مكانة أنطولوجية لهذه السمات من دون الاعتراف بما نريد إنكاره؛ ومن دون الرجوع إلى المتعالي، أو إلى قوة كوسموسية عظيمة، مثلًا؟ وبعبارة أخرى هل يمكن للموقف الوسطي أن يصمد؟

هذه المشكلة هي من جنس الصنف (أ) أعلاه، حيث يتعلّق السؤال بما إذا كان علينا أن نأخذ بعين الاعتبار الدوافع التي يفترضها فهمنا للامتلاء.

لنضرب المجال الثالث مثلًا على ذلك، حيث يُثير الجمال في الفن والطبيعة كينونتنا. هنا يُثار صنف أول من الأسئلة: هل يمكن أن يكون للتجربة معنى ضمن أنطولوجيا تقصي المتعالي؟ بداهة، يبدو ذلك ممكنًا للوهلة الأولى، في جزء منه على الأقل. من ذلك مثلًا نظرية فرويد التي تُفسِّر قوة بعض الأعمال الفنية من خلال الأحاسيس التي تنشأ في أعماق أنفسنا. تُعتبر دراما أوديب مرحلة أساسية من مراحل تطورنا النفسي، فكيف لا يثير استحضارها في أوديب الملك *Oedipus Rex* اضطراب الجماهير وإحساسهم العميق بالاعتراف؟

كما ذكرتُ في موضع سابق كيف استطاعت النزعة المادية في القرنين التاسع عشر والعشرين أن تستعيد بعضَ الإحساس بالإعجاب والعمق الذي يُثيره فينا التأمل في الطبيعة بوصفها كلًا كما يمكن أن نعثر عليه في العالم القديم في كتابات لوكراس Lucretius. لا يتعلق الإعجاب بكل شيء مذهل فحسب، بل بالطريقة التي تبدو من خلالها هشاشتنا وتفاهتنا، ومع ذلك نكون قادرين على استيعاب هذا الكل. وعليه يمكن أن يتنزّل تعريف

باسكال للإنسان كقصبة مفكرة في سجل إلحادي ومادي. ويمكن أن نذهب إلى حد القول إن نوعًا من التقوى يمكن أن ينشأ هنا حيث ندرك أنه برغم انفصالنا من خلال موضعة التفكير، فإننا ننتمي في نهاية المطاف إلى هذا الكل، ونعود إليه. كتب ريتشارد دوكنز في نعيه المثير لصديقه ويليام هاملتون، عن رغبته إذا مات أن «يُمدَّد جثمانه على الأرض في غابة الأمازون، ثم يُدفن، وتُدفن معه الخنافس ليكون غذاءً ليرقاتها»:

> سأهرب لاحقًا، من صغار الخنافس، التي يسهر آباؤها القرنيون على تغذيتها بعناية من أشلاء لحمي التي تبلغ أحجامها قبضة اليد. لا وجود لدودة، ولا لذبابة قذرة: أُعيد تنظيمها أو تخصيبها، وفي النهاية سأُقلع من الأرض مثلما يُقلع النحل من الخلية، وأزمجر بصوت أعلى من طنين النحل، يشبه صوت سرب من الدراجات النارية. ومن خنفساء إلى خنفساء سأُقلع من براري البرازيل، لأُحلق بين النجوم[1].

يمكن للمرء أن يقول إن هذا الإحساس بالإعجاب وبتقوى الانتماء كما صيغ على هذا النحو لا يتوافق فقط مع وجهة نظر وطبيعانية ومحايثة، بل يفترضه. إنه جزء جوهري من وجهة النظر هذه.

إذا ما اعتبرنا هذا الإحساس بالإعجاب كإحساس إستيطيقي على الأقل (ربما التقوى بمعناها الأقرب إلى شكلها «الديني»)، فعندئذ ألا يقصي هذا المثال، على غرار المثال الفرويدي السابق، إمكانية وجود فضاء من أجل تجربتنا الإستيطيقية (تجربة الجميل والجليل على حد سواء) ضمن أنطولوجيا المحايثة؛ وفي حالة ريتشارد دوكنز وويليام هاملتون، ضمن أنطولوجيا مادية؟ نعم ولا شك في ذلك، ولكن كما قلت أعلاه، فقط على نحو جزئي.

أقول ذلك أولًا، لأن قوة وأصالة تجربة الإعجاب هذه لا تستبعد إمكانية استرجاع شيء مماثل، ربما أكثر ثراءً، في سجل الإيمان الديني، كما نراه على سبيل المثال مع باسكال. وثانيًا، لأن هناك طرقًا أخرى للتجربة الإستيطيقية، تبدو قوتها لا تنفصل البتة عن طبيعتها المنكشفة، أي أنها تكشف عن شيء ما وراءها، بل وراء الطبيعة بالمعنى المتداول. وخير مثال على ذلك تجربة التجلّي التي عاشها بيدي غريفثس Bede Griffiths التي ذكرتها في المقدمة. هناك بعض الأعمال الفنية ـ أبدعها دانتي وباخ، بانيا كاتدرائية

(1) Richard Dawkins, «Forever Voyaging», *Times Literary Supplement*, August 4, 2000, p. 12.

شارتر: والقائمة طويلة ـ يبدو أن قوتها لا تنفصل عن مرجعيتها الطموحة المتعالية. وهنا يكمن التحدّي أمام غير المؤمن، إذ عليه إيجاد سجلٍ غير إلهي يُنزل فيه ردة فعله تجاه تلك الأعمال، من دون أن ينتقص منها.

بطبيعة الحال، ليس هيّنًا تحديد ما إذا كان يُمكن إيجاد مثل هذا الصنف من السجلات. من المؤكد أنه من الصعب التحكيم بين ـ ذاتيًا، رغم أن لكل واحد منا قراءته لتجربته الخاصة التي تقودنا إلى تفضيل تفسيرنا الخاص. ويزداد الأمر صعوبة بسبب خصوصية الفن ما بعد ـ الرومانسي التي ذكرتها في فصل سابق، والتي تسمح لنا لغته الأكثر براعة بإظهار نظام الأشياء من دون تحديد التزاماتنا الأنطولوجية نسبيًا. إن اعتبار وردزوورث شاعرًا نموذجيًا بالنسبة للكثيرين في القرن التاسع عشر، من طيف أنطولوجي من المسيحيين الأرثوذكس والملحدين، بما في ذلك إليوت وهاردي، خير دليل على ذلك.

لكن يمكننا أيضًا أن نرى الضغط المزدوج هنا في المكانة التي يحتلها الشعر وحب الشعر في حياة الكثيرين من غير المؤمنين. ليس فقط وردزوورث، ولكن بشكل خاص هاردي وهوسمان (وهذا الأخير قرأ كثيرًا لهاملتون، وفقًا لداوكنز)[1]. من المثير للاهتمام أن أحد أبرز المفكرين المعاصرين، الذي يواجه الاتهام بأن عصره ووسطه يفتقران إلى العمق، يُشير إلى حبه لهاردي وهوسمان[2].

أنا لا أدّعي بأي شكل من الأشكال أني قادر على حلّ هذه مسألة التجربة الإستيطيقية، وإنما أشير فقط إلى الاعتبارات التي تؤثر على كل واحد منا، حيث أننا نميد بين هذا الاتجاه وذاك. وأود أن أبدي بعض الملاحظات حول المسألة الثانية أعلاه، تلك المتعلقة بالفعالية الأخلاقية، بالروح نفسها. السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو ماذا يمكن أن تنهض عليه الأنطولوجية في تعزيز التزاماتنا الأخلاقية، والتي تشكل بالنسبة لمعظمنا «إنجازًا» بالغ الأهمية، بالمعنى الذي استخدمه هنا، أي، نموذج للأعلى، وللامتلاء الذي نسعى إلى تحقيقه[3]. إن انبثاق موقف وسطي مثل موقف «كانط» ينتج عن الحكم السلبي الذي

---

(1) المصدر نفسه

(2) Noel Annan, *Our Age* (London: Fontana, 1991), p. 608.
أحلت إلى هذا التبادل في الفصل الحادي عشر، أعلاه.

(3) من الواضح أنني أستخدم مصطلح «التحقق» بمعنى أوسع من الكلمة العادية، والتي عادة ما تتعلق بتلبية حاجاتنا الشخصية وتطلعاتنا. أريد هنا أن أوسّع في نطاق هذا المصطلح ليشمل كل ما يحقق (ما نعتبره) أعلى أشكال الحياة وأكملها، حتى لو تطلب ذلك التضحية «بالتحقق» الشخصي. لقد اخترت هذا المصطلح، أولًا لأنني أحتاج إلى فئة =

لا تستطيع من خلاله لا الأنطولوجيا المادية البحتة، ولا وجهة النظر الأخلاقية النفعية، أن تفهما تجربتنا الأخلاقية.

لا نزال نواجه هذا الصنف من المشاكل حتى أيامنا هذه. وبالتوازي مع حالة التجربة الإستيطيقية، يمكننا أن نسأل ما هي الأنطولوجيا التي نحتاجها لإعطاء معنى لحياة إيتيقية أو أخلاقية، مفهومة بشكل كاف. يمكن الطعن في الحل الكانطي نفسه لهذه الأسباب، لا سيما في ما يتعلق باستخدام مفهوم المبدأ أو القانون، فضلًا عن التمييز الجذري بين الإحساس (الميل) والدافع الأخلاقي.

أود أن أذكر مثالًا آخر هنا، ويتعلق، هذه المرّة، بالتشكيك في إعادة البناء الهيومية الجديدة للأخلاق. إنني أُثير هذا الأمر لأنه يتعلق بموضوع محوري في سرديتي، وبسمة غاية في الأهمية في النظام الأخلاقي الحديث على النحو الذي صار يُفهم عليه، وتأييده لحقوق الإنسان والرفاهية الكونية باعتبار ذلك من بين غاياتنا الأساسية. أريد أن أفهم هذا على أنه خطوة في اتجاه معنى أوسع للتضامن بين البشر من نوع مختلف، يشتمل على القطع مع الروابط السابقة الضيّقة واستبدالها جزئيًا. في هذا الصدد، تشبه هذه الخطوة خطوات معيّنة اتّخذت سابقًا في التاريخ، كتلك التي اتخذها، على سبيل المثال، بوذا، أو الراقيون، أو التبشير الذي يدعو إليه العهد الجديد («لا وجود ليهودي أو يوناني، ولا لعبد أو حرّ، ولا لذكر أو أنثى، كلكم واحد في المسيح»)؛ أو محمد. لا تتمثل القطيعة فقط في توسيع نطاق التضامن إلى حد كبير، ولكن أيضًا في ما يعني أن علاقاتنا في ما بيننا كثيرًا ما تغيّرت بشكل جذري. فأن نكون جزءًا من مجتمع متمايز وتراتبي شيء، وأن نكون مواطني «أمة» حديثة شيء آخر. إن رابط «الأخوّة»، كما يُفهم في الثورة، لا ينطبق إلا في هذا الفضاء الأفقي الأخير. كان مرتبطًا بشكل جوهري بالمفردات الأخرى التي تكوّن الثالوث: أخوة، مساواة، حرية.

إن الفهم الهيومي لهذا التطوُّر التاريخي نفسه، اعتبارًا لنزوعنا الفطري إلى التعاطف، يرى ذلك كتحوُّل من الدوائر الأضيق التي عاشت فيها البشرية في بداية التاريخ، لتمتد تدريجيًا إلى تعاوننا في دوائر أكبر وأكبر، وبالتالي توسيع آفاقنا، وتنتهي إلى (ما نسميه

■ عامة من هذا القبيل لحجتي، وثانيًا بسبب الدور الذي أعطيته بالفعل لـ«الامتلاء». لكن مع ذلك، أكتب بحذر، لأنني أعرف مدى صعوبة تفادي التفسير الخاطئ، وإلا فإنه يتعيّن عليّ تكرار هذا الهامش في كل صفحة.

الآن) «العولمة»، ضمن إيتيقا كونية[1]. لا يوجد أي معنى لقطيعة نوعية في هذا التصوُّر، ولا معنى للإحساس بتجربة الالتحاق بما هو الأعلى حين ننسب انتماءً أضيق أو أدنى أو نقطع معه من أجل تضامن أعلى.

في هذا الصدد يخطر ببالي الإحساس الذي عبَّر عنه أرنست همنغواي Ernest Hemingway في روايته لمن يُقرع الجرس *For Whom the Bell Tolls*، أو من خلال بطل الرواية روبرت جوردان Robert Jordan:

> إحساس بالالتزام تجاه جميع المضطهدين في العالم، والذي يثير التحدث عنه كتجربة دينية إشكالًا وحرجًا، ومع ذلك كان إحساسًا أصيلًا مثل الإحساس الذي ينتابك حين تستمتع إلى باخ أو حين تتأمل النور المنبعث من النوافذ البلورية لكاتدرائية شارتر أو لكاتدرائية ليون[2].

لا أريد متابعة هذه المسألة بغية التوصل إلى نتيجة مقنعة تمامًا. والأهم من ذلك، لا أعتقد أنني أستطيع أن أفعل ذلك. أريد فقط تحديد نوع المشكلة التي هي على المحك هنا، وتتمثل في معرفة ما إذا كانت حياتنا الإيتيقية أو الأخلاقية، والمفهومة بشكل صحيح، يمكن أن تُفهم بالفعل من خلال التفسيرات التي تتطابق مع الأنطولوجيا المفضلة بالنسبة إلينا. في هذه الحالة، ننطلق من محاولة هيوم لفهم الأخلاق كنوع من الإحساس الإنساني «الطبيعي» من بين أحاسيس أخرى، وليس كشيء ينظر إليه العقل كمتطلب أعلى جوهريًا. تتمثل المسألة التي أُثيرها هنا، من دون الإجابة عنها بشكل محدد، في معرفة ما إذا كان مثل هذا التفسير «الطبيعي» يمكن أن يأخذ في الاعتبار فينومنولوجيا الكونية، والشعور بالقطع مع فضاء سابق والالتحاق بفضاء أعلى، والإحساس بالتحرّر، بل وحتى بالتمجيد الذي يصاحب هذا التحوُّل. المسألة ذاتها قد يُثيرها التفسير السوسيولوجي، الذي يفترض وجود نزعة فينا، نتيجة التطور، للتضامن مع أفراد الجماعة التي ننتمي إليها، في مقابل عداء وحشي للغرباء عنها. ومن ثم يفسر تطور أخلاقيات كونية من خلال الامتداد التدريجي لما نسميه «الانتماء إلى جماعة».

---

(1) David Hume, *Enquiry concerning the Principles of Morals*, Section IX, paras.222_224, in David Hume, *Enquiries*, ed. L. A. Selby-Bigge (Oxford: Clarendon Press, 1902), pp. 272_276;
انظر أيضًا ص 274، الهامش 1، لفهم الانتقال من الوحشية إلى الحضارة عند هيوم.

(2) ورد في
Piers Brendon, *The Dark Valley* (New York: Knopf, 2000), p. 405.

إن مسألة معرفة ما السبب، أو ما هو الشيء الكامن وراء هذه التحوّلات النوعية في مجال التضامن، أو ما يبررها (إذا كان ذلك ممكنًا)، إلى جانب الإحساس بالرقي الأخلاقي، تبقى بدون حل شامل مُقنع (رغم أن لدي حدوسي الألوهية الخاصة). لكنني أضع المسألة على الطاولة هنا، أولًا، من أجل توضيح نوع الأسئلة، بالتوازي مع تلك المتعلقة بالإستيطيقا، والتي تثيرها الإيتيقا أيضًا وتتمثل في التالي: كيف يمكن التوفيق بين الفينومنولوجيا الأعرق والأنطولوجيا الأنسب؟ وكيف يمكن تجاوز عدم التناسب الظاهر الذي تحدَّثت عنه للتو؟ هل يكون ذلك عن طريق إثراء الأنطولوجيا، أو من خلال مراجعة الفينومنولوجيا أو التشكيك فيها؟ وثانيًا، لأن هذه الظاهرة المتمثلة في هذا التحوُّل النوعي في الفضاء وطبيعة التضامن هي إحدى السمات الحاسمة للحداثة، التي تبرز في قصة العلمانية التي تابعتها. أريد أن أثير لاحقًا مسألة: كيف نفهم بحق هذه الخطوة من زاوية أخرى؟ لكن قبل ذلك، أتحوَّل إلى طموح مهم آخر ميَّز الحداثة، وبوّأه هذا التفسير مكانة محورية.

أشير إلى التطلع إلى الكمال، ولا سيما كما تجلّى في ردة الفعل ضد الذات المنضبطة والعازلة في الفترة الرومانسية. فالفاعل العقلاني والمتحرّر متهم بأنه يُضحي بشيء جوهري في سبيل تحقيق مُثُله. وكثيرًا ما يُوصف ما يُضحى به بالعفوية أو الإبداعية، ولكن هذه التضحية عادة ما تتماهى مع التضحية بمشاعرنا ووجودنا الجسدي. بالرجوع إلى شيلر كمثال نموذجي على ذلك، نستنكر أن تكون لنا سلطة عقلانية وصورية للفكر المجرَّد ولتحديد القواعد الأخلاقية التي استباحت وقمعت الإحساس، ومتطلبات الوجود الجسدي، والشكل العيني، والجميل. لا يتمثل العلاج ببساطة في قلب الأولوية والتضحية بالعقل في سبيل الإحساس، أو حتى التوصل إلى حل وسط عادل بينهما، إنما تقتضي المسألة بالأحرى، الانتقال إلى مرحلة أعلى تتوحَّد فيها ديناميكية الشكل وديناميكية المحتوى («Stofftrieb») على نحو متناغم. ويتعلق الأمر في الواقع، بعالم من الحرية، ولكن أيضًا من الجمال، يشكلان معًا ما يُسميه شيلر «اللعب».

وعلى ما يبدو، يمكن أن يُثير الاستشهاد بكاتب من سبعينيات القرن التاسع عشر، ينتقد العقلانية الضيقة، كما يُعبِّر عن التطلعات المقبولة عمومًا لحضارتنا لبسًا. ومن المؤكد أن أتباع شيلر وغوته ليسوا سوى طرف واحد، في جدل حاد مع الطامحين إلى سيطرة العقلانية والعقل الأداتي في الثقافة الحديثة. نعم، لكن هذا الطموح، على ألا نضحي بالجسدي، والحسي، هو شيء أكثر عمومية، وهو أشد بروزًا بين أنصار العقل الأداتي في

حدّه الأقصى. ما الذي يجب أن يستهدفه هذا العقل غير تعظيم الرغبة البشرية؟ ألا يتطلب ذلك أن نتخلّى عن تلهفنا لغايات «عليا» وهمية، مثل النقاء الروحي، أو الالتزام بالفضيلة؟ ذلك ما دافع عنه أنصار التنوير الراديكالي. لقد كانوا هم أيضًا من دعاة الكمال والانسجام، لكنهم، فقط، اقترحوا الوصول إلى ذلك لا عن طريق توحيد الدافع إلى شكل أعلى مع الرغبة؛ ولكن بدلًا من ذلك، عبر فضح زيف كل هذه الدوافع العليا، وإيجاد طريقة لجعل جميع الرغبات الحسية العادية متّسقة في ما بينها داخل الفاعلين البشريين، وفي ما بينهم على حد سواء.

هكذا، فإن شرط الكمال، الذي يحظر علينا التضحية بالجسد، صار محورًا مهمًا في الثقافة التي ورثناها من القرن الثامن عشر، حتى ولو تمّ تصوُّر هذا الهدف بطريقة مختلفة جذريًا. فلننظر في نقطة الاختلاف الحاسمة. أما في ما يخص التنوير الراديكالي، فهو بالنسبة إلى هلفتيوس، وهولباخ، وبنتام، ألّا يُضحى بالجسد، يعني توفير فضاء للرغبة الحسية العادية يمكن أن تملأه بطريقتها الخاصة. بطبيعة الحال، فإن هذا يعني أن بعض السمات السلبية التي لها علاقة بهذه الرغبة في مجتمعنا، حين نعارض الآخرين، وحين نضطر إلى فهم ما نريده مقارنة بالآخرين، يمكن التغلب عليها في التنظيم العقلاني للمجتمع. ولكن لا حاجة لتغيير الرغبة الحسيّة في حد ذاتها.

على النقيض من ذلك، يفترض النموذج الذي يقترحه شيلر تغيير هذه الرغبة. الرغبة التي تتعارض مع ديناميكية الشكل، شيء، والرغبة التي تنشأ عندما يندمج الاثنان أو ينسجمان، شيء آخر. تندمج الرغبة مع معنى عالٍ عندما تتّحد مع الشكل، مما يُنتج الجمال.

يعتقد كل طرف أن الطرف الآخر يزيغ عن الهدف المشترك. فبالنسبة للراديكاليين، أي حديث عن دمج أو تغيير الرغبة هو مجرد محاولة أخرى لتهميش الحسي باسم «أعلى» معيَّن خادع. وبالنسبة لأتباع شيلر، فإن الإبقاء على الرغبة على ما هي عليه من دون تغيير يعني تهميشها حتى تبلغ شكلها المنحط. وهذا أبعد ما يكون عن إنقاذ الجسد.

تلك مسألة بين من أعمق المسائل التي لم تجد طريقها إلى الحل في ثقافتنا الغربية الحديثة، والتي برزت إلى حيّز اهتمامات الغرب من جديد في الثورة الجنسية في أواخر القرن العشرين. وهذا يعني أن جذورها تعود إلى أسس هذه الثقافة. من ناحية أخرى، يمكن للمرء أن يؤكد على أن هذا الفهم للكمال الذي يجب أن يعطي مكانة مهمّة للجسد

متأصل في تراث حضارتنا المسيحية. وبالتأكيد، لم يكن ممكنًا تصوُّر ذلك من وجهة النظر الروحية للحضارة الهيلينية والرومانية المتأخرة، التي شهدت تحولاً جزئيًا بفضل الإيمان المسيحي، كما بيّنتُ ذلك أعلاه (الفصل السابع)، وهو التحوُّل الذي تتبّع بيتر براون Peter Brown حيثياته بدقة[1]. من ناحية أخرى، فإن تطوُّر المسيحية المُصلحة، وعلى نطاق أوسع من دين ما بعد-محوريّ بشكل عام، قد ساهم في تهميش الجسد من جديد.

لنأخذ المنظور طويل المدى أولًا وننظر في آثار المنعطف المحوري. وإذا ما نظرنا إلى الأشياء بيانيًا (ربما بشكل تبسيطي أكثر) قد نقول: كانت لنا «في ما مضى» حياتنا الدينية في عالم مسحور، ولكن أيضًا نوع من القبول من جهتي الأشياء: فمن جهة يمكن للعالَم (وبالتالي آلهة معينة/ أرواح معينة) أن يكون رؤوفًا، وكريمًا ومصدرًا للبركة. ومن جهة أخرى (شأنه شأن قوى أخرى، أو حتى في بعض الأحيان الآلهة ذاتها/ الأرواح ذاتها) يمكن أن يكون صلبًا، قاسيًا ومدمرًا. وبحسب صياغة باحث مطلع معاصر، تتمثل وجهة النظر في التالي:

> سيكون هناك دائمًا نور وظلام، حرارة وبرودة، ليل ونهار. فالثنائية هي التي تُميّز نمط وجود العالم، ولا حاجة لمناقشة ذلك أو تغييره. فمن وجهة نظرهم، وجود هذه القوى المتضادة ضروري لوجود عالم. الصراع المستمر والتفاعل بين الخير والشر، والنور والظلام، والليل والنهار، أمر معطى وليس شيئًا علينا مقاومته. تلك هي طبيعة الكون[2].

في مواجهة هذا، وفّرت الديانات المحورية سُبُل الهروب من هذه الفوضى العارمة من القوى المتناقضة وترويضها والتغلب عليها. فقد هيّأت الطريق لخير أكمل وأسمى.

في كثير من الحالات، يتنزّل هذا الخير في ما وراء الازدهار الإنساني العادي، وقد لا يكون متوافقًا مع مسعانا في تحقيق غايتنا الأسمى ضمن هذا الازدهار (الأناتا البوذية (غير الشخصي)، مثلًا). لكنها وعدت بتحوُّل يمكننا من خلاله أن ندرك أعمق وأكمل غاية في هذا الخير الأسمى، وحتى الصراع بين تلك القوى يمكن تجاوزه (الأسد الذي يستلقي

(1) Peter Brown, *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988).
(2) *Books & Culture*, January_February 2002 (Carol Stream, Ill.), p. 13.

إلى جانب الحمل)، أو خفض حدَّته ضمن نظام متماسك ومتناسق. (دفء الإنسانية الكونفوشيوسية).

لقد أدى هذا إلى توتر هائل وصراع في الحياة الدينية، دمَّرا الحضارات العليا. يمكن أن يُنظر إلى الطموحات الأعلى على أنها مجرد إنكار لرغبات الإنسان العادية وسحقها، وغالبًا ما تُوصف بأنها دوافع تحطّ من قيمتنا، أو تزيد في اغترابنا. ينطوي ذلك على وجهين: يتمثل الأول في أن هذه الحضارات تنكر هذه الرغبات، وتستبعدها، وتطالب الأشخاص بالسيطرة عليها وكبحها بشدة: على سبيل المثال، تطالب أتباعها بالالتزام بأخلاقيات جنسية تفرض التخلي عن تلك الرغبات؛ أو تطالب بأن تجنح المجتمعات المحاربة غير المنضبطة إلى السلم، وأن تتحكّم في العدوان وتسيطر عليه، وتخفض من حدة الكبرياء. ذلك هو الوجه المتعلق بالمطالب الأخلاقية.

أما الوجه الآخر من هذه الإصلاحات، فيمكن أن نسمّيه الوجه «منزوع السحر». ينظر إلى هذه الدوافع من زاوية سلبية بحتة بحيث يعتبرها عقبات أمام الخير، وليس لها أي صدى عميق في العالم الروحي.

على سبيل المثال، في فترات سابقة، يمكن أن تتّصل العلاقات الجنسية بالعالم العلوي من خلال الطقوس والمؤسسات مثل معبد الدعارة والزواج المقدَّس. وفي الوقت نفسه، في الأشكال القديمة، ما قبل-المحورية، تُكرِّس طقوس الحرب[1] أو التضحية العنف؛ إنها تربط بين العنف والمقدَّس، وتُعطي نوعًا من العمق القدسي للقتل وللإثارة وشهوة القتل. تمامًا كما تفعل مع الرغبة والجماع الجنسيين من خلال الطقوس المذكورة أعلاه.

بعبارة أخرى، فإن ما نسميه اليوم الجنس والعنف يمكن أن يكونا أيضًا وسيلة للاتصال بالأرواح/ الآلهة أو العالم العلوي. يمكن أن يتردَّد صدانا في هذا العالم أيضًا في هذه الأبعاد من الحياة. وتتمثل النتيجة الطبيعية لذلك في أن العالم العلوي يتضمَّن كلا النوعين من الآلهة، القاسية والفاسقة، وكذلك الطيبة والعفيفة. أفروديت والمريخ، وكذلك أرتميس وأثينا. ذلك هو «التناقض» الأخلاقي للعالم ما قبل-المحوري الذي أشرت إليه أعلاه.

ومع ظهور الأديان «العليا» بعد-المحورية، تم استبعاد هذا النوع من التأييد المقدَّس بشكل متزايد. إننا نتّجه إلى نقطة حيث لم يعد للعنف أو نظائره مكان في الحياة المقدَّسة

(1) John Keegan, *A History of Warfare* (London: Hutchinson, 1993).

في بعض الأديان. ويَصدُق ذلك على المسيحية والبوذية. نجد في الهندوسية تزايدًا مستمرًا لمطالب آهيمسا Ahimsa، حتى أن المحكومين، الذين سمح لهم في السابق بقتل الحيوانات، يحاولون الآن أن يضعوا حدًّا لهذه الممارسات.

ذلك هو الجرح المزدوج الذي تشكو منه جميع سجلات الرغبة البشرية، التي تتجلّى في الطموحات العليا للدين ما بعد المحوري: القمع الأخلاقي، من جهة، والاختزال المنزوع السحر لأبسط دافع إلى رذيلة، من جهة أخرى، بحيث اختزل الدافع في معناه السلبي، واعتبر حجر عثرة في طريق الفضيلة.

لا عجب أن هذا الجرح يفترض تمردًا مستمرًا. فالأنماط المكبوتة لازدهار البشر تعود، حتى في شكل مسحور، في الديانات «العليا»، وخير مثال على ذلك الكرنفال، ومظاهر من صنف آخر على غرار أشكال الحرب المقدَّسة. فضلًا عن أشكال مختلفة من العنف المقدَّس والتطهيري كتلك التي شهدها العالم المسيحي في الحروب الصليبية. يبدو لنا هذا الآن على خلاف عميق مع روح المسيحية، وهي روح كان الأساقفة في العصور الوسطى في بداياتها على وعي بها منذ البدء، حيث حاولوا كبح جماح عدوانية النبلاء، وأعلنوا هدنات مع الله. لكن مع ذلك اضطرهم هوسهم بكبش الفداء من جديد للتحريض على التبشير في الحملات الصليبية: لقد كان الفاسق خادم الظلمات، وبالتالي استحق أكثر العداوات قسوة، باسم أمير السلام.

في أيامنا هذه، غالبًا ما يتفاعل عدم الإيمان الحديث مع الجرح من خلال تبنّي قضية «الوثنية»[1]. ويدافع عن الرغبة ضد المطالبة المسيحية بالتحوُّل. وفي ضوء ذلك يمكن أن نتبيّن وجوهًا مختلفة لعصر التنوير[2]. الصيغة المادية والنفعية الفاضحة، كما هو الحال مع هلفتيوس. وهي صيغة تشجب القمع الأخلاقي للشهوانية؛ لكنها تتجاهل الوجه المتعلّق بنزع السحر عن العالم عنها؛ بينما هي، على النقيض من ذلك، تعزز القمع الأخلاقي للشهوانية. فالرغبة هي الرغبة. والأمر سيّان بالنسبة لكانط. يمكن اعتبار النفعية والكانطية

(1) John Stuart Mill, *On Liberty*, in Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p.77.

(2) راجع الكتاب المثير للاهتمام لـ
Peter Gay *The Enlightenment: An Interpretation*
الذي جاء مجلده الأول تحت عنوان:
The Rise of Modern Paganism (New York: Knopf, 1966).

على أنهما امتداد للإصلاح ما بعد-المحوري بنزعته الانتقامية. قد يُنظر إلى الجنس على أنه إشباع طبيعي، طالما أنه لا يُعرقل أخلاقيات الاحترام المتبادل. وعادة ما يُنظر إلى العنف من زاوية سلبية تمامًا. وكثيرًا ما نسمع في مجتمعنا أصواتًا تنادي بحظر الألعاب الحربية وتقبيح أفعال الشباب على الأطفال أثناء تكوينهم.

من ناحية أخرى، تبنى الكثير من الرومانسيين الوثنية في معناها الأعمق، حتى أنهم تراجعوا عن نزع السحر عن العالم عن الرغبة، وعن قمعها أخلاقيًا. لذلك هناك حنين للطقوس القديمة، والمجتمعات التي احتلت فيها هذه الطقوس مكانة محورية، ودمجتنا مع الطبيعة والكوسموس من خلال رغبتنا وإشباعها. وهكذا نحن إزاء صنف قوي من «الديونيزي»، يُعتبر نيتشه أشهر من دافع عنه، ولكن أيّده أيضًا بشكل صريح باتاي، دولوز، فوكو وغيرهم. هذه ليست مجرد دعوة للإفراج عن الرغبة الجنسية والعنيفة والمدمرة، ولكن أيضًا محاولة لاستعادة الصدى العميق لهذه الرغبات، والطريقة التي توفّر لنا فرصة الانعتاق من سجن الانضباط إلى النشوة. ذلك ما يدور في أذهاننا، فقد صرنا «مجرَّدين» بشكل عميق، وفي حاجة إلى التراجع عن ذلك. إن أنماط الانعتاق هذه تُشبه كثيرًا الطقوس ما قبل-محورية، على الأقل كما يتردَّد صداها فينا نحن الحداثيون. ومن الأمثلة التي يمكن استحضارها في هذا الشأن، الاستقبال الصاخب لباليه «طقوس الربيع» الروسي Le Sacre du Printemps في باريس عام 1913[1] وما أعقبه من فوضى وشغب.

لقد قمعت الحداثة الغربية كلا القطبين من المتدينين في أسوأ صيغها - الأكثر عمى، والأكثر خرسًا، والأكثر سمكًا - والمتمثلة في النفعية المادية. لقد أصابت الفترة ما قبل المحورية بجرح مزدوج، واحتقرت الديانات ما بعد-المحورية. لكننا قد نعتبرها ضربًا آخر من الإصلاح ما بعد-المحوري، يسعى إلى تأسيس نمط من أنماط الحياة الطيبة بشكل غير متكافئ، ونمط مغاير من النظام المنسجم. قد يكون هذا النمط هو الأكثر برودًا من بين جميع أنماط العصر ما بعد-المحوري في التفاعل مع رجع صدى أنماط العصر ما قبل-المحوري. ومثله مثل العديد من أنماط العصر ما بعد-المحوري الأخرى، فإن هذا النمط لا يتسامح مع منافسيه، ومع الأديان وإن كانت تنشأ عنه في الغالب.

(1) Modris Eksteins, *Rites of Spring* (Toronto: Dennys, 1989), Act I, 1.

حتى في ظل قانون المجتمعات الليبرالية جيّدة التنظيم، هناك عودة إلى المكبوت: كبش الفداء، وافتتان برذيلة الجنس.

لقد كنت أحاول أن أُنزّل التطلّع إلى الامتلاء، وإلى إنقاذ الجسد، في سياق هذه الفترة الطويلة من تاريخنا الديني. لكنني أريد الآن أن أنزّله في سياق تاريخي محدود مثّل الموضوع الرئيس لهذا الكتاب، ويتمثل في مختلف محاولات الإصلاح التي عرفتها اللاتينية المسيحية. في الواقع، استبعدت من التاريخ المختصر في الفقرات الأخيرة الطريقة التي حاولت من خلالها مختلف الأديان ما بعد-المحورية تجنّب التحوُّل إلى ما أُسميه «التجريد»، نقل حياتنا الدينية من الأشكال المجسّدة للطقوس والعبادة، والممارسة، بحيث صار كل شيء يحدث «في الرأس» بشكل متزايد. تتخذ مقاومة التجريد أشكالًا مختلفة، كممارسة اليوغا على سبيل المثال. لكن نلاحظ أن مجموعة من الطقوس السابقة ترسّبت ولكنها حملت معنى جديدًا أو اتخذت أشكالًا جديدة. وفي التوازن التقليدي للحضارات «العليا»، قبل إصلاح المسيحية اللاتينية، دُمجت العديد من أشكال الطقوس الجماعية قبل-المحورية في الدين الجديد؛ كما أعطت أشكال الانضباط الجديدة لأقلية من «أولي النُّهى» من رجال الدين مكانة مهمّة للتعبير الجسدي؛ لا فقط ممارسة اليوغا، ولكن أيضًا طقوس وأشكال الحياة الرهبانية.

الهدف هو، عدم العودة إلى عمليات التقديس السابقة للجنس والعنف، ولكن إلى أشكال جديدة من الطقوس الجماعية: طقوس العبور؛ الالتزام فرديًا وفي نطاق جماعات صغيرة بالصلاة، والصوم، والعبادة؛ واعتماد وسائط للتأشير على الوقت، وطرق جديدة للحياة الجنسية الزوجية؛ والأعمال الجديدة للشفاء والمشاركة، والتي يمكن أن تعطي تعبيرًا جسديًا، وأحيانًا علنيًا لعبادة الله؛ أو البحث عن السعادة القصوى (النرفانا)، أو الموكشا (الانعتاق).

ومن أهم ما ميّز الحياة الدينية في المسيحية اللاتينية قبل الإصلاح (وهذا أمر على غاية من الأهمية بالنسبة لي) نذكر: قداس مسيحي مخصوص، وطقوس السنة الليتورجية، مثل الشمعة، و«الزحف إلى الصليب» في يوم الجمعة العظيم؛ وطقوس العبور المسيحية؛ وأخلاقيات جنسية جديدة؛ وموقف متناقض من الحرب؛ وتحديد «أعمال الرأفة الجسدية» ومأسستها في حياة بعض النظم الدينية. كما تميّزت أيضًا، بمجموعة كاملة من الاحتفالات والطقوس مترسبة من عصر ما قبل-المسيحية، وإن كانت قد اتخذت أشكالًا جديدة إلى حد

ما، ودُمجت في ممارسة الكنيسة، وإن تدحرجت إلى هامش يثير الشك، حيث اعتبر رجال الدين كل ترسّبات الماضي مدعاة للشك وتمتع بضمانة إنجيلية مشكوك فيها.

لكن هذا التوازن، مثله مثل جميع توازنات الحضارات «العليا» المنبثقة عن الثورة المحورية، لم يعرف الاستقرار البتّة. لم يكن مجرد مجموعة مغمورة من الممارسات شبه الوثنية المشكوك فيها لدرء الأرواح أو ضمان صحة جيدة، أو أن شريك الزواج هو الذي ارتكب الجريمة. بل لم تكن المتطلبات العالية ما بعد-المحورية غير مستساغة بالنسبة لحياة معظم الناس. لا تتفق الأخلاقيات الجنسية العالية مع الأخلاقيات الفعلية للمجتمعات القروية. فهي تتّفق على إدانة الزنا، ولكنها لا تتّفق حول ممارسة الجنس قبل الزواج، كما ذكرت في فصل سابق. ناهيك عن الطريقة التي فشل بها رجال الدين والرهبان أنفسهم في الوفاء بنذورهم؛ أو الطريقة التي يمكن بها للقوة الدنيوية أن تحوّل «سحر» الكنيسة إلى غاياتها الخاصة، مما يعزز السلطة السياسية والامتياز النخبوي؛ أو على العكس من ذلك، يمكن أن تحاول السلطة الدينية مراكمة الثورات وتسخير السياسي.

لن نجد عناءً في تبيّن كيف يمكن أن تبدو هذه الحالة قبل الإصلاح سلبية لتبرير الإصلاح الأكثر تطرفًا. لكن في الواقع كان هذا الإصلاح يتّجه نحو تجريد بعيد المدى؛ وذلك من بين السجالات الرئيسة التي يُسلّط الضوء عليها هذا الكتاب. لقد تم استبعاد الممارسات القديمة قبل-المحورية عن طريق عملية نزع سحر واسعة النطاق. فقد ألغى البروتستانت الطقوس المركزية للقداس باعتبارها ضربًا من «السحر» غير المشروع، وأُلغي الكرنفال، وخُفّضت استخدامات الموسيقى والرقص والدراما بشكل كبير في الكنيسة، وهي استخدامات كثيرًا ما تعرّضت لضغط شديد في المجتمع اللاتكي. وأُلغيت بعض طقوس العبور أو تمّ الحطّ من قيمتها (ولم يعد الزواج سرًّا مقدسًا بالنسبة لبعض الكنائس البروتستانتية).

في الوقت نفسه، يُقدّم الموقف المتحرّر للتحليل العقلاني والتحكم في الذات جانبًا آخر من التجريد. وكما بيّن ديكارت، نحتاج لاتخاذ مسافة عن تصوُّرنا المتجسّد للأشياء، من أجل تحقيق معرفة واضحة ومميزة. ومن ثم يُفهم الفعل الصحيح على أنه ما ينبثق من هذا الفهم الواضح. لذلك، لا يكمن الفهم في ما ينبثق عن الرغبة الموجهة بشكل صحيح، بل بالأحرى مما يفرضه العقل المتحرّر على الرغبة من انصياع[1].

(1) انظر مناقشتي لكتاب ديكارت *Traité des Passions* في كتابي
Sources of the Self (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 8.

إذا ما تدبّرنا المستويات الثلاثة للنشاط اللغوي الإنساني التواصلي بمعناه الواسع: مستوى المتعلق بخِلقة الجسد والمحاكاة الجسدية، ومستوى التعبير الرمزي في الفن والشعر والموسيقى والرقص، ومستوى اللغات النثرية الوصفية؛ ومن ثم يمكننا القول بأن الحياة الدينية للسكان الأصليين تجد تعبيرتها بشكل أساسي في المستويين الأولين، في حين أن الثقافة التي انبثقت من الإصلاح الغربي الحديث تخلّت إلى حد كبير عن هذين المستويين، لتقتصر على المستوى الثالث. بهذا المعنى، يتوازى ذلك مع ما فعله العقل المتحرِّر الحديث تجاه الأخلاق. وفي كلتا الحالتين، فإن الأهم في كل ذلك هو فهم الحقيقة الجزّية الصحيحة ـ حول الله والمسيح من جهة، وحول الفعل الصحيح من جهة أخرى. تفترض الحالة الأولى، عبادة صحيحة، لكن الأشكال التي تتخلها ثانوية، ويمكن أن تتنوَّع حسب الإرادة. وتفترض الحالة الثانية، أن يتبع العقل الناجح فعل صحيح، ولكن هذا الفعل هو نتيجة معرفة عقلانية خالصة ـ إما حساب نتائجي للمنافع، أو قابلية القاعدة لأن تصبح قانونًا كليًا. وفي الحالتين لا يُعتبر براديغم العاطفة الجسدية معيارًا للفعل الصحيح ـ كما هو الحال بالنسبة للحب الإلهي في العهد الجديد.

لقد قدَّمتُ صورة كاريكاتورية للديانة الغربية الحديثة؛ أو بالأحرى، نوعًا مثاليًا يُحدّد اتجاهًا تمَّ سحب جزءٍ كبير منه. بما يكفي لإثارة ردود فعل قوية، الكاثوليكية ضد مختلف أشكال البروتستانتية، المنهجيون والتقوويون ضد الكنائس البروتستانتية التي نشأت في القرن الثامن عشر، العنصرة ضد كل ما سبق ذكره في أيامنا هذه. إذن فالواقع معقد جدًا. هذا الاتجاه ما انفك يفرض نفسه ولا سبيل للاعتراض عليه؛ وقد وصل الكثير من الناس إلى نهاية هذا المسار، إلى أشكال مختلفة من الألوهية، ومن التوحيد، ومن الخشية من النظام غير الشخصي.

ماذا يعني هذا بالنسبة لمناقشتنا السابقة؟ لنعود إلى التعارض بين عصر التنوير الراديكالي وبين مقاربة شيلر للسؤال: ماذا يعني تحقيق الكمال من خلال إنقاذ الجسد؟ يمكننا أن نفهم، في البداية، بشكل أفضل لماذا يُثيرنا هذا الرهان. يمكننا أن نفهم ذلك ليس فقط في ضوء التوجه إلى التجريد الذي قد يعود إلى الحقبة المحورية، ولكنه ما انفك يفرض نفسه على نحو متزايد في الحركة الغربية للإصلاح. وهو يُثيرنا، لأن شيئًا ما في الحضارة المسيحية يقاوم التجريد.

لكن لأنه يوجد شيء ما في الإصلاح الفعلي في المسيحية اللاتينية، والذي حثَّ على

هذا التجريد أكثر من أي وقت مضى في تاريخ البشرية، يمكننا أن نتبيّن لماذا يجب أن يكون التطلع إلى تجاوزه بمنزلة دعوة إلى المقاومة؛ ولماذا يُفهم هذا التجاوز بشكل مختلف. لقد تمّ الضغط على الرغبات الجسدية وكبتها جميعًا وخاصة تلك المتعلقة بالجنس والعنف. لكن ذلك يتّجه بشكل مطرد إلى استبعاد الرغبة الجسدية كتعبير عن الأعلى، وعن الامتلاء. ثمة إذن قمع أخلاقي، واختزال عبر نزع السحر عن العالم في الآن ذاته. يقبل طرف عملية الاختزال ويوجه نيرانه ضد القمع حصرًا؛ فيما يسعى الطرف الآخر، على خطى شيلر، إلى التراجع عن الاختزال.

مَن على حق؟ أنّى لنا أن نقوله بشكل باتّ؟ ولكن إذا نظرنا إلى الثورة الجنسية في الستينيات، فمن الواضح أن موقف شيلر هو الذي دفع بالناس إلى الشوارع. قد يُعتقد أن هيوغ هيفنر Hugh Hefner وبلاي بوي Playboy يمثلان القطب الآخر: الشهوانية في حد ذاتها محمودة. لكن بين الثوار، حتى أولئك الذين اشتركوا شفهيًا في صيغة هيفنر، استطاعوا بكل بساطة أن يُعلقوا آمالًا طوباوية على نوع جديد من العالم، حيث يساهم النشاط الجنسي غير المقيد في إطلاق نوع جديد من الأخوة. كان من المأمول أن تكون إحدى هذه الخطوات، نحو فضاء جديد وأوسع من التضامن الذي تحدثت عنها أعلاه، جزءًا من حزمة الحرية الجنسية. وقد ناقشت الأوهام المتضمنة هنا فعلًا، لكن هذه الأحداث تُعبّر عما تميّز به أسلوب شيلر من قوّة، والأمل في التراجع عن الاختزال وليس فقط عن القمع. وفي الواقع، لا يُبيّن الأمل في حد ذاته عن أي شيء تتعلق به التحوّلات الممكنة.

هل يُمكن أن يتسنّى له ذلك أحيانًا؟ علينا أن ننظر الآن في الإجابات المختلفة المخيّبة للآمال، وفي مسألة ما إذا كان ينبغي التخلي عن ذلك أم لا.

من السهل أن نفهم كيف استُخدم الأمل في الكمال وإنقاذ الجسد في الصراع بين الإيمان وعدم الإيمان. لقد رأينا كيف حوَّل عصر التنوير هذا الطموح ضدّ الدين: فقد كان ذلك مزعجًا تمامًا لتناغم رغباتنا العادية، بإصراره على مطاردة الخيرات التي يُفترض أن تكون عليا، والتي قد تؤدي إلى إماتة للشهوات لا طائل من ورائها. لكن في قلب الإيمان المسيحي هناك أمل في المصالحة النهائية بين البشر وبين الله، وذلك عبر الجسد (المُبعث).

هكذا يتحوَّل كل طرف إلى اتهام الطرف الآخر بافتراض يوتوبيا لا يمكن أن تتحقق.

يستهزئ غير المؤمنين بعودة المسيح ويعتبرونها أضغاث أحلام يستحيل أن تتحقق. وطالما بقي أمل دعاة التنوير حيًّا في الانسجام الذي يخصهم، فسيحذّرون المسيحيين (وآخرين كثيرين) من اليوتوبيا غير الواقعية. علينا أن ننظر في بُعدين من اليوتوبيا، اللذين يتّسقان مع وجهين من الوعي الأخلاقي/ الإيتيقي الحديث الذي تفحصناه هنا: ليس فقط الانسجام بين الجسد والروح، أو الرغبة الجسدية وأعلى طموحاتنا؛ ولكن أيضًا الانسجام بين جميع البشر المتناغمين إلى حد كبير، الأمر الذي يربطنا بإيتيقا الحقوق والرفاهية الكونية. وهذان عادة لا ينفصلان. لم تكن آمال الطلاب في عام 1968 في هذا الصدد استثنائية على الإطلاق. والنوع نفسه من الانسجام الثنائي (في كل شخص وبين الجميع) سعى إليه أيضًا شيلر، والثوريون الراديكاليون، وفي الماركسية. وفي أوْج الثورة، حذّرت أصوات مسيحية مزعومة، مثل دي ماستر de Maistre، الجماهير من مغبّة المراهنة على آمال غير واقعية. وهذا ينطبق تمامًا على الشيوعية في القرن العشرين.

لكن الصورة تتغيّر عندما تتبدّد هذه الآمال. نحن نعيش في عصر كهذا، في أعقاب الستينيات والسبعينيات، وأكثر من ذلك في أعقاب انهيار الشيوعية الماركسية. من الصعب تصديق أن أي نوع من الانسجام أصبح الآن مجرد انسجام على الورق. كيف يُغيّر هذا الجدل؟

بالنسبة لأولئك الذين لا يستطيعون قبول الأمل المسيحي في مصالحة تتجاوز التاريخ، والذين لا يمكن أن يؤمنوا بمختلف صيغ الانسجام الثنائي في ظروفنا الأرضية، قد يبدو الاستنتاج واضحًا: التخلي عن كل آمال في مثل هذا الانسجام. لكن ذلك يترك أشياء كثيرة من دون تحديد. ماذا تبقّى من آمال متواضعة؟ وهل يمكن للمرء حقًا أن يتخلّى عن جميع هذه الأهداف؟ أليس هدف نشاطنا السياسي في جزء كبير منه، ولو كان مجرد فكرة عقلية، نظامًا عالميًا تعيش فيه الشعوب معًا على أساس العدل المساواة؟ ألا تستهدف الجهود التي نبذلها في سبيل تأمين الصحة الجيدة، في جزء كبير منها، كمال الشخص؟ فكيف لنا أن نستبعد هذه الأهداف بهذه السهولة؟

وفي حين يُطالبنا فرويد، مثلًا، بوصفه العدو الأكبر للفكرة الرومانسية عن الكمال، في توافق مع شوبنهاور Schopenhauer بشأن هذه المسألة، بالتخلّي عن فكرة الانسجام النفسي، فإننا لا نحتاج إلى أن نذهب أبعد من ذلك. هناك الكثير من أشكال الوحدة الاجتماعية الأقل طموحًا من الشيوعية (تُقدّم الليبرالية العديد من هذه الأشكال)؛ والطرق

المزعومة للتغلب على الصراع النفسي الذي لا يتّسق مع ما ذهب إليه شيلر تمامًا. تلك هي الطرق التي تُهيمن في عصر ما بعد–اليوتوبيا (ولكن إلى متى ستستمر هذه الأخيرة؟).

يمكننا أن نتبيّن، من خلال هذا المثال عن المثل الأعلى للكمال، مدى أهمية قضايا النطاقات (ج) إلى (هـ) في قائمتنا أعلاه، أي الأسئلة المتعلقة بما إذا كان هذا المثل الأعلى يمكن الوصول إليه بشكل كامل، وبالدوافع التي تقف في طريقها، وبالتكاليف المحتملة لمحاولة تحقيق ذلك. ذلك ما سننظر فيه بأكثر دقّة في الفصل التالي.

الفصل السابع عشر

معضلات 1

1. النزعة الإنسانية و«التعالي»

عندما فحصنا الطموح إلى الكمال، سواء كان موجهًا ضد هيمنة العقل الحسابي، أو المتطلبات «العليا» للأفلاطونية أو المسيحية، رأينا أنه مرتبط جوهريًا بطموح لإنقاذ الجسد، أو لإعادة الاعتبار لرغبة الإنسان العادية. كما رأينا أنه يتنزّل بطرق مختلفة في الجدل بين الإيمان المسيحي وعدم الإيمان.

أريد أن أنظر إلى هذا الجدل بتفصيل أكثر، كما تبلور في المرحلة المناهضة لليوتوبيا (لحظة بلحظة). سأبدأ بفحص الكيفية التي يتنزّل من خلالها الطموح إلى إعادة الاعتبار للجسد ولرغبته في سياق التحامل على الإيمان، وعلى وجه الخصوص الإيمان المسيحي، الذي يُنظر إليه بحكم طبيعته وجوهره حجر عثرة أمام هذا الطموح. أعتقد أن هذا الفحص سيُظهر أن الأمور ليست بالضرورة ما تبدو عليه، وأن الجدل الدائر بين الدين والنزعة الإنسانية العلمانية ينتهي به المطاف إلى مجموعة من المعضلات التي يجب أن تواجهها كلتا النظريتين.

[1]

مثّلت الجسدية إحدى الثمار الواضحة لهذه الرغبة في إعادة الاعتبار للمألوف، في الثقافة الحديثة، باعتبارها تأكيدًا لمركزية الخير، وبراءة طموحاتنا التلقائية الأصيلة. يُنظر إلى الشرّ على أنه خارجي، مثلما يحدث في المجتمع والتاريخ والنظام الأبوي والرأسمالية وبشكل أو بآخر داخل «المنظومة». وكما يقول ديفيد مارتن، فإن العقلية «المتنقلة والمتحوّلة والمتعوية والتقنية» التي يواجهها المرء في الثقافة الحضرية السائدة اليوم «ليس

لديها إحساس بالذنب الشخصي، ومع ذلك فهي تمتلك شعورًا شديد القسوة بالخطيئة الجماعية»[1].

من بين أهم ثمار هذا الإحساس بالبراءة البشرية الفطرية تحوُّل العديد من القضايا التي اعتُبرت أخلاقية إلى سجل علاجي. ما كان في الماضي خطيئة، غالبًا ما يُنظر إليه في أيامنا هذه على أنه مرض. وذلك هو معنى «انتصار العلاج»[2]. لقد كان لذلك نتائج ذات طابع مفارقي؛ إذ بقدر ما يُعزّز كرامة الإنسان، بقدر ما قد ينتهي إلى إهانته.

ولتفحّص ذلك قمنا بتأطير هذا التحوُّل الذي يشمل بعض الصراعات الإنسانية، والأسئلة، والقضايا، والصعوبات، ثم تُحوّل المشاكل من سجل أخلاقي/ روحي إلى سجل علاجي. فبماذا يتعلق ذلك على وجه الدقة هنا؟

هذا لا يعني أن المرض والصحّة لم يُستخدما كمجازين للفشل الأخلاقي والروحي/ الامتلاء: ولنا أن نستحضر هنا الصورة العلاجية بالنسبة لأفلاطون، أو صورة «النفس المريضة-المذنبة». لكن الفرق ربما يكمن هنا: ففي السجل الروحي، تكون النفس في وضعها «العادي»، واليومي، والبدئي أسيرة الشر. وإن تجاوز وضعها ذاك لا يكون إلا من خلال نشاط بطولي أو استثنائي، ذلك أن غالبية البشر تقبع في المستوى المتوسط، وهناك يكمن كفاحنا. ويفترض هذا المستوى وضعًا إنسانيًا «عاديًا» يتلاءم معه.

يُعزى ذلك إلى وجود شكل معيَّن من الكرامة يقترن بالخطيئة والشر. ويتمثَّل في ضرب من البحث عن الخير، لكنه زاغ بسبب خطأ كارثي ومدان. وفي الأخير، يزول كل شيء، لأنه ببساطة خطأ. ومع ذلك ينقلب مجده وحظوته إلى وزر وفراغ. لكن ينطوي الخطأ، على ضرب مُعيَّن من العظمة، والمجد لا يمكن إنكاره. من هنا تكمن فكرة الوضع العادي الإنساني في المستوى المتوسط.

وفي مقابل ذلك، لا علاقة لشخص بالكرامة لمجرد أنه مريض. فقد يكون مذنبًا ومدانًا (كحكم الناس على المصاب بالإيدز)، وقد لا يُلام على ذلك. لكن ذلك ليس سوى فشل وضعف ونقص وانتقاص.

---

(1) David Martin, *The Dilemmas of Contemporary Religion* (New York: St. Martin's Press, 1978), p. 94.

(2) Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic: Uses of Faith after Freud* (New York: Harper & Row, 1966).

يبرز بوضوح الوهم ضمن المفاهيم النفسية العميقة للأمراض العقلية الآن. فقد تظهر الأشياء بخلاف ما هي عليه. ولكن قد لا يقترن هذا الخطأ بأي نوع من الكرامة. قد يكون ناتجًا ببساطة من عجزنا عن التطوُّر ورؤية الأشياء من منظور البالغين. أو عن إكراه، أو رد فعل أعمى لا يمكن السيطرة عليه، مثل قصة لوسيفر Lucifer التي لا علاقة لها بالبحث في أسباب المرض aetiology.

لذا لا يفترض الشفاء عملية تحويل، وحكمة كبيرة، وطريقة جديدة ومميزة لرؤية العالم؛ وإذا لم تكن تلك شروط الشفاء، على الأقل، فإنها قد تكون من بين نتائجه.

توجد، بطبيعة الحال، ظواهر متوسطة، وأنواع علاجية كتلك التي توفرها سيكولوجيا الأعماق ذات النزعة الإنسانية بصفة خاصة، حيث أصبح يُنظر إلى العقد المختلفة على أنها ردود فعل مفهومة من كائنات محدودة؛ وحيث أضحى العلاج ينطوي جزئيًا على تغيير رؤيتنا للأشياء. هذه الأنماط العلاجية تبدو أقرب إلى الروحية، إلا أنها تظل وسائط علاجية لأن أسباب المرض التي تقوم عليها لا تتضمن عنصر لوسيفري. لا يوجد خيار، حيث يقترن الوجه الخاطئ بقيمة وكرامة ظاهرتين، أو على الأقل عندما يكون لهذه القيمة ولهذه الكرامة جاذبيتهما. لا يجب أن يكون هناك اختيار بمعنى الانتخاب بين بدائل ممكنة. ينتج السقوط الأصلي بشكل كلي عن طبيعة الإكراهات، أو عن أساليب الاحتجاز.

يكمن الاختلاف، إذن، في التالي: للشر كرامته كاختيار لخير ظاهر. بينما لا مجال للحديث عن الكرامة في حالة المرض. وهذه الكرامة مُعترف بها، حتى في خطاب التحويل الذي يزعم أنه يُظهر الشر كخير وهمي، وبالتالي كشيء فارغ تمامًا، وكشكل من الاغتراب فقط. ولكن هذه الكرامة لا يُعترف بها في النص، إنما في السياق، وفي أسلوب الخطاب الذي يعترف بقوة الخصم.

يكمن فهم الباتوس الذي يفترضه انتصار العلاج في التالي: يتمثل أحد الأسباب لرفض المنظور الروحي للشر/ القداسة، في رفض فكرة أن وجودنا العادي في المستوى المتوسط ناقص. وإنما نكون في أفضل حالاتنا فقط حين نعتبر أنفسنا بشرًا «طبيعيين». من هنا يزداد الوجود «الطبيعي» العادي قيمة وكرامة، ومن ثمّ يتعيَّن عليه أن يُحررنا مما اعتبر غالبًا أنه من ثمار الخطيئة: العنّة، التمزق، الكرب، النكد، السوداوية، الفراغ، العجز، الكآبة المُقعدة، الفتور الروحي... إلخ. وهي مآسٍ لا تنفك تزداد بشكل مطرد.

ولما كانت مآسي البشر هذه تخصّ وجودهم العادي في المستوى المتوسط، يجب النظر إليها على أنها نتيجة المرض. ومن ثم يتعين علاجها. لكن الشخص الذي ينبغي علاجه هو الشخص الذي يشكو من العجز، لذلك فإن وضعه أقل كرامة من المذنب. إذن ما كان يُفترض أن يُعزّز كرامتنا قد ينال منها. نحن فقط بحاجة إلى العلاج ومن ثم الشفاء.

من زاوية نظر أخرى: يُفترض من القطع مع الدين أن يُحرّرنا، وأن يمنحنا كرامتنا كاملة كفاعلين؛ والتخلص من وصاية الدين، وبالتالي من وصاية الكنيسة، وبالتالي من وصاية رجال الدين. ولكننا الآن مضطرون للذهاب إلى خبراء ومعالجين وأطباء جلد، ممن يمارسون نوعًا من التحكم الذي يتناسب مع الآليات العمياء والقسرية، والذين قد يوفّرون لنا الأدوية الضرورية. يُتعامل مع ذواتنا المريضة ببساطة كأشياء بشكل أسوأ من تعامل الكنائس مع المؤمنين.

من الواضح أنه يمكن التخفيف من حدّة هذا الاختلاف إلى الحد الذي: (أ) يكون فيه العلاج «علاجًا بالكلام»، ويتطلب تعاون المريض كعامل مساعد في عملية العلاج؛ و(ب) يُفهم المرض، والإكراه، والفضاء المقيّد على أنهم (1) جميعًا سليلة الجسد، بحيث لا نتحدّث عن الصحة انطلاقًا من وضع أعلى، وأنه (2) يمكن تصورها إنسانيًا كمأزق يمكن أن يقع فيه الناس بسهولة، مما يثير فينا الإحساس بالتعاطف مع الأنداد ـ «أفهم كم هو سهل أن تقع في ذلك». وبذلك نتّجه نحو شيء ما يشبه الكرامة التي تقترن بالخطيئة. نذكر على سبيل المثال، وينيكوت Winnicott، في تقديره للمستوى المتوسط الذي تحتل فيه الأمومة مكانة «جيّدة قدر المستطاع»، بالإضافة إلى معالجين آخرين من ذوي النزعة الإنسانية.

لذا فقد كان للمنعطف العلاجي، المتمثل في الانتقال من هرمينوطيقا الخطيئة، والشر، أو التوجيه الروحي الخاطئ، إلى هرمينوطيقا المرض، في أفضل الأحوال انعكاسات غامضة على الكرامة الإنسانية. كان لذلك نتائج مهمة على فهمنا لذواتنا. ذكرتُ أعلاه ما كان يُنظَر إليه سابقًا على أنه ثمار التوجيه الروحي الخاطئ: العنّة، التمزق، الكرب، النكد، السوداوية، الفراغ، العجز، الكآبة المُقعدة، الفتور الروحي... إلخ، وهي نتائج ما زالت قائمة حتى في عصرنا العلاجي. لكنها لا تُقرأ في أيامنا، في أغلب الأحيان، كمؤشرات على مثل هذا التوجيه الخاطئ، أو انعدام اتصالنا بالواقع الروحي، ولكن فقط كأعراض مرضية.

يفترض المنظور أنه في مكان ما، في أعماق ذواتنا، نشعر وكأن شيئًا ما يجلبنا بقوة للاعتراف بهذا المنظور كواقع روحي. قد نشعر بالانجذاب إلى هذا الواقع، والاشتياق إليه وأننا بدونه سنتردّى في حالة من الإحساس بالضيق والعجز. إننا نتحدّث عن «سخط إلهي»، وعن «رغبة في الخلود». قد يكون بإمكاننا أن نكبت ذلك في أعماقنا، لكنه يظل إمكانية بشرية مفتوحة على الدوام. هكذا، حتى الأشخاص الذين حققوا نجاحًا كبيرًا في نطاق الازدهار الإنساني العادي (ربما هؤلاء بالذات تحديدًا) قد يشعرون بعدم الارتياح، وربما بالندم، والإحساس بأن إنجازاتهم لا قيمة لها. ومن وجهة نظر أولئك الذين ينكرون ما يسمى بالواقع الروحي، لا يمكن أن يكون هذا الانزعاج إلا مَرضِيًا؛ إنه غير وظيفي تمامًا، وليس له إلا أن يزيد في انحطاطنا. كان نفي الواقع الروحي كما هو مفهوم تقليديًا عاملًا بالغ الأهمية في المنعطف العلاجي.

إذن، فإن هذا المنعطف يفرض فهمًا مختلفًا جذريًا لتجارب الحرج والقلق والفراغ والتمزق وما إلى ذلك. فمن جهة، قد تعكس شيئًا مهمًا؛ وقد تكشف عن نقص أو سوء توجيه في حياتنا. ومن جهة أخرى، تكون هذه التجارب أقرب إلى المرض، وعلى هذا النحو قد تكون من أعراض التوجيه الخاطئ (كأن ينتج ارتفاع ضغط الدم عن نظام غذائي غني جدًا)؛ إنها لا تُشكّل تصورًا (ربما مشوشًا ومُقنّعًا) لهذا التوجيه الخاطئ.

إذن، أي منظور يتمّ اختياره لا يؤثر فقط على الطريقة التي يعالجك بها الآخرون (الأطباء والمسعفون)، ولكن أيضًا على الطريقة التي ستُعالج بها نفسك. من ناحية، يحتاج القلق إلى مزيد من الفهم والتوضيح، وربما عبر الصلاة أو التأمل. ومن ناحية أخرى، يجب التخلص منه، أو على الأقل الحد من وطأته قدر المستطاع من أجل التعايش معه.

قد يبدو التحليل النفسي، وفي جزء منه، ظاهرة متوسطة. فعلى عكس العلاجات السلوكية، أو تلك التي تستخدم الأدوية بشكل أساسي، فإنها تُشير إلى الهيرمينوطيقا وهي محاولة لفهم إحساسنا بالضيق. لكن الهدف لم يتغيّر. تتدخل الهيرمينوطيقا في الصراعات النفسية العميقة الحتمية في تكويننا. بيد أن تلك الطرق العلاجية ينعدم فيها أي بعد أخلاقي. فالذنب أو الندم لا يؤشران إلى أي خطأ حقيقي. نحن نسعى جاهدين لفهمهما وللحد من وطأتهما حتى نتعايش معهما. أما في ما يتعلق بالسؤال الحاسم حول ما يمكن أن نتعلمه من معاناتنا من الناحية الأخلاقية أو الروحية، فتتمثل الإجابة من زاوية نظر علاجية خالصة في: «لا شيء».

لا يجعل الصراع بين قراءة «روحية» وأخرى علاجية لمعاناتنا النفسية الذين يتعارض مع عدم الإيمان. ففي حالات كثيرة، ضمن النطاق العام لعدم الإيمان، تكون النظرة «العليا» والأكثر «بطولية» للحياة البشرية في تناقض مع النظرة التي تُشدِّد على ازدهار الرغبات العادية. لقد أثرت بعضًا من هذه القضايا آنفًا من خلال تحليل أنواع النقد التي يوجهها «الأعلى» إلى «الأدنى» والعكس بالعكس. لذلك قد نقدّر أن ضمان رضا الناس على العمل المريح، والرخاء المعقول، والاختيار الاستهلاكي، ووسائل الإعلام المثيرة، قد يكون كافيًا لتأمين ديمقراطية حديثة ومستقرة، ولكننا لا نزال نستنكر فقدان رؤية أكثر تمجيدًا للحياة، والتي يُنظر فيها للعمل البطولي، أو الاستقلالية الذاتية السياسية، أو الخيرية الإنسانية في أبهى صورها، على أنها من الإنجازات العليا. (هذه الرؤية تبدو محورية في كتاب فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama الشهير حول نهاية التاريخ)[1].

يمكننا الآن، الافتراض أن شخصًا يشاطر هذه الآراء لن يجد شيئًا مَرضيًا في أن ينجح في أدائه المهني العالي، وفي أن يكون دخله مرتفع، وفي أن يشعر بشيء ما على قدر كبير من الأهمية ينقصه في حياته. سيعتقد أن أي محاولة للتخلّص من هذا الإحساس من خلال العلاج هي تزييف للوضع الإنساني.

لكن على أي حال، يمكننا أن نتبيّن كيف يمكن لهذا الصراع بين المنظورين أن يكون حاسمًا بالنسبة للطريقة التي نعيش وفقها حياتنا. إذا كنت مقتنعًا بأن قلقي العميق، الذي قد يكون وراء تعكر صفو حياتي المهنية أو الزوجية، ليس سوى حالة مرضية، يمكن بسهولة أن يقترن ذلك بشعور بالعار أو عدم الكفاءة، وأن اضطراباتي النفسية هي التي دمّرت حياتي. يمكن الحد من وطأة هذا الشعور بالعار والإذعان، في نهاية المطاف، إلى سببيّة عضوية. لقد ساعد ذلك، بالإضافة إلى وفرة الأدوية الرخيصة، على تحوُّل جزء كبير من العلاج النفسي نحو العلاج الكيميائي.

يمكننا أن نتبيّن كم هي مصيرية هذه المسألة بالنسبة لحياة الإنسان. إن القلق الداهم حول معنى الشعور بالضيق الذي يكون أساسه عضويًا في المقام الأول هو هدر للوقت والجهد وتكبُّد معاناة نحن في غنى عنها. لكن محاولة التخلص من قلق، كان لا بد من فهمه، لا تعدو أن تكون سوى ضرب من التعطيل؛ لا سيما أنه في إطار ثقافة العلاج، تصبح

(1) Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

اللغات المختلفة، الأخلاقية والروحية، التي يمكن من خلالها التعبير عن هذا الفهم غير مألوفة ولا متاحة بشكل متزايد بالنسبة للأجيال الجديدة.

بعبارة أخرى، من الشائع أن البشر ينجذبون بقوة إلى الامتلاء في مختلف تحديداته. ويتفق معظم الناس على أن هذه الطموحات يمكن أن تكون هي في حد ذاتها مصدرًا لمشكلات عميقة، كأن يتجلى تأثير المتطلبات الأخلاقية القوية على حياتنا في شكل شعور بالذنب خانق، مما قد يعرقل أفعالنا وردود أفعالنا، بما في ذلك الأخلاقية منها. لكن تتمثل السمة المهمة للمعالجة المحايثة البحتة في أن علاج حالات العجز هذه يفترض - بل يتطلّب - رفضنا لكل الطموحات إلى المتعالي، أو على الأقل اتخاذ مسافة منها، مثل الإيمان الديني. فهذه الطموحات لا تقود إلى العجز، بشكل عرضي، إذ صرنا في وضع خاطئ في علاقة بها في حياتنا، وإنما تفعل ذلك بشكل جوهري. والعلاج الذي يفترض التخلص منها محمود، إن لم يكن إلزاميًا. بينما يمكن لمتطلبات الإيمان أن تنتج، من المنظور الروحي، صراعات خانقة لا تعكس طبيعتها غير المبررة، بل مأزقنا الحقيقي (الساقط). يجب أن يكون هدفنا إيجاد استجابة تتلاءم أكثر مع الواقع الروحي، وليس الهروب منه.

وحتى نُبسِّط المسائل، بطبيعة الحال، يبّنت كما لو كان بإمكاننا الحديث عن تأويل «روحي» أو عن تأويل «باثولوجي». وفي الواقع، غالبًا ما يُسبّب أحد العناصر الباثولوجية شعورنا بالضيق. وبالمثل يتسبَّب الشر، وانعدام الخير، أيضًا في الباثولوجيا، بمعنى السعي الأعمى، والقهري للتخلي عن الخير، بل السعي من أجل الشر. لذا فإن المنظور الروحي أو الإيتيقي يسمح بتشخيص الأمراض، بل ويتطلب ذلك، كما بيّن ذلك دوستويفسكي. فالمسألة تتمثل بما إذا كان يمكننا الحديث عن الباثولوجيا فقط، أو ما إذا كان يمكن أن تنشأ كذلك هرمينوطيقا روحية أو إيتيقية.

في كلتا الحالتين يمكن معالجة العديد من حالات عجزنا الفعلية. إذ تنطوي على عناصر قهرية تمكّنها من الاستجابة للعلاج. لكنها تُؤثر فينا أيضًا بوصفنا مسؤولين عن الخطأ والشر. لقد برزت مع الثورة العلاجية رؤى ومقاربات كثيرة. لكنها لا تعدو أن تكون في مجملها سوى رؤى ومقاربات ميتافيزيقية، حيث يُخشى أن تولد نتائج ضارة: فمحاولاتها لعلاج أمراضنا يمكن أن ينتهي بها الأمر إلى مزيد من خنق الروحي وتثبيت أوجه العجز الأخرى فينا.

لقد بيّنت أهمية المنعطف العلاجي من حيث (1) الطريقة التي نُعالَج بواسطتها (بحسب مَعْنييّ هذا المصطلح)، ومن حيث (2) الطريقة التي نفهم من خلالها أنفسنا.

لكنّ هناك اختلافًا ثالثًا بين وجهتي النظر على علاقة بذلك. إذا اعتبرنا مظاهر عجزنا وعدم قدرتنا، وتمزقاتنا، كثمرة للخطيئة، والشر، والقصور الأخلاقي، فإننا نتوقع ألا يُستثنى منها أيّ من البشر تقريبًا، ونتوقع التغلب عليها في حالات نادرة فقط في قمة القدّاسة. ولكن إذا اعتبرنا ذلك نتيجة المرض، بسبب الصدمات التي يمكن تجنبها، والتنشئة الخاطئة، ونقص الدعم المناسب، وما شابه ذلك، فإننا نتوقع أن يدرك الكثير من الناس «الحياة العادية»، والشعور بالكمال الأخلاقي، بعد التخلص من شعورهم بالضيق أو التدرب على التعايش معه. ستلتقي القدرة الكاملة والإنسانية في مستوى أدنى، لكن بالنسبة إلى وجهة النظر الروحية لمنظور التحوُّل، تعتبر المسيحية والبوذية، على سبيل المثال، أن قدرتنا البشرية الكاملة تتحقق في ما وراء الباثولوجي وغيره من الاضطرابات ذات العلاقة بوضعنا الروحي، وفي ما وراء مستوى الإنجاز البشري المعترف به. لأجل ذلك فإن تحقق القدرة البشرية الكاملة ظاهرة نادرة الحدوث. وستتبيّن أهمية هذا التميز الثالث لاحقًا، عندما ننظر في علاقة الروحية بنظام سياسي مستقر.

تقضي المقاربة العلاجية على غموض الطبيعة المعقدة والمتناقضة للشر، والتي تعني بالتأكيد قدرة أدنى، ولكنها لا تزال شرطًا لفاعل مسؤول. ويفترض فك طلاسم هذا الغموض أن يكون خطوة كبيرة للأمام؛ إلا أنه، في الواقع، يُلقي بنا في فضاء معضلات أشد عمقًا ووطأة، لأن الواقع في حد ذاته مُعقّد وغامض.

[2]

في هذا السياق، أريد أن أنظر إلى اتهام المسيحية، بأنّها تنكر الازدهار الإنساني أو تعطّله. لكن علينا أولًا أن نتذكّر مرة أخرى خاصية تُثير مفارقة في هذا الجدل، بين الدين ورفضه. فإذا نظرنا إلى نقد الدين من قبل غير المؤمنين، سيبدو أنه ينبع من اتجاهين متناقضين.

من ناحية، يفرض الدين المدفوع بالفخر أو الخوف على البشر أهدافًا عالية بشكل رهيب، وتتمثل في الزهد، أو إماتة الشهوات، أو التخلي عن الغايات الإنسانية العادية. ويدعونا إلى «تجاوز الإنسانية»، وهذا لا يمكن أن ينتهي إلا إلى تشويهنا وإلى احتقار

وإهمال الإنجاز والسعادة العاديين اللذين أَمرهما بأيدينا. ذلك هو أحد الانتقادات الرئيسة التي صدرت عن الزمرة الأولى من المحاور، وتتمثل في الزمرة «الرومانسية» التي تحدثت عنها في الفصل الثامن.

ومن ناحية أخرى، يُنتقد الدين لأنه لا يمكن أن يُواجه حقائق الطبيعة والحياة البشرية المعقدة: نحن كائنات ناقصة، ونتاج التطوّر، وطبيعتنا عدوانية وميالة إلى الصراع والعنف، وإن حياة البشر تخترقها عديد المظاهر الرهيبة والمرعبة التي يتعذّر التخلص منها. وينزع الدين إلى تطهير الواقع. يصدر هذا النقد عن الزمرة الثانية من المحاور، وتتمثل في الزمرة «التراجيدية».

قلت إن الأمر يتعلق بمفارقة هنا، لكن ليس هناك تناقض. لنا أن نتبيّن كيف يمكن لهذين الضربين من النقد أن يتّسقا ضمن قراءة معينة. إن التحولات المستحيلة التي يُنظر إليها على أنها تشويه لنا ضمن لائحة الاتهام الأولى، يُنظر إليها في الثانية على أنها طوباوية وطفولية.

لكن حتى لو لم يكن هناك تناقض بين خطيّ الهجوم المعنيين هنا، فلا يعني ذلك أن العلاقة بينهما لا تخلو من توتر. ونتبيّن ذلك بوضوح عندما نعتقد بأن خط الهجوم الثاني يُناهض بشكل رئيس الأشكال الأكثر «ليبرالية»، و«ألوهية» للمسيحية التي كانت غرفة انتظار ما قبل التحوّل إلى النزعة الإنسانية الحصرية. لا أحد يحلم بأن يهتم كالفن، على سبيل المثال، بالتطهير. لا يمكن أن تُتهم أي وجهة نظر ترسل الجزء الأكبر من الإنسانية إلى معاناة لا توصف في الجحيم، بإخفاء الجانب المظلم من الأشياء.

وفي الوقت نفسه، فإن خط الهجوم الأول يُناهض بشكل أساسي «دين الزمن القديم» الأكثر وحشية، والأقل أهمية كلما تقدمنا نحو القطب «الألوهي».

ليس ذلك فحسب، بل إن تهمة التطهير وُجهت كذلك إلى نزعات إنسانية غير مؤمنة لها رؤية وردية جدًا عن تناغم المصالح، أو قوة التعاطف الإنساني. في حين أن تهمة التشويه وُجهت إلى أشكال معيّنة من نزعة إنسانية ملحدة كانت وراء المحاولات المدمرة للإصلاح الشامل التي تخللت تاريخ القرن العشرين.

ولو تسنى لنا أن نصوغ المسائل بكيفية أدق لقلنا إن المسيحية ليست فقط مرمى سهام نقد خطّي الهجوم المذكورين، ولكنها أيضًا تمثل مسرحًا لصراع داخلي بين هذين التأويلين على حد سواء، حيث يسعى كلاهما إلا تجنب الآخر. يبدو أن مشكلة الإيمان المسيحي

أشبه ما تكون بالمعضلة، بحيث يبدو من الصعب تجنّب تهمة التطهير من دون أن يقع تحت طائلة تهمة التشويه، بينما نحن في أمسّ الحاجة إلى تجنبهما معًا.

ربما لا يختلف الأمر عن ذلك في شيء بالنسبة لعدم الإيمان. فبعض وجهات النظر غير المؤمنة، تقلل من شأن البشر من خلال التشكيك في قدرتهم على الإصلاح؛ لكنها ترفع من سقفه إلى أعلى المستويات، وتبرّر بعض الجهود التدميرية التي تُبذل من أجل التغيير. وتكمن المشكلة هنا فيما إذا كان للمرء أن يتّخذ موقفًا بين مختلف هذه الأخطاء، وهي ذات المسألة التي يمكن أن تُطرح على الإيمان المسيحي.

وربما متى تفحّصنا الأمر جيّدا، سنتبين أن هناك أكثر من معضلة يتعيّن على كلا الطرفين مواجهتها، تتعلق الأولى بالتعالي والإنجاز الإنساني، فيما تتعلق الثانية بأبعاد الطبيعة البشرية العدوانية والعنيفة.

لكن الشكل العام للصراع يبدو كما يلي: يواجه كلا الطرفين المعضلات ذاتها، ولكل منهما تصوره المختلف جدًا للمأزق الإنساني. في خضم الجدل أحادي الجانب، عادة ما تختفي هذه المسألة عن الأنظار، ويتبادل الخصمان رمي الحجارة الكبيرة، وهذا ما يتناقض مع الحكمة التي تقول: مَن كان بيته من زجاج لا يرمي غيره بالحجارة.

دعونا ننظر في هذه الانتقادات تواليًا.

(أ) تمثل مارتا نوسباوم Martha Nussbaum اتجاه النقد الأول، حيث تحذّر من محاولات «تجاوز الإنسانية»، بطريقة مثيرة جدًا وعادة ما تكون مقنعة[1]. لننظر، لكن من دون أن نثبت، في الحجة التي طوّرتها في كتاب هشاشة الخيرية *The Fragility of Goodness*[2]، حيث تعتقد أن رغبتنا في تجاوز حالتنا العادية متجذرة في ما نواجهه من قلق وخوف بسبب فنائنا، وحدودنا، وحاجاتنا، وهشاشتنا.

---

(1) أحيل هنا إلى قراءتها لمقال

William James, «Transcending Humanity», published as chapter 15 of Martha Nussbaum, *Love's Knowledge* (New York: Oxford University Press, 1990; cited hereafter as *LK*).

ولكني سأعتمد أيضًا على المناقشة الواردة في الفصل 12 من عملها هذا، وكذلك على محاضراتها في جيفورد Gifford Lectures، كما وردت في

Fergus Kerr, *Immortal Longings* (Notre Dame: University of Notre Dame Press,1997)

وقد تبيّن لي أن تحليلها لهذه القضايا على قدر كبير من الأهمية.

(2) Cambridge University Press, 1986.

وإذا ما تمعّنا في حججها، يمكن لنا أن نُميّز بين خطأين في هذا الطموح. فمن ناحية، يجب أن نتغلب على الرغبة في التجاوز ذاتها، على الأقل في بعض أشكالها. إنها تبدأ كإرادة إنسانية لتعويض الحدود التي غالبًا ما تجعل حياتنا بائسة وتُهدّد عالمنا. لكن إذا ما تحققت بشكل كامل، فإن الرغبة ستجتثنا من الوضع الإنساني كليًا. وذلك ما تبيّنه نوسباوم فعلًا عندما تحلل رفض أوديسيوس Odysseus عرض كاليبسو Calypso للبقاء في جزيرتها، للاستمتاع بحب لا نهاية له وآمن مع آلهة، من أجل العودة إلى امرأة بشرية قاتلة وحياة محفوفة بالمخاطر. في جلسة الاستماع الأولى للبدائل، قد نعتقد أنه مجنون؛ خوفنا وهشاشتنا يجعلاننا نرفض العرض؛ ولكن إذا ما تبيّن الأمر عن كثب، سندرك أنّ الحب الإنساني، والاهتمام، والدعم المتبادل، معانٍ لا تنفصل عن الوضع البشري المحدود والمهدد. وتفتقر حياة كاليبسو التي لا تنتهي والخالية من الخطر إلى المعنى الشامل الذي يمنحه الطابع الفريد للوجود البشري، بما يتميّز به من منعطفات حاسمة، وفترات مفصلية، وباختصار زمنيته البشرية. وإذا ما اخترنا هذا العلاج للمخاطرة، فإنما «نُغيّر الموضوع» بمعنى ما، ولا نُحسّن حياتنا الإنسانية، ولكن نسعى إلى شيء آخر تمامًا[1].

وفي إطار مسعاها للإقناع لجأت نوسباوم إلى مثال المنافسة الرياضية. ويتعلق الأمر هنا بجهد يُبذل من أجل تجاوز الحدود، كأن يرغب كل بطل بذل قصارى جهده لتحقيق الرقم القياسي العالمي في ميدان تخصصه. لكن إذا تخيلنا أننا قادرون على تجاوز حدودنا تمامًا، وقطع مسافات طويلة بشكل مباشر ومن دون أي جهد، وتغيير أشكال المنافسات حسب إراداتنا، فما الغاية عندئذ من المسابقات الرياضية؟ ليست الآلهة اليونانية بحاجة لذلك. ومن ثم يتفكك طموح الرياضيين في أن تكون لهم قدرات هرمس في حد ذاته[2].

بطبيعة الحال، قد لا يبدو هذا الجزء الخاص من التخيّل اليوناني القديم حول الخلود الإلهي ذا أهمية بالغة؛ ماذا يتعيّن عليك أن تفعل حتى تصبح إلهًا يونانيًا؟ لكن غاية مناقشة نوسباوم تتمثّل في أن تقودنا إلى تبيّن في الحالة القصوى ما هو موجود بالفعل في طموحات أقل كونية، كتلك التي عبّر عنها أفلاطون بوضوح في المأدبة *Symposium*، مثل الطموح من أجل الحب الذي لم يعد يتعلق بإنسان بعينه، ولكن فقط بالجمال، وبالخير في حد ذاته. ألا يفرض هذا الطموح التخلي عمّا يجعل الحياة البشرية قيّمة؟ ألا يفرض

(1) *LK*, pp. 365-367.

(2) المصدر نفسه، ص 372.

علينا التخلي عن الامتياز البشري ومن ثم الاكتفاء بالسعي وراء بعض أشكال الحياة الخارجية؟

ليس هذا غير ذي علاقة بسجال نوسباوم المستمر ضد طريقة معينة لممارسة الفلسفة، بشكل متحرِّر كليًا وضمن مقولات عامة، مع الاحتفاظ بمسافة معينة من الجزئي، ومن تجربة العواطف، ومن السرديات التي تنقل هذه الأشياء على نحو أفضل. لقد كانت حججها هنا مهمّة للغاية، وكانت على حق في ذلك.

لكن هناك انتقاد آخر ضد الطموح إلى تجاوز الإنسانية، لا فقط لأنه لا طائل من ورائه وأن مآله الفشل، وإنما أيضًا لأنه، في الواقع، يؤذينا، ويحول دون السعي وراء الإنجاز الإنساني، وذلك لأنه ينتهي بنا إلى نبذ رغباتنا البشرية العادية واحتياجاتنا والنفور منها. وبذلك يغرس فينا نبذ محدوديتنا الذي يُسمم الفرح الذي قد نشعر به من خلال تلبية متطلبات الحياة الإنسانية في ذاتها.

لا يتمثل العدو هنا في الخيال اليوناني الذي يقول بتعدد الآلهة وفي الفلسفة اليونانية، ولكن في المسيحية، وخاصة في أشكالها الأوغسطينية. هنا تتناول نوسباوم أحد الموضوعات الأساسية، وأحد الجدالات التأسيسية في عصرنا العلماني، التي حاولتُ أن أحيط بها. إن النفور من المسيحية بسبب تشويهها الرغبات الإنسانية العادية والحطّ من قيمتها وتلويثها، من أقوى الدوافع التي حضت الناس على تبنّي النزعة الإنسانية الحصرية بمجرد أن أصبحت خيارًا متاحًا. وفي تحليلها لهذه المسألة في كتابها معرفة الحب *Love's Knowledge*[1] تعرض نوسباوم هذا الموقف جنيالوجيًا بدءًا من حقبة ما قبل المسيحية، مع أبيقور ولوكراس، ولكن إدانتها للنفور المسيحي من الجسد، يجعلها أقرب إلى فولتير ونيتشه، الذي تستحضره أيضًا. وبالفعل، يمكننا القول إن لوكراس أصبح مهمًا بالنسبة لنا في القرون القليلة الماضية، وتحديدًا لأنه ساهم في بلورة الجدل في الثقافة المسيحية وما بعد-المسيحية.

يبدو أن نوسباوم توافق على المهمة التي وضعها نيتشه نفسه، ويتمثل وجهها السلبي، كما جاء على لسانها، في «التفكيك الشامل والمفصّل لعقائد الإيمان الدينية والرغبات

(1) المصدر نفسه، الفصل 12: «Narrative Emotions».

الغائية من خلال تقنيات الفضح الجنيالوجية، والهجاء اللاذع، والإسقاط المُرعب»[1].
ويترتب على ذلك المسألة التالية: هل هذا هدف مرغوب فيه؟ هل هو هدف ممكن؟ في ضوء أهمية كونية المسيحية والمحبّة في بلورة الفكرة الحديثة للنظام الأخلاقي، ألا يحق لنا أن نأمل في اقتلاع جميع عقائد الإيمان والرغبات التي غرستها المسيحية في حضارتنا؟ ربما كان نيتشه واعيًا لمدى شمولية هذه المسألة التي كان مستعدًا للإجابة عنها إيجابيًا، لأنه لا يريد التخلي عن كراهية الجسد فقط، ولكن أيضًا عن الشفقة، وعن الحد من وطأة المعاناة، وعن الديمقراطية، وعن حقوق الإنسان. ولكن كم عدد أولئك الذين هم على استعداد لمواصلة هذا الطريق حتى النهاية؟

أعتقد أنه من المفيد، عند استكشاف هذه المسألة، عدم الانجرار مباشرة إلى الجدال، لأن ذلك قد ينتهي بنا إلى تبنّي مواقف متطرفة، أخشى أنه لا يمكن تحملها، لأننا جميعًا، نعاني من وطأة مثل هذه الضغوط المزدوجة (بما في ذلك نيتشه، رغم أنه اضطر إلى الوقوف على الربوة بعيدًا عن هذه الثقافة).

أريد أن أتناول هذه المسائل على مرحلتين: ولننظر أولًا في فكرة (أفكار) «تجاوز الإنسانية»، وإلى أي مدى في استطاعتنا أو بإرادتنا رفضها في ذاتها؛ ثم بعد ذلك نتفحص المنزلة التي تحتلها المسيحية في هذا الجدل برمته.

هل يمكننا أن نتخلى عن الطموح إلى تجاوز الإنسانية، والعودة إلى حياة «المحايثة»؟ يبدو، أحيانًا، كما لو أن ذلك هو ما تقول به نوسباوم. لكن في محاضرتها حول وليام جيمس، تؤكد على أن المسألة «أكثر تعقيدًا» من ذلك[2]. «هناك مجال كبير، في سياق الحياة الإنسانية... لنوع معين من الطموح لتجاوز إنسانيتنا العادية». لكن ما نحتاجه هو «تعالٍ... من النوع الداخلي والإنساني»[3].

ومن المؤكد أن نوسباوم على حق في ما ذهبت إليه في هذا الصدد، ولكن الحجاج يتحوّل إلى مستوى جديد، ويطرح المشكل حول معرفة ما إذا كان تمييزها الداخلي-الخارجي يمكن أن تترتب عنه التمييزات التي نتطلع إليها.

(1) LK, p. 307.
(2) المصدر نفسه، ص 378.
(3) المصدر نفسه، ص 379.

إنها على حق، ولكن من أجل إنصاف الموقف الذي تختلف معه هنا، يجب علينا أن نرى السبب وراء إغراء الناس بتبنيه. علينا أن نستحضر أحد التجارب التأسيسية للحداثة. في الواقع، فإن عودة أوديسيوس إلى الوطن، من عالم الوحشية، ومن منطقة الخطر الذي يتهدَّد حياتنا، ومن الأقاصي، إلى مباهج الحياة العادية بإيقاعها الزمني، تعتبر بمنزلة صورة براديغمية لهذه التجربة. وما يهمنا أن الوحشية والخطر الذي يتهددنا يجدان أساسهما في ذواتنا ونحن من نُوقع أنفسنا في شراكهما أو على الأقل أن أشخاصًا منغمسون في الوهم يوقعاننا فيهما رغمًا عنّا.

كانت تلك هي التجربة التي عاشها الكثيرون ممن ينتمون إلى الكنائس المُصلحة التي أعادت الاعتبار لإنجازات الحياة العادية، بشأن الزواج والمهن المنتجة، في مواجهة ما اعتبروه تشويهًا غير مشروع مبطنًا في التقييم الكاثوليكي للمهمة الرهبانية وفق «مستشاري الكمال»[1]. وبدافع الفخر، كرَّس الناس أنفسهم لمُثُل غير حقيقية في الزهد لم يدعوهم الله إليها، فحادوا عن المسار الإنساني العادي الذي يفترض أن يحققوا إرادته من خلاله. وفّرت هذه الثورة نوعًا من التماثلات التي يمكن أن تتشكّل فيها مراجعات لاحقة أكثر راديكالية، بما في ذلك تلك التي رفضت المسيحية تمامًا كالتضحية بمباهج الوجود الحسيّ والمتجسّد العادي باسم المثل الوهمية المتمثلة في الامتناع عن ممارسة الجنس والزهد. وفي القرون الأخيرة، وخاصة القرن الأخير، أَعرضَ عددٌ لا يُحصى من الناس عمّا عُرض عليهم كمتطلبات دينية، واعتبروا أنهم يعيدون اكتشاف قيمة الإنجازات الإنسانية العادية التي تمنعها هذه المتطلبات. شعروا بأنهم يستعيدون خيرًا منسيًا، كنزًا مدفونًا في الحياة اليومية.

لم يكن الدين وحده المستهدف من هذا النوع من التمرّد. لقد تعرّض الملايين من الناس للخيانة في القرن الماضي باسم المثل العليا المستحيلة للتحوّل الاجتماعي. فقد كانوا يتوقون للعودة إلى ما كانوا يعتبرونه عاديًا، ومألوفًا، والمتمثل في إنجازات الحياة الإنسانية التي تفتقر إلى التعبئة. أتذكرُ إستونيًا قال لي، نحو عام 1990، إنه على مدى خمس وأربعين سنة لم يعش أي شخص حياة عادية في بلده. ولم تكن هناك أيّ مشكلة في فهم ما كان يعنيه.

(1) لقد ناقشت ذلك في
Sources of the Self (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 13.

أيًا كان ما يمكن أن نُفكر فيه بشأن المسائل العقائدية الخلافية بين الكاثوليك والبروتستانت وبين المسيحيين وغير المؤمنين، يجب علينا أن نعترف بالقوة وبالقيمة الإيجابيتين لهذه العودة إلى المألوف. يتعلق الأمر هنا بتجربة إنسانية مهمة لا تنفك تتكرّر في عصر الحداثة، والتي رغم طابعها العقائدي، تظل في الغالب إيجابية على نحو عميق، لأنها تنطوي على إعادة اكتشاف الخيرات الإنسانية المهمة وتأكيدها.

إن ما يُستعاد في لحظات العودة هذه هو ضرب من قيمة الحب اليومي البسيط والعادي، بين الأحباب، أو بين الأصدقاء، أو بين الآباء والأمهات والأطفال، بطابعه الرتيب والإلزامي، وبفصله ووصله، وبتنائيه وتدانيه[1]. لدينا إحساس قوي بإعادة الاستكشاف هنا حتى من دون أن يُثير حماسنا الطموح إلى التعالي، لمجرّد أنه يمكن لنا بسهولة أن نقلّل من قيمة ثراء المألوف مقارنة بإنجازات أو مآثر أكثر إثارة في الحياة ـ مسيرة مهنية مليئة بالتحديات والمغامرات، أو علاقة حب عاطفية ودراماتيكية. (ولكن ربما تكون هذه الأمور مثيرة في نهاية المطاف بسبب توقنا إلى التعالي). وما أن يمرض شريكنا، أو يتعرّض إلى حادث يكاد يودي بحياته، حتى ندرك فجأة ما يعنيه هذا الحب بالنسبة إلينا. وكثيرة هي كتاباتنا الأدبية التي تروي إعادة اكتشاف للمألوف والعادي، على غرار روايات جين أوستن Jane Austen.

لقد استطاع ريلكه أن يوصف هذا الشعور في مرثية دوينو Duino Elegy الثانية، والتي تعكس الصور المنحوتة على القبور الإغريقية:

أَوَلا تتذكران الأيادي،

لا تثقل في استرخائها البتة، مع كل ما في الجذوع من قوة

ألا يعلم هؤلاء المطوّعون أنفسهم إلى أي حدّ يمكن أن نذهب،

تلك خاصّيتنا، أن يلمس بعضنا بعضًا على هذا النحو؛

يمكن للآلهة أن تضغط علينا بشكل أشد وطأة. لكن ذلك هو شأن الآلهة[2].

(1) تُحيل نوسباوم على ذلك في محاضراتها في جيفورد، وفي ما يتعلق بالحب بين ليوبولد ومولّي بلوم Leopold and Molly Bloom تُحيل إلى *Ulysses*. انظر
Fergus Kerr, *Immortal Longings*, pp. 4-5.

(2) R. M. Rilke, *Duino Elegies, II: The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*, trans. Stephen Mitchell (New York: Vintage, 1984), p. 161.

ذلك واحد من بين الحدوس الذي ما ينفك يتكرر في عصر الحداثة. وهو ما يفتأ يتكرَّر، لأنه يجب أن يُنقذ باستمرار من النسيان؛ وهو مقوّم من مقومات الحداثة، بسبب أهمية تأكيد الحياة العادية في ثقافتنا.

لقد صار من المفهوم تمامًا الآن أن شخصًا قد نجح في استعادة طريقه نحو العودة إلى ما هو مألوف انطلاقًا من مشروع مذهل تجاوز به ذاته، يُفترض أن يقول شيئًا مثل: «كل تعالٍ مصيبة». هذا لا يجعل مثل هذا الشعار مشروعًا، أو حتى قابلًا للتماسك المنطقي. لكن علينا أن نحترم ونقدّر التجربة التي انبثق منها. وبأقل نبل، يمكن لأشخاص آخرين، وفلاسفة أو أيديولوجيين، استثمار قوة التجربة من أجل كسب الدعم من خلال رفض التعالي. لكن لا ينبغي لهذا أن يجعلنا ننسى قيمة التجربة نفسها.

في مواجهة هذا الشعار، يجب أن يكون رد الفعل معقدًا، بحيث يتضمن العناصر التالية: (أ) أن يكون الشعار خاطئًا، (ب) ولكنه انبثق من تجربة حقيقية ومهمة لا ينبغي تشويهها، وبالتالي (ج) يجب علينا مقاومته، ولكن لا يمكن وصفه ببساطة على أنه خطأ كلي.

لماذا يُعتبر هذا خطأ؟ للأسباب التي تعرضها نوسباوم عندما تتبنّى موقفها الأكثر دقة. وهناك اتجاهات نريد أن نتجاوزها؛ وفي الواقع، سيكون من المستحيل تقريبًا تخيّل حياة إنسانية تمّ فيها رفض كل هذه الأشياء.

لكننا لا نستطيع ببساطة إنقاذ الشعار بأن نضيف إلى التعالي نعتًا «خارجيًا»، فنقول «كل تعال (خارجي) مصيبة»؛ ما لم نتمكّن من إعطاء معنى واضح للتمييز الذي يتم التذرع به هنا. فما الذي نعنيه بالتعالي «الخارجي»؟ ليس، بطبيعة الحال، ببساطة الرغبة العبثية في أن نصبح مثل الرياضيين الأولمبيين (أعني عبثية بالنسبة إلينا، فقد كان لها معنى بالنسبة للإغريق القدامى). ولكن إذا ما تجاوزنا ما هو سيّئ في هذه الرغبة، كما عبَّرت عنه نوسباوم ببراعة، فإننا قد نتجنّب كل التحوّلات التي من شأنها أن تقتلعنا من القالب البشري، وبالتالي نُحرم من بعض الامتيازات والخيرات الإنسانية. وبالمثل، بما أن الآلهة اليونانية لم تعد قادرة على متابعة ألعاب القوى والسياسة، فلا يمكن، أن تُدرك، إذن، الغايات المميزة والخيرات الضمنية في هذه الأنشطة.

يمكننا استخدام هذا المعيار لرفض فكرة أفلاطون عن الحب في المأدبة، لأنه يبدو غير مهم أو مجرَّد حب لبعض البشر. وبالتالي، فإن الصداقة والحب الجنسي من شأنه التخلي

عن أسلوب حياة تم إصلاحه وفقًا لذلك. يمكن لجميع الحداثيين أن يتفقوا هنا، لكن هذا لا يعني أن هذا المعيار سيُستخدم دائمًا، من دون جدل، للفصل بين أشكال التعالي المسموح بها وغير المسموح بها.

وكما تُشير نوسباوم في مقدمة كتابها معرفة الحب، يبدو أن هناك توترًا بين المتطلبات الأخلاقية وتلك الخاصة بالحب الجنسي[1]. والطريقة التي يتطلب من خلالها الحب الجنسي الخصوصية والحصرية، وبالتالي يمكن له عندئذ بسهولة أن يولد الغضب والغيرة، تبدو في علاقة توتر مع التطلع إلى حب واهتمام أكثر شمولية، غير متمركز حول الذات. في هذه الحالة يبدو من الصعب ـ أي صعب بالنسبة إلينا ـ أن نقول، فليذهب إلى الجحيم الحب الجنسي العادي المجسّد، حسنه وهجينه. يبدو أن أفلاطون يقول بهذا، ولأسباب مماثلة لتلك التي ذكرتها للتو. ولكن يبدو من الصعب أيضًا أن نقول، دعنا نعلن الطموح إلى اهتمام أكثر شمولية وأقل تمركزًا حول الذات، إنه شكل «خارجي» من التعالي غير مسموح به. وفي الواقع، يبدو «خارجيًا» وفقًا للمعيار الذي اقترحته للتو، والذي يعتبره متطلبًا نهائيًا وحصريًا، يبدو وكأنه يستبعد مقومًا مهمًا من مقومات حياتنا، أي، الحب الجنسي، أو أي حب يشمل الاستبعاد والغيرة وبالتالي الغضب. لكن من غير الواضح الآن أن التمييز الذي تم تحديده يمكن أن يحلّ المسألة. وبالتالي، فشل الشعار المنقح.

لنضرب على ذلك مثلًا آخر. لقد انخرطنا في هذا القرن في محاولات إقامة سلام دائم من خلال إنشاء نظام عالمي مُعيَّن. لكن الحرب كانت مناسبة، بالإضافة إلى أهوال لا توصف، لأفعال نبيلة عظيمة. فالحرب تقتضي نوعًا معينًا من التفاني والشجاعة يصعب العثور عليه في مجال آخر. وبما أننا ننتمي إلى جيل كنا فيه أثناء الحرب العالمية الثانية في سن المراهقة، فإنه يبدو لي أنه لا يمكن إنكار، حتى مع مراعاة التعقيد الكامل والغموض الذي يكتنف الدوافع البشرية، أن أشخاصًا فقدوا حياتهم في جبهات القتال من أجل أن يحيا غيرهم حياة حرَّة، وتجنّب أهوال أكبر. هذا هو السبب في أن عصرنا، الذي أخذ فيه الكثيرون على محمل الجد مشروع كانط للسلام الدائم، شهد أيضًا محاولات متكررة لإيجاد «مثيل أخلاقي للحرب». وبحسب حيثيات الواقع الراهن، لا بد من الاعتراف بأن نهاية الحرب ضيّعت فرصة مهمة للامتياز الإنساني: البطولة، التفاني والدفاع عن الضعفاء.

(1) *LK*, pp. 50–53.

لقد قاد ذلك بعض المفكرين إلى التخلي عن هذا النوع من التعالي: يجب أن تستمر الحرب، لأنها ضرورية للامتياز الإنساني. ويعتبر هيغل، في هذا الصدد، مثالًا ملفتًا للنظر، لكن البعض الآخر تبنى الموقف ذاته في هذا القرن، مثل أرنست يونغر. فهم يعلنون السلام الدائم «الخارجي» بمعنى الذي حددته أعلاه. لكن لا يمكنني قبول هذا الموقف. وبالمثل لا يمكنني أن أقبل وجهة النظر المعزية التي يقول بها الطرف الآخر، والمتمثلة في أن الحرب لا تخلّف سوى الأهوال والدمار، وإن يكن ذلك ما تفعله بداهة.

ما يترتب عن ذلك كله هو أن مسألة تجاوز الإنسانية ليست مسألة بسيطة، ذلك أنه ليس من الصعب فقط رسم خط واضح بين الطرق المقبولة وغير المقبولة للتجاوز، سواء اعتمدنا في التمييز على التعارض بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية أو أي شيء آخر، ولكن أيضًا قد يتعين علينا أن نعترف بأننا نواجه معضلات في حالات معينة، لا نعرف بيقين مطلق ما إذا كان ينبغي تبني طريقة معينة أم لا.

ما نتج عن ذلك هو أن شعارًا مثل «كل تعالٍ مصيبة»، حتى لو أُضيف نعت للفظ التعالي، لا يمكن أن يحلّ جميع مشاكلنا. لا يتمّ التنازل عن جميع طرق التعالي دفعة واحدة. فحتى أعداء التعالي المسيحي الأشد شراسة، مثل نيتشه، ربما بشكل خاص، يحثون كثيرًا على «التغلب على الذات»؛ يريدوننا أن نكبح الشفقة في أنفسنا، وباختصار لن يهدأ لهم بال حتى نُغيّر ما بأنفسنا، مع حزمة الخيرات والامتيازات غير الفاسدة التي تتمتّع بها.

يمكننا أن نتبنى موقفًا كذاك الذي يقول به نيل نودينغ Nel Noddings[1] وأن نزهد في كل شيء يتوافق مع قيم التنشئة والمحبة من حولنا. ولكن يفترض ذلك أيضًا التخلّي عن الكثير مما نحن مرتبطون به الآن، ومن ثم «تجاوز» تلك الارتباطات.

لكن إذا كان لا يمكن ببساطة التخلّص من الطموحات إلى التعالي، بما في ذلك تلك التي تُثير إشكالًا، ويصعب تقييمها، أو تورطنا في معضلة، فعندئذ ربما لا يمكننا ببساطة إدانة أولئك الذين يقترحون هذه الطرق بشكل مباشر، حتى عندما نريد أن نقول إنهم مخطئون.

ولنضرب على ذلك مثلًا، كراهية المسيحية للجسد والرغبة كما وردت في مناقشة

(1) Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley: University of California Press, 1984).

نوسباوم في فصل بيكيت Beckett[1]. أنا أيضًا أريد أن أُدين هذا، مكونًا انطباعًا فظيعًا، لكن إذا نظرنا إلى واحدة من نقاط نشأتها في الرهبنة المسيحية المبكرة، كما وصفها بيتر براون Peter Brow[2] يمكننا أن نتبيّن أنها تنشأ عن إحساس بأن الجنسانية والإنجاب يمثلان جزءًا من اهتمامنا بأسرتنا وذريتنا، وبالسلالة والملكية والقوة التي تشكل، رغم أنها ليست سيئة في حد ذاتها، حاجزًا أمام بذل أنفسنا بشكل كامل في سبيل محبّة الله. وبعبارة أخرى، يمثل الزهد جزءًا من محاولة إظهار استجابة كاملة لمحبّة الله كما تتجسّد في المسيح، من أجل المشاركة في محبة أكثر اكتمالًا وشمولية. ووجهة النظر هذه قريبة من السياق الذي ينبغي أن تُنزّل فيه تفاني القديس فرنسيس الأسيزي، وهو سياق يذكّرنا بالمعارك التي شنتها الكنيسة على مرّ العصور ضد قوة السلالة، بدءًا من الجدل حول تنصيب البابا هيلدبراند Hildebrand إلى الراهب الذي زوّج روميو وجوليت من دون علم أسرتيهما المتناحرتين.

اليوم يمكننا أن نرى كيف أن أسباب الزهد هذه يمكن أن تنزلق في فترة لاحقة إلى هوس سلبي بالجسد، وهو شعور بالنفور ممزوج بالافتتان بالرغبة، وهي الظاهرة التي أثارها بيكيت وتحدثت عنها نوسباوم.

فهل كان يجب علينا التخلي عن هذا الطموح إلى الحب الكامل لهذه الأسباب؟ أعترف شخصيًا أن ذلك سيكون بمنزلة تشويه أكثر خطورة للإنسان من الكاثوليكية الحديثة الضيّقة التي قد يكون بيكيت سخر منها. وعلى أي حال، يجب بلورة هذا الجدل، وليس فقط افتراضه.

لكن إذا لم نتخلَ، فإن ردّ فعلنا على هذا النمط في الروحية المهتز والمهووس بالرغبة يجب أن يكون دقيقًا شأنه في ذلك شأن ردّ فعل ضد خصمها الرئيس الذي أشرت إليه أعلاه، والذي يتضمن ثلاثة أبعاد: (أ) بطبيعة الحال، يجب أن نقول إنه زائف ومتى يكون ذلك، ولكن (ب) يجب علينا أن نعترف بأن هذا ينبع جزئيًا من طموح حقيقي وقيّم، طموح إلى حب أكثر اكتمالًا، و (ج) لذلك لا يمكننا إدانته ببساطة جذرًا وفرعًا، كما لو كان يمكن تدميره والقضاء عليه بشكل عشوائي، بل يجب علينا التغلب عليه مع الحفاظ على ما يكون له قيمة في جذوره.

---

(1) *LK*, chapter 12.

(2) *The Body and Society* (New York: Columbia University Press, 1988).

ذلك ما جعلني أُعبِّر، أعلاه، عن الحرج الذي قد يسببه الانخراط في الجدل بشأن هذه المسألة. وبمجرد أن يرفع متسبو القطبين شعار «كل تعالٍ مصيبة» حتى يحتدم الجدل بسرعة، بحيث يردّ متسبو القطب الآخر متفاعلين بطريقة دفاعية عن جميع الانحرافات المهتزة والمهووسة التي يشهّر بها خصومهم. ذلك هو الوضع الذي غالبًا ما يحدث في الحروب الثقافية في الولايات المتحدة الأميركية، وأماكن أخرى. ربما ذلك ما أراد أرنولد أن يستحضره في صورته الشهيرة عن الجيوش الجاهلة التي تتصادم بالليل.

من بين القضايا التي يشملها الجدل ضد التعالي، يجب أن نعتبر الطموحات المختلفة إلى شيء أعلى كطموحات ملتوية، أو مريضة، أو منهمكة في مشاعر سيئة غير مبررة. وهذه الطموحات إما أن تكون شيطانية، كما في بعض انتقادات النزعة الإنسانية ضد المسيحية التي يتعبرونها قوة معادية للبشر تعمل على تكريس الشر، أو أن يُحطّ من قيمتها من خلال اعتبارها باثولوجية.

نستحضر عن هذه الحالة الأخيرة، مثالًا على انتصار العلاج، مع السمات المميزة التي ذكرتها في المناقشة السابقة. أولًا، لا يُنظر إلى الانحراف عن الأنماط «العادية» والمقبولة للتدفق الإنساني على أنها مدفوعة بواسطة صورة أخرى عن الخير، وإن تكن خاطئة؛ وثانيًا، إن «الوضع العادي» في متناول الشخص ذي الموهبة المتوسطة؛ وليس شيئًا لا تقدر على تحقيقه إلا نخبة من أولي النُّهى.

من الغريب، وإن لم يكن الأمر كذلك على الدوام، أن العلاج والشيطنة قد يجتمعان معًا، كما في بعض انتقادات النزعة الإنسانية ضد الدين. وتُتّهم حياة الزهد بأنها حياة باثولوجية، ولكن في الآن ذاته، يُنظر إلى رواسبها في الثيولوجيا على أنها جزء من استراتيجية إرادة القوة الإكليروسية. (وقد تستعيد هذه النظرية اتساقها عبر ربط الباثولوجيا بالدنيوي وإرادة القوّة بالإكليروسي).

غالبًا ما يُعطي هذا الصنف من النزعة الإنسانية المعادية للتعالي قراءة لـ«المحايث» ترفع العتبة نسبيًا. وهو يشتمل على الكثير مما نفهمه كانضباط متحضر، والتطابق التلقائي مع النظام الأخلاقي الحديث، كجزء من «الوضع العادي» غير الباثولوجي المتاح عمومًا. ربما لا يكون هذا مفاجئًا، كما ذكرت أعلاه، ذلك أن النزعة الإنسانية الحصرية شهدت انطلاقتها في ثقافة صارت فيها أوجه الانضباط المتحضرة هذه بالفعل، طبيعة ثانية لكثير

من الناس. ولأجل ذلك من الطبيعي أن تكون في متناول الشخص العادي.

لكن مهما يكن مفهومًا، فإن هذا الموقف يجعل هذا النوع من النزعة الإنسانية غير مبال، وأحيانًا قاسيًا تجاه المنحرفين، ويصنّفهم على أنهم غير أسوياء أو من ذوي النوايا السيئة. يمكن العثور على أمثلة معاصرة في بعض السياسات التي تتولّد عن «الاستقامة السياسية»، والتي تفرض إما تربية المنحرفين عن «مدونات قواعد سلوك» مختلفة من جديد بشكل إلزامي أو تسليط عقوبات قاسية عليهم، أو كليهما، وهؤلاء غالبًا ما يُتّهمون «بالعنصرية» أو «كراهية النساء» في أدنى الحالات.

يؤكد ذلك كله على الطابع الإشكالي لمختلف أشكال التميز، سواء تعلق الأمر بالتميز بين التعالي الداخلي والتعالي الخارجي، أو أيضًا بالتميز بين التعالي والتحايث. وعندما تكون عتبة السلوك العادي عالية بما يكفي، قد لا يبدو «التحايث» المصطلح المناسب. بطبيعة الحال، أريد أن أحتفظ بمفهوم التعالي، بالتوازي مع التميز البدئي بين النزعة الإنسانية الحصرية والنزعة الإنسانية الشاملة، في تطابق تام مع مقاصد أطروحتي الرئيسة. ولكن أريد التأكيد هنا على أن مفهوم «التعالي» الضمني يتمثل، في إطار هذا الجدل ضد الإيمان المسيحي، في نفي الإنجازات الإنسانية الجسدية. وأيضًا لإظهار كيف أن بعض الأنواع شديدة الحساسية من النزعة الإنسانية الحصرية تقود بسهولة إلى رد فعل مضاد من داخل عدم الإيمان ذاته.

إن اعتبار أوجه انضباط الحياة المتمدنة، في ظل سيادة القانون، وبما يتفق مع النظام الأخلاقي للحرية والمنفعة المتبادلة، «عادية»، بمعنى غير باثولوجية؛ أو اعتبار الطموح إلى هذا النمط من الحياة كتعالٍ «داخلي»، أدى إلى تصنيف أشكال المقاومة المختلفة لأوجه الانضباط هذه: الدوافع إلى العنف، والعدوان، والهيمنة؛ و/ أو الدوافع إلى الفجور الجنسي الجامح، كمجرد باثولوجيا أو تخلف. وينبغي استئصال هذه الدوافع واستبعادها عن طريق العلاج أو عبر التربية من جديد أو التهديد باستخدام القوة. فهي لا تعكس أية إنجازات إنسانية أساسية، حتى في صورة مشوّهة، يمكن من خلالها تحريض الناس على الإقلاع عن طريق التحوّل الأخلاقي، ولكن لا يمكن ببساطة قمعها من دون حرمانهم مما يمثل بالنسبة إليهم غايات مهمة تتقوّم من خلالها حياتهم ككائنات بشرية. ذلك هو الموقف الكامن وراء الهندسة النفسية الأبوية التي شهّر بها أنتوني بورجيس Anthony Burgess في البرتقالة الميكانيكية.

يمكن أن يرتبط المشكل بانتصار العلاج. إذا كان يمكن اعتبار العنف والعدوان والفجور الجنسي مجرد باثولوجيا أو تخلّف، وهو أمر يمكن تجاوزه عبر العلاج أو التربية، فإننا لن نفقد شيئًا جوهريًا إذا ما «تطبّعنا». ولكن إذا اعتبرنا تلك المظاهر بمنزلة أفعال يمكن للفاعلين الذين يمارسونها أن يعتبرونها كإنجازات أساسية، حتى إذا كنا نعتقد أنهم سيستفيدون من تحوّل أخلاقي حتى لا ينظرون إليها على أنها كذلك، لا يمكننا أن نقنع أنفسنا بأننا نعمل لصالحهم عن طريق إخضاعهم للعلاج أو للتربية من جديد. قد نضطر إلى كبح دوافعهم بطرق مختلفة من أجل تأمين سلامة الآخرين أو السلم العام، ولكن يجب علينا أن نعترف أننا أرغمناهم على التضحية من أجل الخير العام.

يجب تطوير خلفية التمييز، بين وجهات النظر العلاجية والإيتيقية، من أجل تبيّن ما هو على المحك. فقد تطوّرت النظرية العلاجية الحديثة، في جزء منها، انطلاقًا من فكرة التنوير (المستلهمة من جون لوك) بأن الفاعل البشري طَروق؛ فانطلاقًا من بعض الدوافع الأساسية (على سبيل المثال، البحث عن المتعة، تجنب الألم)، يمكن تربية الفاعل على تحديد غاياته بطرق مختلفة. ولا يعني تحديد هذه الغايات من جديد من خلال التربية من جديد، أن يتخلى مرغمًا عن التوجيه الذاتي لوجوده؛ وإذا ما انتهى به الأمر إلى جعله أكثر قدرة على التكيّف مع الآخرين، فقد يؤدي ذلك إلى مزيد من الانسجام، وازدهار الرغبة العامة، وبالتالي تحقيق مكاسب جمّة.

يتمثّل المصدر الآخر لانتصار العلاج بالرغبة في استبعاد صنف الخطيئة، ويعزو، ضمن بعض الوجوه، سوء النية للمذنب. إن المنحرف ضحية تربية سيئة أو مرض، إنه لا يبدو هنا كفاعل مسؤولًا عن سلوكه المؤسف والمدمر، بحيث يجب إدانته، إنما هو أسير دورة من الدافعية التي يمكن أن نحرره منها عن طريق العلاج.

هذا الدافع الثاني الخالي من الشعور بالذنب يتوافق تمامًا مع فكرة الطُّروقية، لكنه لا يتطلبها. وقد رافق انتصار العلاج في كثير من الأحيان أنثروبولوجيات أكثر تعقيدًا تفترض صرامة كبيرة في تكوين الشخصية البشرية، مثل التحليل النفسي.

بيد أن هذين المصدرين يتعارضان مع الأنثروبولوجيا الكامنة وراء النظريات الإيتيقية الرئيسة التقليدية في عصرنا التي تعود إلى القدامى، وكذلك مع وجهات النظر الدينية المختلفة. هي تختلف عن بعضها البعض، لا سيما في ما يتعلق بشأن منزلة الشر، ولكنها

تتفق على اعتبار أن المُذنب أو سيئ السلوك يسعى إلى شيء ما يرى فيه خيره، إما لأنه يعتقد (خطأ) أن الأمر كذلك (الصيغة القديمة)، أو لأنه يشعر بأنه بانجذاب لاقتراف الشر (وهي الصيغة التي ظهرت مع المسيحية). يُنظر إلى هذا السلوك السيئ، وهذا «الافتقار للعلامة» (الهامارتيا Hamartia، أو السقطة العظيمة كما يُسميها أرسطو والكتاب المقدّس اليوناني)، على أنه مستغلق عن الفهم، وربما غير قابل للتفسير في نهاية المطاف، بل وغامض أيضًا.

لكن هذا يفلت بوضوح من التفسير البيئي البحت لأطروحة المرونة. ومهما تكن التربية السيئة والعادات السيئة التي تقودنا إلى اختيارنا للسيئ (كما يقول أرسطو، على سبيل المثال)، فإن ذلك ينتهي بنا إلى شيء نستثمر فيه وجودنا برمته وتصورنا ورغبتنا. وبالتالي، فإن التربية المبكرة الجيدة ليست شرطًا كافيًا لحسن الخلق، والذي يجب أن يتغذى من خلال الأمثلة المثيرة للإعجاب، وحتى في فترة متأخرة من خلال تفكير إيتيقي، وفقًا لأرسطو. لكن هذا الاستثمار في وجودنا من خلال التصوّر والرغبة هو ما يجعل تحولنا الأخير شيئًا يتجاوز العلاجي. ومهما كان أفلاطون يُفكّر في صورة هذا العلاج من أجل التغيير الإيتيقي، فمن الواضح أنه هو نفسه يستهدف شيئًا ما يمثل «تحويلًا»[1] في صلب التحوّل نحو الخير.

وبحسب المصطلحات الحديثة، يفترض التحوُّل الإيتيقي أن يلتزم الفاعل بإرادة وتصوُّر. هذا ليس متاحًا لعلاج يستهدف شفاءً فاعلًا ليس مسؤولًا عن انحرافه، وليس متاحًا أيضًا لتربية تستهدف تنمية المعارف والقدرات؛ ولكنه قد يُساعد على مقاومة العنف والإرهاب.

من شأن ذلك أنه يُمكّننا من فهم كيف اعتبرت نزعة إنسانية للسلوك «المتمدن» والأخلاقي المقاومة مجرد باثولوجيا أو تخلف، في حين تبدو وجهة النظر الأخلاقية كما لو كانت تحط من قيمة المنحرفين، بل تجريدهم من إنسانيتهم بما هم كذلك وتقترح إعادة النظر في مكانتهم[2].

(ب) ويقودنا هذا إلى السلسة الأخرى من الاعتراضات على الدين، تلك التي صدرت

(1) «Periagoge»; see *Republic*, Book VII, 518E_519A.

(2) هذه المسألة أثارها Anthony Burgess in *A Clockwork Orange* (New York: W. W. Norton, 1963).

عن الاتجاه «التراجيدي». لأنه كان لا بدّ أن تُثير النزعة الإنسانية «التطبيعية» اعتراضات عميقة من كل أولئك الذين ثاروا على نزوعها إلى اختزال الأبعاد العدوانية، والعدائية، والفاجرة في الحياة البشرية. ومن بين هؤلاء، أولئك الذين أرادوا إدانة العدوان، ولكنهم نزلوا المسألة في إطار الأنثروبولوجيا الإيتيقية. لكن معظم الاعتراضات الخبيثة صدرت عن أولئك الذين وجدوا في العدوان وأحيانًا في الفجور الجنسي ما يستحق التمجيد. وبعيدًا عن إدانة الرغبة في العداء، والهيمنة، وحتى تحمّل المعاناة، يرى فيها نيتشه تعبيرًا عن إرادة القوة. إن الحطّ من قيمتها عن طريق النزعة الإنسانية الحديثة، باسم المساواة والسعادة ووضع حدٍ للمعاناة، فيه حطّ من قيمة الإنسان، ويختزل حياة الإنسان إلى مستوى يجعلها لا تستحق أن تُعاش، ويساهم في تصاعد «العدمية». وفي أيامنا هذه، استعاد ميشيل فوكو هذا التهجّم على الإنسانية المتمدنة، وقد اقتبستُ منه في المناقشة أعلاه عبارة «التطبيع». ذلك هو المعنى الإيتيقي (ليس صريحًا تمامًا) الكامن وراء الإعلان عن «موت الإنسان»[1]؛ وهو إعلان مثل موضوع شجب لـ«النزعة الإنسانية» من قبل العديد من الما بعد-حداثيين.

تُثير هذه النزعة الإنسانية الحديثة انتقادات على جميع محاور الميدان «التراجيدي». من ذلك أن البعض (توكفيل، نيتشه، سوريل ويونغر)، يعتبرونها تُفرّغ الحياة من بُعدها البطولي. في حين يعتبرها آخرون (أتينا على ذكر بعضهم آنفًا، ولكن أيضًا على طريقتهم الخاصة مثل: أشعيا برلين، وكذلك برنارد ويليامز)، تميل إلى التستر عن التناقض الكبير بين الأشياء المختلفة التي نُقيّمها. إنها تستبعد التراجيديا، والاختيارات العسيرة بين العناصر المتنافرة، والمعضلات، التي لا يمكن فصلها عن الحياة البشرية. كما تعطينا الانطباع بأن كل الأشياء الخيّرة تأتي معًا من دون عناء؛ لكنها لا تحقق ذلك إلا عن طريق تغيير طبيعة بعض الخيرات التي تقف في طريق حزمة القيم الليبرالية المفضلة.

مرة أخرى، قد يتعلق الانتقاد بفكرة السعادة أو الإنجاز المبطنة في هذه النزعة الإنسانية. وإذ تعتبر النزعة الإنسانية المتمدنة الدوافع الجامحة باثولوجية أو متخلفة، فإنها تؤكد أن الانسجام الإنساني المناسب، بالنسبة للأشخاص «العاديين»، هو الانسجام الخالي من التناقض. وأن هناك سعادة جليلة تصاحب هذه الحالة العادية، لأنها لا تتطلب التضحية بأي شيء يكون مهمًا.

---

(1) انظر

Les Mots et les Choses (Paris: Gallimard, 1967).

ومن وجهة النظر الإيتيقية، فإن هذا النوع من الانسجام الجليل ممكن بالفعل، ولكن فقط في قمة الإنجاز البشري. وهذا ليس شيئًا يمكن أن يكون «عاديًا» من الناحية الإحصائية، تمامًا كما لا يمكن أبدًا تحديده كشيء عادي بمعنى غير باثولوجي. تتوافق معظم التصورات الدينية هنا مع وجهة النظر الإيتيقية. لن يكون الانسجام الذاتي الكامل في متناول جميع البشر، ناهيك عن «الإنسان المتوسط الحسي».

يعتبر النيتشويون، وكذلك أولئك الذين يعتقدون بأنهم ينطلقون من أرضية بيولوجية ومن نظرية التطوُّر في صياغة تصورهم من العدوان، أو الاختلاف بين الجنسين، أو التراتبية، كما هي متجذرة في طبيعتنا، الانسجام غير قابل للتحقق، بل إن الاعتقاد في ذلك أو السعي من أجله ينمّ عن ضعفٍ مدان. إن الاعتقاد في السعادة الجليلة ليس وهمًا طفوليًا فقط، وإنما ينطوي أيضًا على القطع مع الطبيعة البشرية، حيث يدير ظهورنا للكثير مما نحن عليه. إنهم يعتبرون أن شيئًا ما يُثير التنافر في هذا المثل الأعلى، كما أشرت إلى ذلك في المقطع السابق أعلاه.

لا تستهدف هذه الانتقادات النزعة الإنسانية التطبيعية فقط، وإنما تستهدف الدين أيضًا. وبمعنى ما، قد يبدو هذا غير لائق على الإطلاق. ألَمْ ينفك الوعظ المسيحي عن الترديد دائمًا أنه من المستحيل أن نكون سعداء تمامًا طالما كنّا خطائين في عالم الخطيئة؟ وبالتأكيد قد لا يمكن لهذا الوهم أن يتسلل إلى الإيمان المسيحي، رغم أن الكثير من المسيحيين المعاصرين يمكن أن ينجذبوا في أيامنا إلى هذه النظرة المشتركة لـ«السعي وراء السعادة».

بمعنى آخر، فإن هذه الإدانة مبررة، ذلك أن الفكرة التي تقول بأن العدوان لا يمكن تجاوزه لأنه متأصل في جيناتنا (علم الاجتماع البيولوجي)، و/ أو أنه شيء يجب أن نمجّده لا أن نسعى إلى التغلب عليه (نيتشه)، لا تتوافق، يقينًا، مع الإيمان والأمل المسيحيين، ومع الإيمان باليوم الآخر المسيحي. في هذا المستوى بالذات تُعبِّر المسيحية عن تحوُّل ممكن ترفضه كل من النيتشوية والنزعة العلمية. ويتمثل التهجم على المسيحية في هذا الصدد في اعتبارها مغرقة في تفاؤل غير واقعي، وتستبدل الأمل بالواقعية، وتبث أسطورة مطمئنة عن البشر تحجب الحقيقة القاسية. لأجل ذلك اعتبرت سالفة النزعة الإنسانية التطبيعية كما كان نيتشه يُردِّد ذلك باستمرار. ومن هنا نتبيّن مدى وجاهة ذلك من زاوية نظر تاريخية، ذلك أن النزعة الإنسانية تنشأ عن قراءة معينة (اختزالية) للإيمان المسيحي.

تكشف هذه الحجة هنا عن تقاطع غريب. عندما ينتقد النيتشويون المسيحيين على رفضهم تبيّن إلى أي مدى لا يمكن للبشر أن يؤكدوا ذواتهم إلا من خلال العدوان، لأنهم مرتبطون جدًا بصورة «روحية» مطهرة للقدرة البشرية، فإنهم يقتربون بشكل وثيق من الإدانة السابقة التي تتمثل في اعتبار المسيحية غير قادرة على الاعتراف بطبيعتنا الحسيّة. تلك حجة من الحجج الأساسية التي استندت عليها النزعة الإنسانية الحصرية في رفضها للتعالي المسيحي؛ وتواجه هذه النزعة الإنسانية الآن إدانة مماثلة من قبل أعدائها الأكثر فتكًا.

[3]

كل هذا مُربك إلى حد ما، ويوحي بأننا بحاجة إلى خريطة جديدة أكثر دقة لحقل الصراعات الأيديولوجية. فليست الثقافة الحديثة مجرد مشهد لصراع بين الإيمان وعدم الإيمان. لقد رأينا أن الحجج ضد الدين تصدر عن زاويتين مختلفتين، لكنهما رغم ذلك، لا تعترضان على كل أنواع الدين؛ ورغم أنهما تلتقيان مع وجهة نظر النيتشوية، كما بيّنت في الفقرة السابقة، إلا أنهما تنتهيان بنا إلى استنتاجات مختلفة تمامًا. ينقسم معسكر عدم الإيمان بعمق، حول الطبيعة البشرية، وبشكل أكثر جذرية، حول قيمتها.

أريد أن أعرض إطارًا آخر لفهم هذه الصراعات، ليس كصراع بين اثنين من أبطال المعركة، بل كصراع ثلاثي، وربما رباعي. لقد أدى دخول ما سميته أعلاه «الحركة المضادة للتنوير المحايثة»، التي تشكك في الأسبقية الإنسانية للحياة، إلى تعقيد المشهد إلى حد كبير.

هناك إنسانيون علمانيون، وهناك نيتشويون جدد، وهناك من يعترف ببعض الخير خارج الحياة. أي زوج يمكن أن يتصارع ضد الثالث في بعض القضايا المهمة. يدين النيتشويون الجدد والإنسانيون العلمانيون معًا الدين ويرفضون أي خير خارج الحياة. لكن النيتشويون الجدد والمعترفون بالتعالي يجتمعون معًا من دون مفاجأة بسبب خيبات الأمل المتكررة من النزعة الإنسانية العلمانية، ويجتمعون معًا أيضًا حول اعتبار رؤيتها للحياة تفتقر إلى بُعد. وفي الصف الثالث، يلتقي علماء إنسانيون مؤمنون وغير مؤمنين في الدفاع عن فكرة الخير الإنساني، ضد مناهضة النزعة الإنسانية لورثة نيتشه.

يمكن تقديم طرف رابع إلى هذا المجال إذا أخذنا في الحسبان حقيقة أن مقاصدي التعالي مُقسّمون. يعتقد البعض أن الانتقال إلى النزعة الإنسانية العلمانية كان برمته مجرد خطأ، يجب نقضه. نحن بحاجة إلى العودة إلى رؤية سابقة للأشياء. والبعض الآخر، الذي أنتمي إليه، يعتقد أن الأسبقية العملية للحياة كانت مكسبًا عظيمًا للإنسان، وأن هناك بعض الحقيقة في سردية «عصر التنوير» التي يرويها عن نفسه: كان من غير المرجح أن يتحقق هذا المكسب من دون خرق معين للدين القائم. (قد نميل إلى القول بأن عدم الإيمان الحديث محفوف بالمخاطر، ولكن قد لا يخلو ذلك من استفزاز مسرف). لكننا مع ذلك نعتقد أن الأسبقية الميتافيزيقية للحياة التي تتبناها النزعة الإنسانية الحصرية ليست في محلها وهي خانقة، وأن استمرار الهيمنة يُعرِّض الأسبقية العملية للخطر.

لقد قدمت في الفقرة الأخيرة قراءة معقدّة نسبيًا للمشهد. ومع ذلك، أعتقد، أن المحاور الرئيسة التي عيّنتها أعلاه لا تزال قائمة. يتفق كل من الإنسانويين العلمانيين ومناهضي النزعة الإنسانية، جزئيًا، حول سردية عصر التنوير، أي أنهم يعتبروننا قد تحررنا من توهم خيرٍ ما في ما وراء الحياة، وبالتالي تمكّنا من إثبات ذواتنا. قد يتخذ ذلك شكل تشجيع التنوير على الخير والعدالة؛ أو شكل ميثاق للتأكيد الكامل لإرادة القوة ـ أو «اللعب الحرّ للدال»، أو إستيطيقا الذات، أو أيًا تكن الصيغة الحالية. لكن لا يخرج ذلك عن المناخ ذاته الذي تدحرج فيه الما وراء إلى منزلة الوهم الماضي. أما بالنسبة لأولئك الذين يتنزلون في إطار هذا المناخ بشكل كامل، فالتعالي لا يمكن إلا أن يكون مرئيًا.

بطبيعة الحال، قد نرغب في التخلي عن هذه الصورة ثلاثية الزوايا، على أساس أن حركة مناهضة النسوية المعاصرة ليست مهمة بشكل كاف. وإذا ركزنا اهتمامنا على بعض أساتلة الأدب المقارن العصريين، فقد يبدو ذلك معقولًا. لكن إحساسي هو أن تأثير هذا التيار الثالث في ثقافتنا وتاريخنا المعاصر كان قويًا جدًا، خاصة إذا أخذنا في الحسبان الفاشية، فضلًا عن الافتتان بالعنف الذي شمل حتى الحركات المستلهمة من التنوير، مثل البلشفية (وليست هذه الحالة الوحيدة). وهل لنا أن نستثني التاريخ الدموي للقومية الديمقراطية وحتى «التقدمية»؟

إذا تبنينا الصورة ثلاثية الزوايا، فستُثار بعض الأسئلة المهمة. ويمثل تفسير أيّ من هذه الزوايا تحديًا للبقية. وعلى وجه الخصوص، ليس من السهل تفسير معاداة النزعة الإنسانية من منظور التنوير. لماذا ارتدّ الناس الذين «تحرروا» من الدين والتقاليد؟

ومن وجهة النظر الدينية، تنقلب المشكلة حيث تقدم تفسيرًا سريعًا وسهلًا جدًا؛ إن نفي التعالي لا بد أن يؤدي إلى تصدّع كل المعايير الأخلاقية إلى حد القطع معها نهائيًا، بدءًا بالنزعة الإنسانية العلمانية، ثم الطعن في مفاهيمها للتقوى وفي قيمها. وصولًا، في النهاية إلى العدمية.

لا أنفي أبدًا أي أهمية لهذا التفسير، وإنما أنبه إلى أن الكثير من المسائل ما زالت عالقة. إن مناهضة النزعة الإنسانية ليست فقط ثقب أسود، وغياب للقيم، بل أيضًا إعطاء قيمة جديدة للموت، وأحيانًا للعنف. وتذكرنا إعادة صياغته لافتتان معيَّن بالموت وبالعنف، بالعديد من مظاهر الدين التقليدي. من الواضح أن هذا الافتتان يمتد إلى ما وراء حدود معاداة النزعة الإنسانية ليشمل أيضًا ورثة التنوير، ولا ينفك يتجلى بشكل لا لبس فيه في التقاليد الدينية. وتشهد معسكرات الغولاغ Gulag ومحاكم التفتيش على قوته الدائمة.

لكن هذا الطعن الحاد في تفسير ديني كيّس على نحو مفرط يُثير مرة أخرى مشكلة للنزعة الإنسانية الحصرية. فما مردّ تكرار ذلك واستمراره؟ لا نفتقر إلى النظريات المحايثة لنزوع الإنسان إلى الشر، بدءًا من علم الاجتماع البيولوجي إلى التخمينات الفرويدية حول مبدأ الموت. لكن لهذه النظريات توجهها المناهض للتنوير: وضعت حدًّا صارمًا لأيّة آمال في التطوير. فهي تميل إلى التشكيك في فكرة التنوير المركزية التي تقول بأننا مسؤولون عن مصيرنا.

وفي الآن ذاته، تبدو بعض الاعتبارات من منظور التعالي، واضحة: إن النزعة الإنسانية الحصرية تغلق نافذة التعالي، كما لو أنه لا يوجد ما هو أبعد من ذلك، بل أكثر من ذلك، كما لو قلب الإنسان ليس بحاجة لفتح هذه النافذة، وأن يلقي نظره أولًا، ثم يذهب به إلى أبعد من ذلك. كما لو أن الشعور بهذه الحاجة كان نتيجة خطأ، أو رؤية خاطئة للعالم، أو سوء تكيّف، أو أسوأ من ذلك، نتيجة مرض ما. إننا، إذن، إزاء وجهتي نظر مختلفتين جذريًا بشأن وضع الإنسان. فأيّ منهما على حق؟

في الحقيقة، من ذا الذي يستطيع إعطاء الحياة التي نعيشها جميعًا أهمية أكبر؟ منظورًا إليها من هذه الزاوية، يبدو أن معاداة النزعة الإنسانية الحديثة في حد ذاتها تشهد على مناهضة النزعة الإنسانية الحصرية. إذا كانت وجهة النظر المتعالية صحيحة، عندئذ يكون لدى البشر ميل لا يوصف للاستجابة لشيء يتجاوز الحياة. ونفي ذلك كبت له. بل وحتى

بالنسبة لأولئك الذين يقبلون الأسبقية الميتافيزيقية للحياة، قد يبدو هذا المنظور نفسه خانقًا. بهذا المعنى، وليس من وجهة نظر المعتدّة بذاتها والمكتفية بذاتها، يجد عدم الإيمان هنا بالذات طريقه إلى الاضمحلال، وأن التصوّر الديني لا يرى أي مفاجأة في معاداة النزعة الإنسانية.

من خلال وجهة النظر هذه، قد نميل إلى مزيد من التخمين، وإلى القول بأن استعداد الإنسانية الدائم للافتتان بالموت والعنف، هو في الأساس مظهر من مظاهر طبيعتنا كبشر متدينين. ومن وجهة نظر شخص يعترف بالتعالي، ذلك هو أحد الفضاءات الذي يمكن أن يتّجه إليه هذا الطموح إلى التجاوز حين يفشل في أن يقودنا إلى هناك. هذا لا يعني أن الدين والعنف هما ببساطة بديلان متنافسان، إنما على العكس تمامًا، يعني ذلك أن معظم الديانات التاريخية على علاقة وثيقة بالعنف، بدءًا من التضحية البشرية وصولًا إلى المذابح الجماعية. لأن الدين التاريخي لا يتوجّه في معظمه إلى الما وراء إلا بشكل منقوص جدًا. إن أوجه القرابة بين الولع بالعنف، بأشكاله المختلفة، وبين الدين لا غبار عليها.

معنى ذلك أن السبيل الوحيد للتخلص من الافتتان بالعنف يكمن، في جهة ما، في التحوُّل إلى التعالي، أي في أن نحب ملء قلوبنا خير ما خارج الحياة. وهنا نلجّ ميدان الدين والعنف الذي تم استكشافه بطريقة مثيرة للاهتمام من قبل رينيه جيرارد René Girard. سأعود إلى هذا أدناه[1].

لكن مهما كانت وجهة النظر التي نتبناها، آمل أن أقول شيئًا يدعم الفكرة القائلة بأنه لا توجد محاولة جادة لفهم عصر التنوير اليوم يمكن أن تكون كذلك من دون إجراء دراسة أعمق عن الحركة المناهضة للتنوير المحايثة. إن السناريوهات الكلاسيكية للصراع الثنائي تغض النظر عن كل ما يمكن أن تعلمه عن هذين المتنافسين الرئيسين من خلال مواقفهما في تباينها وفي تقاربها تجاه هذا المنافس الثالث الذي أثارهما بطريقة ما.

(1) انظر: René Girard, *La Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972); and *Le Bouc émissaire* (Paris: Grasset, 1982).

[4]

أ. ضد التشويه

ما يتبيَّن مما سبق هو أن التفكير في الاعتداءات على الدين من قبل النزعة الإنسانية الحصرية يظهر بعض الاختلافات العميقة داخل معسكر عدم الإيمان. ولا يمثل ذلك في حد ذاته بالضرورة مشكلة: من حيث المبدأ، قد تكون واحدة من وجهات النظر هذه صحيحة والأخرى خاطئة ببساطة. لكن إحساسي هو أن كل طرف، «النزعة الإنسانية» و«النيتشوية»، يثير صعوبات عميقة للطرف الآخر. ليس من السهل التخلي عن الخير والمساواة والغايات الإنسانية. ومع ذلك، غالبًا ما يكون الدافع القوي هو التمرد القوي. هناك بعض المعضلات التي لم يتسنّ حلها هنا.

هي معضلات تنبثق من مجموعة القضايا الحاسمة هذه لأي تصور لمأزق الإنسان الإيتيقي الذي حددناه في الفصل السابق (الفصل السادس عشر): ما إذا كان مفهومه للامتلاء قابلًا للتحقّق بشكل كامل، وما إذا كانت العقبات المتمثلة في الدوافع السلبية التي تقف في طريقه يمكن التغلّب عليها بالكامل؛ وإذا لم يكن الأمر كذلك، ما إذا كانت تكاليف الإفراط في استخدامها لا يمكن تحملها (القضايا (ج) و(د) و(هـ)).

قد نتحدث عن معضلات أو توتّرات أو حتى محاولات لتربيع الدائرة. وكائنًا ما كان اسمه، فإن الشكل الأساسي يبدو كالتالي: كيف نحدّد أعلى طموحاتنا الروحية أو الأخلاقية للبشر، في حين نُبيّن الطريق إلى التحوُّل الذي لا يُسحق ولا يُشوه ولا ينفي ما هو ضروري لإنسانيتنا؟ دعونا نسمي ذلك: «المتطلب الأقصى».

لماذا هذا المتطلَّب مهم بالنسبة لنا؟ تعود أسباب ذلك، في رأيي، إلى طموحنا للكمال، والتي حاولتُ عرضها في الفصل السابق (الفصل السادس عشر). لقد اخترق الثقافة الحديثة بأكملها الإحساس بأننا نرتكب خطأً، عندما نسعى إلى تحقيق مثلنا العليا، عبر التضحية بالجسد، أو بالرغبة العادية، أو بإنجازات الحياة اليومية. لماذا نُعطي هذا الإحساس أهمية كبرى؟ بعد كل شيء، بدا أفلاطون في الجمهورية مستعدًا تمامًا لتهميش رغبات الإنسان الأساسية (وكذلك في ثقافته) كتأسيس أسرة، وكسب الممتلكات الخاصة ونقلها إلى الأبناء. كل ذلك باسم انسجام أعلى وكليّ في الدولة.

بطبيعة الحال، لم يكن المفكرون القدامى متفقون حول هذه النقطة. ينتقد أرسطو بشدة محاولة أفلاطون إلغاء بعض الإنجازات العادية من الحياة الخيّرة، وفي كتابه السياسة، الكتاب الثاني، يرفض رفضًا تامًا اقتراح أفلاطون بإلغاء الأسرة والملكية الخاصة. لكن الأسباب في ما يتعلق بحالتنا، متجذرة في الثقافة المسيحية. فكيف لدين التجسيد أن يُهمِّش الجسد. إن «الشفقة» المنسوبة إلى المسيح في الإنجيل هي إحساس نابع من أحشائه؛ ومن زاوية النظر الأخروية، هي في القيامة الجسدية. إن تركيز الإصلاح على الحياة العادية يذهب أبعد بكثير مما ذهب إليه أرسطو، ليس فقط من خلال دمج مجال الإنتاج والأسرة في الحياة الطيبة، ولكن من خلال منحه كرامة لم يمنحها له أرسطو البتة. إذن ليس غريبًا أن يستند تقليد مركزي في الفلسفة الكاثوليكية في العصور الوسطى على فلسفة أرسطو.

شدَّد النقد الموجَّه للمسيحية على الأهمية المحورية للجسد، والحاجة إلى إنجازاتنا الجسدية العادية، وحولها ضد الإيمان نفسه، واعتبرها أفلاطونية منقَّحة. وغالبًا ما استحضر نيتشه هذه القرابة بين المسيحية والأفلاطونية. أما نوسباوم فقد استلهمت نقدها المذكور أعلاه من هذه القرابة. إن ما يجعل هذا النقد مدمرًا هو ببساطة أن ثقافتنا بشكل عام تؤيّد بشدة الأهمية المحورية للجسد. وذلك هو السبب في أن المتطلب الأقصى يحظى بأهمية كبرى بالنسبة إلينا: لا يمكن متابعة المثل العليا على حساب تطهير أو نفي الإنجازات العادية.

يتمثل عبء المناقشة، المُعترف بها بشكل سطحي، الواردة في الصفحات السابقة في أنه ليس من السهل تلبية هذا المتطلب. يجب أن نواجه إمكانية أنه غير قابل للتحقق، وأن التوفيق بين طموحاتنا العليا والاحترام التام لمجموعة كاملة من الإنجازات البشرية قد يكون مهمة مستحيلة. وبعبارة أخرى، يجب علينا إما أن نحدّ من طموحاتنا الأخلاقية من أجل ازدهار حياة الإنسان العادية؛ أو يجب أن نتفق على التضحية ببعض هذا الازدهار العادي لتحقيق غاياتنا العليا. إذا فكرنا في الأمر على أنه معضلة، فربما ينبغي لنا، عندئذ، أن نضع أنفسنا على هذا الخازوق أو ذاك.

أُفسِّر الاتهامين اللذين ينطويان على تناقض ضد الإيمان الديني: إنه يقود على التوالي إلى الحطّ من قيمة الحياة البشرية العادية ويُعدِّل أو يُطهر الطبيعة البشرية، وذلك في الحقيقة عين المعضلة. يتمثّل الاتهام المشترك في: أن نعلن عن أعلى طموحاتنا، ومن أجل تحقيقها، يجب أن تُشوه إنسانيتنا (الاتهام والحط من قيمة الحياة البشرية العادية)؛

ومن الطبيعي جدًا، عندئذ، أن يتمّ حثّك على التقليل من مطالبك وإخفاء قوة الحساسية والعدوانية الإنسانيتين، بحيث يمكن لبشر عاديين ومحررين التعايش مع بعضهم البعض، فأنت، إذن، تستحق اللوم المطهر. في الواقع، من شأن هذا أن يخلق معضلة: قد تهرب من خازوق ولكنك تضع نفسك على خازوق آخر.

يبدو أن أصحاب النزعة الإنسانية الحصرية الذين يُوجّهون هذه الاتهامات ضد الدين يعتبرون أنفسهم بمنأى عنها، ذلك أن عليهم إيجاد تحديد مقبول لأعلى طموحاتنا التي تفلت من المعضلة وتحترم تمامًا الازدهار الإنساني العادي. يتمثل عبء الحجة الذي أشرت إليه أعلاه في أنها غالبًا ما تكون وهمية. وتتعرض طموحاتهم العليا أيضًا لخطر الحط من قيمة الحياة البشرية العادية. لا يعترف هؤلاء بذلك، إما لأنهم لا يقدّرون المسافة التي تفصلنا عن هدفنا ـ إذ يُقللون من شأن الفسوق البشري، بحسب اللغة التقليدية ـ ويستحقون بذلك اللوم المطهر، أو لأنهم يستخفّون بتكاليف الوصول إلى الهدف، وبالتالي يستحقّون اللوم المذل.

بطبيعة الحال، يمكننا أن نرتكب كلا الخطأين في آن واحد، كما تشهد على ذلك الصيغ الأكثر ميكانيكية للهندسة الأخلاقية لعصر التنوير، تلك التي تعتبر الطبيعة البشرية طروقة بشكل أساسي، ونخص بالذكر منها وجهات نظر هلفتيوس Helvétius على سبيل المثال. ولأن وجهات النظر هذه تعتبر أن الإصلاح يتمثل ببساطة في تشكيل العادات والارتباطات الذهنية الصحيحة، فإن الطبيعة البشرية العادية ليست بعيدة عن الهدف. كما ترفض وجهات النظر هذه عقيدة الخطيئة الأولى باعتبارها تزيد في تفاقم الفسوق البشري. (وبذلك تتطهّر). ولكن فقط لهذا السبب، فهي غير قادرة على تمثل مدى تأثير هندستها الاجتماعية بشكل كبير على البشر الذين يصعب تشكيل رغباتهم وطموحاتهم من الخارج. (لذا فإن التدابير التي تتبناها ذات طابع تشويهي).

بعبارة أخرى، يمكننا، أن نضع أنفسنا على نحو مفارقي على خازوقين على حد سواء، ونرتكب الخطأين ذاتهما. ففي الحقيقة، ذلك هو النقد الغالب للتيارات الأكثر اختزالية التي انبثقت من عصر التنوير التي بدت تطلعاتها متدنية: فهي تهدف إلى إنتاج عالم يخدم فيه كل تيار منها مصالح التيارات الأخرى في الوقت الذي تخدم فيه مصالح الخاصة ومن ثم تنسجم المصالح. وفي الأخير سيحقق البشر الرضا، وسيدرك البحث الذي لا ينقطع عن التطوير في آخر المطاف شكلًا ثابتًا، وعندها يدرك التاريخ نهايته. وجهة نظر من هذا

القبيل مبطّنة في الخطاب المتفائل اليوم حول التجارة الحرّة والعولمة في جزء كبير منه: عندما تتأسس ديموقراطيات السوق في كل مكان، لن يكون هناك سبب آخر للصراع. وسيبزغ عهد هيمنة الإنتاج السلمي الذي لا نهاية له والإثراء المتبادل.

بالنسبة للعديد من الناس، يتعلق الأمر بطموحات متدنية للغاية. ويُطلق فوكوياما على هذا العصر اسم عصر «الإنسان الأخير». لم تنقطع موجة النقد في هذا الاتجاه منذ القرن الثامن عشر: روسو، كانط، ماركس ونيتشه؛ والقائمة يمكن أن تطول تقريبًا إلى ما لا نهاية له. ففي الوقت نفسه، أشار النقاد في كثير من الأحيان إلى أن هذه النظريات الاختزالية لا تعترف بجميع مجالات الدوافع البشرية: البحث عن المعنى وإثبات الذات ومتطلبات الكرامة والجروح التي يخلفها الإذلال، ناهيك عن مجالات الرغبة الجنسية الجامحة والشغف بالمواجهات العنيفة. إنهم يعتبرونها إما هفوات أو أمراض، في أشكالها الأكثر خطورة. وبالتالي، فإنهم يفشلون تمامًا في حساب التكاليف الحقيقية التي يمكن أن نتكبدها من أجل استبعادها أو كبتها، ويعتبرون أن البشر المطبعين (بمعنى فوكو) هم الذين يحققون ازدهارهم.

لا تقف صيغ أقل اختزالية في النزعة الإنسانية الحصرية حجر عثرة في هذا الاتجاه. وخلافًا لما شهدتها الصيغة الميكانيكية الاختزالية من انحرافات، فإن هذه الصيغ تولي أهمية حاسمة للحرية العقلانية، و/ أو للاستقلالية الأخلاقية، و/ أو التجربة الإستيطيقية، كما رأينا في الفصل السابق. لكن هذا لا يعني أنها بلورت صياغة لأعلى طموحاتنا التي يمكن أن تلبي المتطلب الأقصى. فمنذ الفترة الرومانسية، مثلت الآداب منبعًا غنيًا ومركّبًا، بالنسبة لأولئك الذين يقيّمون تكلفة هيمنة الحرية العقلانية أو الاستقلالية الأخلاقية على العفوية العاطفية والتعبير عن الذات، وخير مثال على ذلك شيلر.

اقتفى البعض أثر شيلر وبحثوا عن تحوُّل ـ في حالة شيلر، إلى البعد الإستيطيقي، إلى مجال الإستيطيقا ـ يمكن أن يجمع بين وجهي طبيعتنا، وتلبية المتطلب الأقصى. بطبيعة الحال، اتبع الثوريون مثل ماركس المسار نفسه. لكن هذه الآمال مثّلت إشكالية كبيرة، ذلك أن أولئك الذين لديهم تصوُّر أقل اختزالية للدوافع الإنسانية يميلون إلى اليأس من المتطلب الأقصى، وإلى الاعتراف بأن ذلك يلقي على عاتقنا مهمة مستحيلة، وعليه تقتضي الحكمة حتى لا ندمر أنفسنا بشكل كامل أن نختزل طموحاتنا. مما يجعلنا أكثر ميلًا للجوء إلى «ليبرالية الخوف»، حيث يتمثّل الهدف الأساسي في الحدّ من بائقة المعاناة.

قد نتّبع نيتشه ونرفض قيدًا أساسيًا على المتطلب الأقصى، ذلك الذي يتمثّل في التوفيق بين طموحات عليا وإنجازات عادية للجميع. وبمجرد أن يُستبعد هذا المتطلب الكوني، سيُشرع الباب على مصراعيه أمام نخبة تستطيع أن تكون استثنائية فعلًا، قادرة على التقدّم لتحقيق الامتياز إما من دون تضحية، أو بقبول سارّ لها، ولا يهم ما إذا كان هذا الإنجاز قد كلفّ الجماهير باهظًا. لقد أثّر نيتشه في مفكري الحركة المناهضة للتنوير المحايثة الذين لم يبادروا مباشرة إلى رفض الكونية، لكنهم أرادوا فسح المجال أمام الأشكال الهمجية للتعالي الذاتي التي قمعتها هيمنة النزعة الإنسانية الحديثة.

[5]

هكذا يظل السؤال مفتوحًا إلى حد كبير حول ما إذا كان يمكن تصميم صيغة من النزعة الإنسانية الحصرية باستطاعتها تلبية المتطلب الأقصى. لكن ماذا عن الإيمان المسيحي؟ هل هو مؤهل لتلبيته؟ قد يبدو الأمر كذلك، لأن المسيحية ببساطة تتطلّع إلى تحولٍ أكثر اكتمالًا للحياة البشرية، بحيث يمكن أن يشمل خصائصنا الأكثر تبلدًا وأنانية وعنفًا. لكن هذا التحوُّل لا يمكن أن يُستكمل في التاريخ. وبحكم طبيعة الأشياء، لا تُقدِّم المسيحية حلًا شاملًا، ولا تستطيع أن تُقدِّم تنظيمًا عامًا الآن للأشياء يحلّ المعضلة تمامًا، ويلبي المتطلب الأقصى. فأقصى ما في استطاعتها هو أن تُشير للأشخاص وللكنائس إلى الطرق التي تُفسح المجال أمام امتلاء المملكة.

إذن، لا يملك المسيحيون فعلًا «حلًا» للمعضلة، بالمعنى الذي ننتظره عادة، وذلك لسببين: يتمثل الأول في أننا لا ندري إن كان الاتجاه الذي يُشيرون إليه هو الاتجاه الصحيح؛ ولكن ليس لنا إلا أن نقبل به بقلب سليم. أما الثاني، وهو مرتبط بالأول، فيتمثل في أنه لا يمكننا أن نكشف عما يعنيه هذا الاتجاه بشكل كامل، أو أن نترجمه في عرفٍ أو في طريقة حياة محددة بدقة بشكل كليّ، لكن بإمكاننا فقط أن نشير إلى حيوات نموذجية لأشخاص معيّنين ومجتمعات معينة.

لكن ذلك يُقلل من شأن الصعوبات. وغالبًا ما كانت هذه المسيحية تُعتبر شكلًا آخر من أشكال الأفلاطونية، بل أسوأ من ذلك لأنها تبدو وكأنها تُعطي للعقاب وللتضحية مكانة مهمّة، ليس لأن الانتقادات الموجهة إليها مسرفة أو سيئة النية. إن رسالة الإنجيل

لا تتوافق مع الأصناف التي وصلت إلينا عبر قرون من تاريخ البشرية التي تحرّفت بشكل متزايد، حتى من قبل أتباعها، حتى تضفي معنى على تلك الرسالة.

هذا يعني أن هناك أصنافًا خاطئة من الإيمان المسيحي. لكن هذا لا يعني أنه يمكننا إعطاء صيغة واحدة صحيحة بدلًا عنها كافة. وإن استمرار الحضور المكثف لمختلف هذه الصيغ التي وصلت إلينا عبر تاريخنا، بما في ذلك أنماط حياتنا الدينية قبل-المحورية، وصل إلى درجة أننا نجد صعوبة في التفكير في معنى الوحي المسيحي. غالبًا ما تظهر هذه الصيغ الخاطئة من جديد «بشكل طبيعي»، لذلك ترى ممارساتنا تشكو ضمن حدود معينة عدم الوضوح والارتباك. ولا يختلف الأمر كثيرًا في ما يتعلق باللاهوت.

مع ذلك، يمكننا تحديد بعض الأحكام الخاطئة، بعضها يمكن الكشف عنه من دون عناء بشكل أو بآخر؛ وبعضها الآخر يقتضي فصل الرسالة المسيحية عن سياق تاريخنا السابق.

لم يكن مفهوم التحوُّل ذاته بمنأى عن أحد مواطن التشويه. وكان أفلاطون قد ردّ على نقدنا للتضحية بالجسد والحياة العادية باحتقار. ويعني التحوُّل المتوقع الذي نكون فيه محبّين حقيقيين للحكمة، أن بعض الأشياء التي تحظى بأهمية بالنسبة لنا لم تعد كذلك. تلك هي طبيعة التحوُّل العميق. فلا جدوى من الاحتجاج على أن رغباتنا الحالية لن تُلبّى. ستزول هذه الرغبات، بمجرد أن نتبيّن أنها ليست مهمة حقًا، وأنها ليست جزءًا مما هو مطلوب لفهم فكرة الإنسان، التي تفترض بدورها توافقًا تامًا مع فكرة الخير.

من المؤكد أن تلك هي السمة الغالبة لأي تحوُّل عميق، وأن الأهداف والإنجازات التي تحظى بأهمية الآن ستزول لاحقًا. لذا، إذا أردنا أن ندافع عن قيمة حياة «الإنسان المتوسط الحسي»، يجب أن نتخلى عن مثل هذا التحوُّل الكبير. لقد نحا منطق التنوير الراديكالي المناهض للأفلاطونية في هذا الاتجاه، فكيف للمسيحيين، إذن، أن يتحدّثوا عن التحوُّل من دون أن يتستّروا على أفلاطونيتهم؟

من الواضح أن أي وجهة نظر إيتيقية تسمح بتحويل كياننا ستكون لها هذه الميزة: الأشياء التي لن تؤثر الرغبة التي لا فائدة ترجى منها في الأشخاص المتحوّلين. حتى أكثر النظريات اختزالية، والتي تعتبر أن رغبتنا قوامها متعتنا (مثل هلفتيوس، مرة أخرى)، تسمح بما يلي: تربية أفضل، أو فهم أكثر للشروط الحقيقية للازدهار تستبعد أي مصلحة

قد نبتغيها من ورائه، كأن نبتغي تلبية احتياجاتنا من خلال سرقة جيراننا. عندئذ ستنتهي هذه التحوُّلات العميقة إلى استبعاد صنوفٍ كاملة من الرغبات.

يمكن القول، من وجهة نظر مسيحية، أن القديس فَقَدَ الاهتمام باسترضاء الأنا عبر الإشادة والإعجاب، الذي نتوق إليه عادة، أو في الاستعراض العدواني المفاخر بالقوة الذكورية. يتمثل الخطأ ذي الطابع الأفلاطوني في التمييز في رغبتنا، بما هي كذلك، بين ما يمكن أن نتخلى عنه وبين ما هو ضروري بالنسبة إلينا، وعلى وجه الخصوص الرغبة الجسدية. (بطبيعة الحال، فإن أفلاطون الحقيقي في الجمهورية لا يقترح التخلي عن هذه الرغبات، ولكن كان فقط منصاعًا تمامًا إلى العقل) وعلى النقيض من ذلك، وحسب وجهة النظر المسيحية، فإن المحبة التي تنتهي إلى تهميش الإنجازات التي تعزز الأنا وتنتقص من أهميتها هي نفسها مرتبطة بالتعاطف الذي يتجسَّد هو نفسه كرغبة جسدية. لقد نحى هذا التحوُّل نحو محور مختلف تمامًا، ليس محور الجسد/ النفس، بل محور «الجسم/ الروح»، وهما منفصلان تمامًا. تشهد حقيقة أنهما متماهيان بالنسبة لبعض المسيحيين ولآخرين من غير المسيحيين، وأن «الجسم» مرادف لـ«الجسد»، على قوة الأصناف الأقدم في حياتنا وفكرنا. كما أنها ليست مجرد ترسبات من الماضي. يمكننا القول إن هيمنة العقل المتحرّر أعطت زخمًا جديدًا للفصل بين الجسد والعقل في الحداثة.

ثمّة حكم خاطئ آخر حول صنف التضحية. من الواضح أن لهذا الصنف أهمية قصوى: لقد ضحّى المسيح بحياته لإنقاذ البشر. وكثيرًا ما يُطلب من المسيحي الزهد في شيء ما مهم. وإلى جانب الحكم الخاطئ الأول، يمكن أن ينزلق الزهد المسيحي بسهولة إلى نموذج أفلاطوني أو رواقي. نحن نتخلى عن بعض إنجازات الحياة لأنها «دنيا»، ولأنها في التحليل النهائي، لا تتعلق بالحياة البشرية في جوهرها، بل تمثل عقبات أمام هدفنا الحقيقي. وما يتم التخلي عنه لا أهمية له حقًا. ولكن من شأن هذا أن يجعل تضحية المسيح بلا معنى. ولما كانت الحياة البشرية ثمينة للغاية وجزء مما صممه الله لنا، فإن التضحية بها لها معنى يعكس حبًا غاية في السمو. يُبرز التناقض بين موت سقراط وموت المسيح هذه النقطة بوضوح كبير. ففي حالة الأولى، يؤكد هدوء الفيلسوف وهو على وشك شرب السم لأصدقائه بأنه ذاهب إلى مكان أفضل. وفي الحالة الثانية، عذاب في الحديقة، ودعاء إلى الأب حتى يُبعد الكأس، ثم في النهاية يُشرب فقط من أجل التأكيد على أن «إرادتك تحققت».

تلك فكرة غالبًا ما تبدو عصية على الفهم. سيكون من السهل أن تفهم لماذا يجب عليك التخلّي عن الازدهار في امتلائه، إذا كان ثمّة شيء خاطئ في علاقة بذلك. وهكذا فإن عدم الإيمان يقرأ الزهد المسيحي كحكم سلبي على الإنجاز الإنساني.

هذا يتطابق مع الحساسية المسيحية في جزء كبير منها على مرّ العصور، التي كانت منزعجة ومرتابة ومتناقضة تجاه العديد من وجوه الازدهار الإنساني، وأحد أبرز تلك الوجوه الازدهار الجنسي. فعلى مدى قرون، ما فتئت كنيسة العصور الوسطى تؤكد على أن غاية الجماع الجنسي الأساسية الإنجاب، ولا يجب أن نستمتع بلذة الجنس بشدة حتى أثناء ذلك. لقد حاول الإصلاحيون إعادة الاعتبار للعلاقات الجنسية بين المتزوجين، غير أن الإخلاص في ذلك ابتغاء مجد الله، عطّل المتعة الجنسية من الناحية العملية.

لا أحاول أن أتعامل مع أسلافنا باستعلاء، لأنني أعتقد أن هناك توترًا حقيقيًا تنطوي عليه محاولة الجمع بين الازدهار الجنسي والتقوى. تلك في الواقع إحدى النقاط التي يمكن أن نشعر فيها بالتوتر العام، بين الازدهار الإنساني بشكل عام والإخلاص لله. ومن اليسير أن نفهم أن هذا التوتر يجب أن يكون واضحًا بشكل خاص في المجال الجنسي. يشدّ الازدهار الجنسي المكثف والعميق انتباهنا بقوة إلى التبادل بين الزوجين. إنه يربطنا بقوة إلى ما يمكن تشاركه في نطاق الخصوصية. وهنا نقترب من النقطة التي أثارتها نوسباوم، والتي أحلتُ عليها أعلاه. ليس من قبيل الصدفة أن الرهبان والنسّاك الأوائل اعتبروا أن الزهد في الجنس هو الطريق إلى محبة الله الواسعة.

ليس لنا أن نتفاجأ من أن يكون هناك توتر بين الازدهار والتقوى في عالم تشوّه بالخطيئة، أي بالابتعاد عن الله. لكن يجب علينا تجنب أن يكون هناك عدم توافق مبدئي. مع أن ذلك ما كانت تسعى إليه النزعة الإنسانية الخالصة، من جهة، وحساسية جزء كبير من المسيحيين المحافظين، من جهة أخرى. ترى النزعة الإنسانية الخالصة أنه من المسلّم به أن ما يكون خالصًا لوجه الله يجب أن يعطل الازدهار الإنساني. في حين يُركز الجزء الكبير من المسيحيين المحافظين بشكل مسرف على إنكار الرغبة وتقييدها حتى إنهم وقعوا بسهولة في الصورة المنعكسة للموقف العلماني: اتّباع الله يعني نكران الذات.

هذان الموقفان يبدوان متماسكين. وأن التوتر حاضر بينهما، غائب داخل كل منهما على حدة. لكن إذا كنت تعتقد أن الازدهار والتقوى لا يتعارضان مبدئيًا؛ وأن اتّباع الله

قد يفترض في الغالب الزهد، فأنت تؤيّد موقفًا قد يبدو غير متماسك، وينطوي على توتر شديد. فالتوتر لا يأتي فقط من حقيقة أن الجماعات المنظمة الكبيرة غالبًا ما تكافح من أجل تبيّن أيّ من الهدفين يتعيّن عليه أن يفسح المجال أمام الآخر. كما يأتي من الصعوبة الحقيقية التي تثيرها إمكانية الجمع بين الهدفين، كما أوضحتُ ذلك أعلاه مع الجنسانية. وقبل كل شيء، وأكثر من أي شيء آخر، أدى هذا التوتر الوجودي الحقيقي إلى الاستقطاب الأيديولوجي، رغم أن هذا الاستقطاب ساهم، بالتأكيد، في تفاقم التوتر.

هذا يقودنا إلى حكم خاطئ ثالث، ولكنه ليس بالتحديد بشأن المسيحية، إلا أن ذلك يؤثر على تفكيرنا الإيتيقي بشكل عام. نميل إلى اعتبار رغبات معينة خيّرة، مثل حب الجار ذي القربى، والمشاعر الفياضة تجاه الآخرين، وما إلى ذلك؛ وأخرى سيئة، مثل التكبّر، والنزوع إلى العنف، وما إلى ذلك. يجب أن يكون الهدف اجتثاث الرغبات السيئة وتشجيع الرغبات الخيّرة. وضمن هذا المناخ بالذات يتعين على الآباء منع الألعاب النارية عن أبنائهم، أو تهذيب روايات الأطفال التقليدية التي غالبًا ما تكون عنيفة.

ذلك، في الواقع، ما تبدو عليه الأمور في نظريات التنوير الأكثر اختزالية، حيث يكون الهدف زرع العادات الخيرة واجتثاث العادات السيئة. ولكن أيّ نظرية تسمح بتحوُّل عميق، يكون فيها الواقع أكثر تعقيدًا. فما يجب تحويله هي الرغبات نفسها. يجب أن تنمو الرغبة الجنسية لتصبح حبًا أكثر عمقًا وأكثر التزامًا. لا بد لتأكيد الذات أن يتحوَّل إلى إخلاص إلى أولئك الذين نحبهم، ولا بد للتعاطف أن يكون أكثر وعيًا بالمأزق الحقيقي الذي تردّى فيه المحيطون بنا، وهكذا دواليك. إذا كانت هذه العملية قد بدأت من أيّ منا ـ ويجب أن يكون هذا هو الحال بالنسبة لواحد على الأقل من اتجاهات النمو هذه ـ كان معنى هذا، إذن، أن واقعنا معقّد. لم تعد المسألة تتعلق بمجرد اجتثاث شيء ما، أو زرع شيء آخر. وهكذا فإن مجرَّد وضع حدٍ لحياتي الجنسية يعني التخلص من الجوانب السيئة والمستغرقة في الذات، ولكنه أيضًا يقضي على عملية النمو بأكملها. يمكن توجيه هذه العملية، والتدخل فيها، وتسريعها، ولكن لا يمكن قطعها ببساطة. وبحسب الصورة الإنجيلية، يختلط القمح والزوان بشكل لا ينفصم بحيث لا يمكن نزع هذا الأخير من دون الإضرار بالأول[1]. هذا التناقض الأساسي للواقع البشري، حاضر في كل الشرور،

(1) انظر إنجيل متّى، الفصل 13، الآيات 24ـ30.

باستثناء الحد الأقصى من الشر المطلق (أليس هذا ممكن حقًا بالنسبة إلينا؟)، ويجب أن يظل حاضرًا دائمًا في الأذهان.

بعدما انتهينا من معالجة هذه النقاط الثلاث، نأتي الآن إلى المسائل الصعبة حقًا. أولئك الذين يتّهمون الدين بإنكار الحياة البشرية الحسية العادية وتشويهها ليسوا ببساطة ضحايا الوهم ذي الطابع الأفلاطوني، أو سوء فهم لطبيعة التضحية. فالتحوُّل المسيحي، هو أيضًا من وجهة نظر أخرى، خلاص. ويُشير الخلاص إلى إمكانية اللعنة، وبالتالي العقاب الإلهي. لقد ساهمت الفكرة القائلة بأن مثل هذا العقاب القاسي الذي ينتظر الشخص غير المتجدد، في تأييد صورة الدين كإنكار وتقييد للازدهار الإنساني العادي. ومن أجل إلقاء مزيد من الضوء على هذه المسألة، علينا أن ننظر إلى الوراء في العملية الغامضة التي أدّت إلى انبثاق تصوُّرات سابقة للتضحية والعنف الإلهي من الوحي المسيحي مع رفضها جزئيًا.

(أ) منذ الوهلة الأولى لا يمكن إنكار هذه التهمة على ما يبدو. فكلما عدنا إلى الوراء، تبيَّن لنا أن الدين غالبًا ما يفترض التضحية، بشكل أو بآخر. نحن مطالبون بالتخلي عن شيء ما؛ من أجل استرضاء الله، أو إطعام الله، أو الفوز بتأييده. لكن هذا المتطلَّب يمكن أن يكون ذا طابع روحي أو أخلاقي: نحن ناقصون بشكل جذري، أدنى مما يريده الله. لذلك نحن مطالبون بالتضحية بالجوانب السيئة فينا، أو بالتضحية بشيء ما عقابًا لنا بسبب الجوانب السيئة فينا.

يلعب الشعور بالإذلال دورًا مهمًا هنا. فالبشر كانوا دائمًا مهددين من قبل قوى مدمّرة: الأعاصير العنيفة والزلازل والمجاعات والفيضانات. لكن في ما يتعلق بالشؤون الإنسانية، هناك شعوب وأحداث مدمّرة جدًا: الغزوات، التهجير، الاحتلال والمجازر في حق الإنسانية. أو كأن ينتابنا إحساس بأن الفوضى العارمة تتهددنا.

قد يكون لهذه التهديدات معنى عبر تنزيلها ضمن المتطلبات الرهيبة لقدرنا البائس بحكم ما نُدين به للآلهة أو بسبب نقصنا. هذا التفسير يتوافق مع الفكرة النيتشوية المتمثلة في أننا نريد أن نفهم المعاناة حتى نجعلها قابلة للتحمّل. لكننا يمكن أن ننظر إلى هذه المسألة من زاوية أخرى: إن شعورنا بالنقص، وبالقصور؛ شعور أوّلي وعلينا أن نعطيه شكلًا. المعاناة لا توجد أولًا؛ ثم نسعى إلى إعطائها معنى يحوّلها إلى عقاب؛ ولكن العقاب مستحق أولًا (أو الشعور بالقصور)؛ لذلك نبحث عن أنماط معاناة معينة حتى

نعطيه شكلًا؛ أو فكرة عن كيفية القيام بذلك. وبالتالي، يتماهى عقابنا مع هذه المعاناة. وبهذا المعنى، فإن القوى الطبيعية المدمِرة هي في نهاية المطاف قوى متوحشة وتسكنها روح التدمير حتى النخاع.

يمكن أن يعني الدين أننا نتماهى مع هذه المتطلبات/ الأقدار. لذلك نعتبر الدمار إلهيًا أيضًا، مثل كالي - شيفا Kali - Shiva (آلهة الدمار في الهندوسية) وعندما يمكنك التماهي معها، تزهد في كل شيء تم تدميره، وتتطهر. وعندئذ فللدمار المتوحّش معنى وغرض. لذلك فقد صار مألوفًا، وأقل رعبًا حتى لو اكتسى طابعًا مقدسًا.

يفترض ذلك، بطبيعة الحال، الخضوع إلى إرادة خارجية عليا، وإلى غرض، أو متطلب؛ إنه يتطلب الإقصاء. ولكن هناك أيضًا طريقة للتعامل مع العنف والدمار، والمخاوف الفظيعة التي يثيرانها فينا، تمنحنا إحساسًا بالقوة والسيطرة، وتجد هذه الطريقة تعبيرتها بشكل رئيس في أخلاقيات المحارب: مواجهة الخوف من الدمار، وقبول احتمال الموت العنيف، بل إننا نعتبر أنفسنا ميّتين لا محالة: نحن «ميتون مع تأجيل التنفيذ». فكّر في رمزية رأس الموت، التي وقع تبنّيها في تسمية فوج: كتيبة «الجمجمة» «Totenkopf» التابعة للجيش البروسي.

إننا نتعايش مع عنصر العنف، ولكن مثل الملوك، لا شيء يُخيفنا، وكفاعلين نتعامل مع الموت بلا وجل؛ نحن أسياد الموت. فما كان يُرعبنا في السابق صار الآن يُثيرنا ويبعث فينا الشعور بالحماس. نحن الأعلون. وهذا يعطي معنى لحياتنا. ذلك هو معنى التعالي.

تتمثل إحدى طرق التعامل مع الإرهاب في إرباك العنف، إما بحرمانه من قوته الهائلة، أو مماهاته مع بعض هذه القوى العليا، والتي هي في الأخير ذات طابع مقدّس. تحتفظ الطريقة الأخرى بقوة العنف المقدّسة، لكنها تعكس مجال الخوف، فما كانت ترتعد منه فرائصنا في السابق صار الآن يبعث فينا الشعور بالحماس، وصرنا نتعايش معه، ونتجاوز حدودنا الطبيعية. ذلك ما يجعل المعركة أكثر سخطًا وضراوة وتدميرًا، ويشهد على ذلك ما آل إليه تطوير الأسلحة ومخلفاتها على حياتنا اليومية بما لا يخطر على قلب بشر.

تجمع بعض الثقافات بين ردّتي الفعل هاتين في التضحية الإنسانية. فمن ناحية، نستسلم للإله الذي نهبه دمنا. ومن ناحية أخرى، يصبح المضحّون بأنفسهم أيضًا شركاء في العنف؛ يساهمون في العنف بدلًا من مجرد الاستسلام له؛ يسفكون الدماء ويريقونها، ولكن الآن

بقصد مقدَّس. فلا شيء خير من مجزرة مقدَّسة طالما أنها تجمع بين الاستراتيجيتين لمواجهة هذا الرعب. لقد تعمَّق رينيه جيرارد في دراسة هذا الحقل الذي يلتقي فيه الدين والعنف[1].

للذلك تورَّط الدين لقرون في التضحية والتشويه؛ بمعنى الالتزام بأن نهب شيئًا من جوهرنا لله، وقد تفاقم ذلك بسبب نقصنا. ومن خلال استراتيجياتنا لمواجهة الهزات الداخلية العميقة التي يوقظها فينا العنف والتدمير، ومماهاتهما مع الإلهي، أو تبني قوتهما المقدّسة، أو كليهما.

لكن هناك حركة مضادة، حاولت قطع هذه العلاقة أو على الأقل تطهيرها. تنطلق اليهودية القديمة من نقد هذه الضريبة المقدَّسة التي تثقل كاهلنا. هناك آلهة مزيّفة، تفرض ضريبة النهب باستعمال العنف، مثل التضحيات التي يتطلبها بعل. وليس هذا ما يريده الله، كما أشار بذلك إلى إبراهيم على جبل موريا Mount Moriah.

ينطبق هذا النقد على أشكال التضحية التي تفتقد للطابع الروحي والأخلاقي، حيث نحتاج فقط إلى استرضاء الآلهة أو الأرواح. لكن التقاليد المسيحية تحتفظ بأشكال روحية مختلفة، حيث تكون التضحية جزءًا من الطريق إلى الكمال، أو ردَّة فعل على إخلاء الذات من الله kenosis. يمكننا أن نصبح «خصيانًا في سبيل المملكة». ومع ذلك، سيتم فرض ضرائب وهمية على بعض هذه الطرق في وقت لاحق، حتى إن حركة الإصلاح الديني شجبت المهام الزهدية «العليا» الكاثوليكية.

إذن، كما رأينا أعلاه، فإن التحوُّل الأنثروبومركزي في المسيحية الحديثة، يتبعه عدم الإيمان الذي انبثق منه، يدفع خط النقد هذا إلى مداه الأقصى. وهو يُصوِّر الأشكال القديمة للإيمان المسيحي، وأخيرًا الدين في حد ذاته، باعتباره كمالية روحية زائفة تُضحّي ببشر حقيقيين، يتمتعون بصحة جيّدة ويتّقدون حيوية ونشاطًا ويكنّون مشاعر المحبّة للآخرين، وينعمون بازدهارهم، على مذابح الآلهة الزائفة. حتى لكأن الدين، في نهاية المطاف، ليس سوى مولوكا Moloch يمتص الدماء من جماجم القتلى[2]. إن نقد العهد القديم للطقوس الفينيقية يمتد الآن إلى الإيمان بالمتعالي في حد ذاته.

---

(1) انظر
Girard, *La Violence et le Sacré* and *Le Bouc émissaire*.

(2) يستخدم ماركس هذا التعبير عن المجتمع الطبقي والاستغلال الذي يُميِّزه، لكنه كان يرغب في توسيعه ليشمل التخلّي عن تلك الأديان التي تعكس المجتمع الطبقي وتدعمه.

عندئذ، يمكن لكل ما من شأنه أن يتجاوز النزعة الإنسانية الحصرية أن يكون عُرضة لهذا النقد، كما بيّنا ذلك من خلال نقد نوسباوم وآخرين للتعالي.

في هذه الحالة، قد يُفهم هذا الانزلاق الذي قادنا إلى الانزياح عن الإيمان على النحو التالي: يتمثل أحد العناصر المركزية للوحي المسيحي في أن الله لا يريد لنا الخير فقط، وهو خير يتضمن الازدهار الإنساني، ولكنه على استعداد للذهاب إلى أقصى حد لتأمين ذلك، حتى إنه قد يتجسّد في هيئة إنسان ويتحمّل عن ابنه المعاناة. لكن قد يُتأوّل هذا العنصر على نحو يجعله يستبعد المعاناة والتضحية المعترف بهما إلهيًا استبعادًا جذريًا، إلى الحد الذي يُصبح فيه الإيمان بتضحية الله ومعاناته غير مقبول.

إذا كان الازدهار الإنساني ليس مجرد جزء من الخير الذي يريده الله لنا وإنما هو الخير كله، فما معنى التضحية بجزء منه ابتغاء مرضاة الله؟ إذن فقد انفرط عقد الرابط بين التضحية والدين. أما التيار الثاني من التقوى المسيحية التقليدية، الذي يتأوّل العنف والتدمير في العالم على أنهما جزء من الخطة الإلهية التامة والنهائية، و/ أو يعترف بهما كقوة غضب، فيبدو غير مفهوم.

إن هذا الاعتراف غير وارد، لأن فكرة الازدهار الإنساني وفقًا للنظام الأخلاقي الحديث لا مكان فيها للعنف والغضب، إلا إذا كان ذلك من أجل تحقيق المنفعة المتبادلة. في الواقع، تضمنت أوجه الانضباط التي يفرضها هذا النظام المتمدن قمع هذا العنف وتهميشه، وقبل كل شيء، جُرّد من أي قوة مقدّسة، حتى صُنّف في خانة الباثولوجيا، كما رأينا أعلاه.

لكن لا يبدو أن هناك مكانًا للعنف الإلهي، أي للتدمير والمعاناة في الخطة الإلهية الكاملة. إنّ إلهًا لا يريد شيئًا سوى الازدهار البشري لا يمكن له أن يسعى إلى تدميرنا ومعاناتنا. لا معنى لهذا. يجب على الله، إذا حل بنا الخراب، أن يكون إلى جانبنا في محاولة قمع العنف البشري ونزع القداسة عنه. فكيف له، عندئذ، أن يُضفي عليه هو نفسه معنى إيجابيًا؟ واعتبارًا لتشابك الاستراتيجيتين المذكورتين أعلاه، فإن الإحساس بأن الدمار يأتي من الله يحفزنا على مشاركة ممتعة في هذا الدمار بوصفنا عبادًا لله، منخرطين في مجزرة مقدّسة، ويبدو أن رفض العنف الإنساني يتطلب إنكار أيّ تدمير إلهي.

هكذا فإن هذا المناخ الأنثروبومركزي، الذي يوفّر السياق الضروري لأفكارنا الروحية،

يجب أن يكون بنّاءً وإيجابيًا تمامًا. لا مكان فيه لكالي، ولا لإله يُعاقب. يجب أن يختفي غضب الله، فلا يبقى إلا حبّه.

وفي إطار التصور القديم، كان الغضب بالضرورة جزءًا من الحزمة. وكان الخلاص لا ينفصل عن الإحساس بسقوطنا وانحطاطنا. هذا بدوره لا يمكن فصله عن العقاب المستحق، وهو واقع ولا مفرّ من ذلك. يدين الله بذلك لشرفه، كما رأينا سابقًا (الفصل السادس). لذا ترى بعض الناس يقضون في الجحيم، وآخرون يُنقذون فقط لأن المسيح «غفر» لهم. ومثل ذلك جوهر الفهم القضائي الجزائي للكفّارة.

لكن في المناخ الأنثروبومركزي، لم يعد هذا الأمر، على ما يبدو، منطقيًا، بل وحشي. صحيح أن المرحلة السابقة، والتي سمّيتها أعلاه بـ«العناية الإلهية»، تحافظ على فكرة المكافآت والعقوبات خارج القبر، وهذا منطقي كإجراء مفيد حتى لا نحيد عن الطريق نحو مصلحتنا الخاصة، كما رأينا، على سبيل المثال، مع لوك. ومع انحسار الشعور بأننا بحاجة إلى هذا النوع من الدعم الخارجي، يختفي السبب الأخير للعنف الإلهي كعقاب/ ابتلاء.

لذلك هناك هجوم قوي بشكل خاص ضد هذا البعد بتمامه من أبعاد اللاهوت القديم، الذي أعطى مكانًا للعنف الإلهي كعقاب أو كحكم قضائي. ومن هنا جاءت الظاهرة الحديثة المذهلة التي توصف بـ«تراجع الجحيم».

إذن، فما كان يمثل لفترة طويلة وما زال بالنسبة للكثيرين جوهر التقوى والإخلاص المسيحيين: حب المسيح والامتنان له تقديرًا لمعاناته وتضحيته من أجلنا، يبدو غير مفهوم بل منفر ومخيف للكثيرين. يجب عليك أن تكون مريضًا لتحتفي بمثل هذا العمل العنيف المتمثل في الصلب بوصفه جوهر دينك. يجب أن تتعلق بشغف بتشويه ذاتك، لأن ذلك يخفف من وطأة كراهيتك لذاتك، أو يُهدّئ مخاوفك بشأن إثبات ذاتك بشكل آمن، إنك ترفع معاقبة ذاتك، تلك التي تريد النزعة الإنسانية المحررة أن تستبعدها بوصفها باثولوجيا، إلى مرتبة القداسة. وكثيرًا ما نسمع مثل هذا الخطاب في أيامنا هذه[1].

بطبيعة الحال، لا يمكن لأي تأويل متأخر أن يتجاهل الصلب، كأن نعتبره مجرد حادث

(1) انظر أيضًا مناقشة محاولات لوس إيريغاراي Luce Irigaray اللجوء إلى دين لا يطلب تضحيات في Fergus Kerr, *Immortal Longings*, p. 102.

ضمن مسار وليس محطته الرئيسة. وهذا يتناسب بشكل كبير مع التحوُّل الشامل في المناخ الأنثروبومركزي للمعنى المعطى لحياة المسيح: فليس مهمًا ما يفعله (الكفارة، الانتصار على الموت، وتحرير الأسير من الأسر) وإنما ما يقوله أو يعلّمه. إن الانزلاق نحو نزعة التوحيد، ثم بعد ذلك نحو نزعة إنسانية قد يكون المسيح أحد «أنبيائها»، جزء من هذا التحوُّل الهائل في مركز ثقل حياة المسيح.

وبطبيعة الحال، نتخلى بذلك، في الآن ذاته، عن المحاولات القديمة للتغلب على الخوف والقلق أمام قداسة العنف والتدمير التي يتردد صداها في كل مكان من خلال تضمينها في الخطة الإلهية. وليس ذلك بلا ثمن. فالمعاناة التي يفرضها البشر، ولا سيما باسم المثل الأعلى المتعالية، لها معنى: سلبي، كشيء نصارع من أجل التخلص منه. لكن المعاناة الخارجية يجب أن تكون بلا معنى. ولا يمكننا أن نعترف بأن لها معنى من دون الرجوع مرة أخرى إلى أيّ من وجهات النظر التي تعتبر المعاناة إيجابية وضرورية، بوصفها عقابًا يستهدف إصلاحنا.

ذلك أحد الأسباب التي تجعل العصر الحديث مهتمًا كثيرًا بمسألة المعنى، كما سأُبيِّن ذلك لاحقًا بمزيد من التفصيل. وهذا ما يفسر جزئيًا لماذا حدث التحوُّل الأنثروبومركزي في عصر أصبحت فيه مسألة الثيوديسا مهمة جدًا.

لا شك أن العلاقة هنا واضحة، يمكن أن نُعبِّر عنها بالقول إن المعاناة بتمامها التي تعطي للعنف الإلهي معنى وغرضًا، تثير الآن تساؤلًا يمكن أن نتوجه به إلى الله؛ وفي الحقيقة، إلى أيّ إله كان، ولكن بشكل أكثر حدّة إلى ذاك الذي يُفترض أن يكون غرضه الرئيس الازدهار الإنساني. لكن يمكننا أيضًا تمثل هذه العلاقة بطريقة أخرى. اعتبر القدامى أن التدمير والعنف بُعدين من أبعاد عالمنا ووضعنا لا يمكن إنكارهما البتة. ولما كانت الخطة الإلهية تعطي معنى لذلك، وتفتحه على ما وراءه، فإنها بذلك تكون دافعًا كافيًا للامتنان. يسمح لنا موقفنا الجديد بتخيّل عالم خال من العنف والمعاناة، على الأقل على المدى البعيد. ليست قوة التدمير التي نواجهها سوى عقبات في طريقنا إلى هذا الهدف. وإذا كان الله يقف إلى جانبنا في سعينا إلى هذا الهدف، فإن مسألة معرفة لماذا توجد مثل هذه العقبات تصبح، عندئذ، مشروعة.

يمكننا أيضًا التعبير عن ذلك بطريقة ثالثة، والتي تنضم إلى المناقشة التي أثرتها في مقطع

سابق. تُفهم وجهة النظر القديمة للعالم انطلاقًا من داخل وضعنا المحدود وهشاشته. لكن يتطلب تخيّل كيف يمكن إصلاحه بالكامل أن نكون خارجه، وننظر إليه، بوصفه نظامًا، كما كان لوحة أو «صورة عالم» معروضة أمام أعيننا، بحيث يمكننا عندئذ أن نُسقط عليها تغيّرات مختلفة. تلك هي وجهة النظر التي تنشأ عنها مسائل الثيوديسا ضرورة، طالما أننا نعترف بالله بشكل مطلق.

لقد اعتبرت، أعلاه، أن ما ينطوي عليه فكر غير المؤمن من توتر أو معضلة، دفع نحو برنامج ذي نزعة إنسانية يميل إلى اعتبار العقبات التي تحول دون تحقيقه ذات طابع باثولوجي، في حين أنه ما ينفك يناهض النفور من هذا الموقف الاختزالي، وهو نفور ولّد ما دعوته ثورة المحايث.

كذلك وضعَ المنعطف الأنثروبومركزي الإيمان المسيحي في مواجهة توتر أو معضلة تذكر بعدم الإيمان. فمن ناحية، لا يمكن تصور المسيحية من دون تضحية، ومن دون احتمال أن يكون للمعاناة معنى إيجابي. ولا يمكن تهميش الصلب من خلال اعتباره مجرد حادث عرضي مؤسف ضمن مسيرة معلم جديرة بالثناء.

هذا أكيد بطبيعة الحال. ولكن أليس الجواب على قدر كبير من الوضوح؟ يكفي فقط أن نتراجع عن المنعطف الأنثروبومركزي، ونعود إلى الفكرة التي تقول بأن لله غرضًا سخّره لنا في ما وراء مجرد الازدهار الإنساني الذي يمكن أن نحققه في أوضاعنا القائمة، وأن نستعيد فكرة أننا كائنات ساقطة وأنه بإمكاننا النهوض.

هذا بالتأكيد جزء من الجواب. لكن هذا لا يعني أن هدفنا هو ببساطة العودة إلى الوضع السابق لمذهب العناية الإلهية. فمن ناحية، كان الإيمان المسيحي، على الأقل في المسيحية اللاتينية، يُستثمر بقوة في ما أسميه إطار القانون-الجزائي الأوغسطيني المتشدّد.

دعونا نتذكر ببساطة ما أحاول أن أصفه هنا: تحوم العقيدة المسيحية حول لغزين عظيمين على الأقل: يتمثل الأول في السبب الذي يجعلنا فريسة للشر، والسبب في أننا كنا/ وما زلنا بطريقة ما عاجزين عن التغلب على هذا الوضع، وأن نصبح نوعًا من المخلوقات التي قدّر لها أن تكون؛ ويتمثل الثاني في الطريقة التي اخترقت بها تضحية المسيح هذا العجز وفتحت منفذًا للخروج. تُعرف الظاهرة الأولى في الغرب بمفهوم الخطيئة الأولى. والثانية كانت تُسمى الكفارة، والفهم السائد في المسيحية اللاتينية لقرون كان جزءًا من

إطار قانوني وجزائي مُعيَّن: في الخطيئة، نحن نستحق العقاب، ومن ثم نخسر الله. إذن دَين كبير ينبغي أن يُسدَّد. لقد أوعز الله لابنه ليسدّد عنّا هذا الدين، ومن ثم مهَّد الطريق لعودة الكثير منا.

قد نعتقد أن يقظة الإيمان المسيحي ستعترف بأنه لا يمكننا أبدًا أن نستمع لهذه الألغاز، وأن أي محاولة لشرحها بواسطة مجموعة معينة من المفاهيم، مثل «الخطيئة الأولى»، أو «سداد الدين»، أو «الغفران»[1]، ستكون تقريبية ومثيرة في بعض الأحيان، ويجب علينا أن نتجنّب بأي ثمن دفع منطق هذه المفاهيم إلى النتيجة النهائية، التي تثير مفارقة أو تنافرًا.

بطريقة ما، علينا الاستعانة بصور مختلفة عند التفكير في ألغاز الإيمان. مثل جميع الصور أو الاستعارات، تكشف هذه الأخيرة عن شيء مهم، ولكن لا يمكن الضغط على التماثلات إلى ما لا نهاية له من دون تشويه. وبالتالي، فإن الإطار القانوني الجزائي يُعنى بخطئنا. ولكن هناك صورة أخرى براديغمية وتتمثل في الافتداء حيث يشتري المفتدي الأسير ليخرجه من السجن. بخلاف القوانين الجزائية، لا يوجد ما يُشير إلى أن دفع ثمن الافتداء مستحق لأي شخص، وبالتأكيد ليس للخاطف؛ إنه يُدفع كـ«دين» للمافيا لقاء تأمين الحماية. لا يمكن دفع استعارة قانونية، بصورتها الرئيسة للدين، إلى الحد الأقصى من دون إبطال استعارة (وهي أيضًا رئيسة بشكل كبير) الافتداء. وإذا كان ذلك فعلينا كذلك أن ننسى، حتى لو استطاعت كل صورة منفردة أن تضيف شيئًا ما، أنه من خلال مجموعة كاملة من هذه الصور فقط يمكننا أن نأمل وإن على نحو بعيد في أن نغنم شيئًا ما من خطة الله في العالم.

يمكن لنا أن نسوِّق ملاحظة مشابهة حول غضب الله. عندما نخطئ، نثير غضب الله. وهذا يعكس شيئًا مهمًا حول الطريقة التي تقطعنا بها الخطيئة عن الله، وكذلك حول فظاعة هذا الوضع، ومسؤوليتنا عن ذلك. بحسب المنطق الذي تفرضه صورة الغضب ينبغي ألا ندفع بها إلى نتائجها الأكثر تطرفًا التي قد تترتّب عنها. عندما أكون غاضبًا منك بسبب ما قمت به تجاهي، أريد أن أعاقبك، وأقصيك، وأن أقطع علاقتي بك. عندما نطبق ذلك على

(1) انظر نقد أوجه التصور للاهوت الرضا في
Karl Rahner, *On the Theology of Death* (Freiburg: Herder; Montreal: Palm Publishers, 1961), pp. 58-63.

الله، تتجاوز خطًا يجعل العقائد المسيحية الرئيسة بلا معنى، وحبيسة صور وقصص أخرى، على غرار قصة الابن الضال على وجه الخصوص[1].

لكن هذا التقييد يتطلّب نوعًا من التواضع الفكري، وهو أمر نادر، فيما يبدو، في المسيحية اللاتينية، التي كانت مسرحًا لتماه تام يكاد يكون هوسيًا مع خطط معيّنة مفضّلة، مدفوعة إلى نتائجها الوحشية أو المنفرة، تُبرر الانشقاقات القاتلة. لنا أن نستحضر هنا مذهب كالفن الرهيب في القضاء والقدر، لكن المعسكر الكاثوليكي ليس بمنأى عن هذا الغضب المفرط.

لقد استمدّ كلا المعسكرين من جذورهما الأوغسطينية المتشددة المشتركة الإجماع العام أو الواسع الانتشار على أن غالبية الجنس البشري ستلقى عذاب الجحيم لا محالة. شعر المبشّرون في أميركا اللاتينية بعد الفتح بأنه من الضروري إعلام معتنقيهم الجدد بأن أسلافهم استبعدوا إلى الأبد من الخلاص الإلهي. ويمكننا أن نستمر في الاتجاه ذاته ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا. يكفي القول إن هذه العواقب المترتبة على الإطار المتشدد لأوغسطينوس كانت منفرة للعديد من الضمائر وأنها ساهمت في دفع الكثيرين إلى التخلي عن الإيمان والتوجه نحو النزعة الإنسانية الحصرية بالتزامن مع ترسّخ التحوُّل الأنثروبومركزي.

أعترفُ بأن العديد من المؤمنين اليوم لا يزالون يؤيدون حزمة القوانين الأوغسطينية المتشددة، مثل الكاثوليك المحافظين وبعض البروتستانت الأصوليين. لكن أيضًا لا يزال قطاع واسع من الإيمان المسيحي والحساسية، يعتبر تراجع الجحيم تغيرًا عقائديًا إيجابيًا. وببساطة لا شك بالنسبة لهؤلاء الناس في العودة إلى الوضع السابق لمذهب العناية الإلهية.

وإذا ما كنت أتحدثُ من خارج هذا التصوُّر الديني، الذي أتَّخذُ مكانًا ضمنه، فإن هذا المنعطف الحديث حقق بعض الفوائد الإيجابية؛ مثل فصل نظرتنا عن اللغز الأول (الخطيئة الأولى) عن إحساس هوسي بفسوق الإنسان؛ ويُبعدنا عن وجهة نظر القانون الجزائي للكفارة.

---

(1) انظر النقاش حول غضب الله في
Herbert McCabe, *Good, Christ and Us* (London: Continuum, 2003): «We need images, especially conflicting images» (pp. 15-16). McCabe.
يُشير (ص 61) إلى أن الأكويني دافع أيضًا عن هذه الحاجة إلى العديد من الصور (*Summa Theologiae*, Ia, 1, 9).

لكنّ تغييرًا حدث أيضًا على مستوى أكثر أساسية. كان أسلافنا الأوغسطينيون المتشددون جزءًا من ثقافة دينية كان من الطبيعي أن يكون لها معناها الإلهي للمعاناة والتدمير. وما خلت الثقافات البشرية السابقة قاطبة من ذلك، ولم يعد ممكنًا تقريبًا فهم/ تجربة العالم وفق مصطلحات أخرى. تعني قطيعة الحداثة أن تأويلًا من هذا القبيل لا يمكن اعتباره باتًا.

أعني ذلك على مستويين: ليس فقط أن هناك بدائل، والتي تُؤَوِّل المخاطر والمصائب التي حلّت بنا كعوارض محضة، وهو ما لم تقل به إلا أقليات صغيرة في الماضي (مثل الأبيقوريين، وبعض الفلاسفة الآخرين)، ولكن أيضًا السؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كانت القراءات في ما يتعلق بالعنف الإلهي ليست إغراءً خطيرًا.

ذكرتُ أعلاه النزوع الإنساني المسرف إلى تعطيل العنف الإلهي بأنفسنا. إذا اعتبرنا هذا الغزو أو ذاك هو عقاب الله على خطايانا، فكأنما نمنح بذلك الغزاة مهمّة إلهية. قد لا يكون لذلك أيّ خطر عندما تكون أدوات تنفيذ غضب الله غزاة غرباء، مثل المغول أو الأتراك المسيحيين. لكن أولئك الذين يقاتلون غير المخلصين ويقمعون الهراطقة، ويعاقبون المجرمين، بإمكانهم اعتبار أنفسهم مفوضين إلهيًا لتأدية هذه المهام. يمكن أن تؤيد عنف الله ثقافات المحاربين التي تتبنى قدسية العنف.

يُعتبر العنف الإلهي المؤيّد آلية للإقصاء أيضًا. نحن في صف الله، وبحكم التعريف ـ غير المخلصين، الهراطقة والفاسقين، وأعداء مجتمعنا ـ ليسوا في صفّ الله. ومن ثم ننتهي إلى سخافات، مثل التحرك الكبير إبان الحرب العالمية الأولى في ما كان يعتبر حتى ذلك الحين أوروبا المسيحية، حيث يعتبر كل معسكر بكل ثقة بأن الله في صف مؤيديه. لذلك نحن لسنا بعيدين عن الإغراء الروحي للاعتقاد بأننا ننتصر، لأننا على حق وأننا نحظى بمباركة الرب.

ربما يكون التحوُّل الحديث مُصيبًا في انتقاد العنف الإلهي، الذي يبدأ بالاستنكار التوراتي للتضحيات إلى بعل، وصولًا إلى التساؤل حول المفهوم ذاته. وربما يكون هناك شيء خاطئ في تأويل المعاناة بوصفها إلهية. وربما نُخطئ حين نبحث عن المعنى هنا.

بيد أن المسيحي يعتقد جازمًا بأن معاناة المسيح لها معنى، وكذلك معاناة الشهداء والقديسين. لا ريب في ذلك، ولكن حسب وجهة النظر التقليدية، يندرج هذا المعنى في

إطار معنى قائم بالفعل، حيث تُعتبر المعاناة عقابًا أو ابتلاء، ساهمت تضحية المسيح في تثوير الرغبة في الاقتصاد فيها.

يمكننا أن ننطلق من تأويل مختلف تمامًا، فنعتبر المعاناة والتدمير خاليين من المعنى في كثير من الأحيان، ونعتبر أن قبول المسيح للمعاناة كمبادرة جديدة من الله تكون بموجبها المعاناة تصحيحًا للخلاف بين الله والبشر، وبالتالي ليس لها معنى ارتكاسيًا ولا قائمًا بالفعل، ولكن معنى تغييريًا.

نبدأ من حقيقة مقاومة الإنسان لله، من الانغلاق على الله الذي يمكن أن يعالج نتائج هذه المقاومة، التي نُسميها الخطيئة. وذلك هو اللغز الأول. وتتمثل مبادرة الله في أن يدخل، على نحو يفتقد للمناعة تمامًا، إلى قلب هذه المقاومة، ليكون بين البشر، ويعرض عليهم المشاركة في الحياة الإلهية. تفترض طبيعة المقاومة أن يُثير هذا العرض معارضة أكثر عنفًا، لا عنفَ إلهيًا، بل عنف ضد الله.

لا يتمثّل ردّ فعل المسيح على المقاومة بمقاومة مضادة، بل بمواصلة المحبّة والعطاء. هذه المحبة يمكن أن تنفذ إلى قلب الأشياء وتفتح الطريق حتى أمام المقاومة. وذلك هو اللغز الثاني. فبفضل هذا الخضوع التابع من المحبة، يقوِّض العنف، وبدلًا من تغذية عنف مضاد إلى ما لا نهاية له، يمكن تغييره. ومن ثم فتح طريق لا مجال فيه للقوة بل للتضحية بالذات، والتدبير التام والانفتاح اللانهائي.

وانطلاقًا من هذه المبادرة، وقدرة المعاناة على الشفاء غير المفهومة، يمكن للمعاناة الإنسانية، حتى تلك الأكثر خلوًا من المعنى، أن ترتبط بألم المسيح وأن تصبح مناسبة متجددة للاتصال بالله، ألم يشفِ العالم. لقد أصبح للمعاناة دور تغييري، ما دامت تندرج في خطة الله.

هكذا يمكن أن تصبح الكارثة جزءًا من قصة العناية الإلهية، عن طريق الردّ عليها بطريقة معينة؛ فهي لا تستمدّ معناها مما سبقها من أحداث بل مما ينبثق منها. كما أن المعنى النهائي للسقوط هو التجسّد الذي يمثل الرد الإلهي (وبالتالي وصفه على نحو مفارقي بـ«الخطيئة السعيدة»). لا يمكن فهم زلزال لشبونة ولا تسونامي، ولا الحرب العالمية الثانية ولا هيروشيما، انطلاقًا مما سبقها من أحداث كعقاب؛ لكن هذه الكوارث تستمدّ معناها من عزم الله الثابت على عدم التخلّي عن الإنسانية في أسوأ حالاتها.

وينشأ ما يُثيره هذا النوع من الوعي المسيحي الحديث من توتر، وارتباك، وحتى من معضلة أحيانًا، عن محاولته فصل الحقائق المركزية عن الإيمان، عن الخطيئة والكفارة، وعن الخلفية المسيحية اللاتينية المألوفة، وعن التأويل القانوني والجزائي الأوغسطيني المتشدِّد، وتأويل العنف الإلهي، والمعاناة كعقاب أو ابتلاء. فمن ناحية يجد الكثير من الناس صعوبة في تقبل هذا الأمر وفي ربطه بالفكرة التي يحملونها في أذهانهم عن الله؛ ومن ناحية أخرى، يبدو أن العديد من الصياغات الإيمانية للدين لا تزال تقول بذلك، وما زالت تبسط سيطرتها على خيالنا بشكل كبير.

إن خطايانا هي ثمرة مقاومتنا لاتباع مبادرة الله التي تُعطي للمعاناة دورًا إصلاحيًا. نحن منجذبون بعمق نحو الله، لكننا نشعر أيضًا كيف أن اتّباعه يقتضي إرباك وتغيير الأشكال التي جعلت الحياة مقبولة بالنسبة إلينا إلى حد الاعتراف بهذه الأشكال. غالبًا ما نستجيب بداعي الخوف، الفزع والعداء. نحن في حالة حرب مع أنفسنا، ولكننا نستجيب بشكل مختلف لهذا الصراع الداخلي، وبالتالي، نحن في حالة حرب في ما بيننا وبين الآخرين. إذن، لا شك، في أن تنتج عن الخطيئة معاناة كبيرة. ولكن هذه المعاناة لا توّزع على قاعدة من يستحقها أكثر من غيره، فقد يتعرَّض كثير من الأبرياء نسبيًا إلى المعاناة، ولا ينال منها أشر المخطئين إلّا القدر اليسير. ولا تتمثل الاستجابة المناسبة لكل هذا في محاسبة النفس ارتكاسيًا، بل علينا أن نصبح قادرين على اتّباع مبادرة الله.

إذا كانت تلك هي الخطيئة، فعندئذ يمكننا أن نتعاطف مع الكثير من الانتقادات الحديثة للدين الذي يُركز على نزعات الشر في الطبيعة البشرية والحاجة إلى الزهد والتضحية. ليس لأن البشر كائنات ملائكية، أو أنه لا معنى للتضحية. إن التشديد على فسوق البشر، حتى لو كان في ذلك دحض للتصورات الوردية جدًا للعلمانيين من ذوي النزعة الإنسانية الذين يثقون في طروقية الإنسان والعلاج، لا يمكن إلا أن يُعزز الكراهية، والتي بالتأكيد لا تقرّبنا إلى الله. ويبعدك الدفاع عن التضحية والزهد عن الغاية الأساسية، ألا وهي اتباع مبادرة الله. قد يتطلب ذلك تضحية، وهذا معلوم كما ينص على ذلك الميثاق التأسيسي لهذه المبادرة، ولكن الزهد ليس غاية في حد ذاته. في الواقع، فإن التشديد على الزهد غالبًا ما يخدم الحكم الخاطئ الثاني، الذي ذكرته أعلاه، على نحو كبير، كمن يصب القمح في المطحنة، والذي يسيء فهم الزهد كما لوكان مجرد هجر لما لا قيمة له بأي شكل كان.

لكن في الوقت نفسه، لا يمكن لهذا الوعي المسيحي أن يتّبع النزعة الإنسانية الحصرية

وأن يجعل من الازدهار الإنساني هدفه الوحيد. فثمة غاية من وراء الزهد بكل شيء، إذا كان ذلك يساعدنا على إصلاح الخطأ الذي ارتكبناه في حق الله.

مع ذلك، من الصعب الالتزام بهذا الفهم، نظرًا للحكمين الخاطئين، الثاني والثالث، اللذين أتيت على ذكرهما أعلاه. ينتهي الأمر بالزهد إلى نوع من التطهر من الأشياء السيئة التي لا نحتاج إليها حقًا بأي شكل كان؛ وتفقد حياتنا، التي نقودها كطريق لتحوّل عميق، ازدواجها وتنقسم بوضوح إلى أجزاء خيّرة وأخرى سيئة، والتي، بطبيعة الحال، يجب أن «نتخلى» عنها. وكما ذكرت أعلاه، فإن التوتر الوجودي الحقيقي في حياتنا بين التوجه المتنامي إلى الله والحفاظ على العادات القديمة والأشكال الضيقة يمكن تصنيفها بسهولة بين خيّرة وسيئة، وضمن قائمة ما ينبغي فعله وما ينبغي تجنّبه.

يعيش هذا الوعي المسيحي الحديث في توتر قد يبدو أحيانًا بمنزلة معضلة بين ما يستمدّه من تطوُّر النزعة الإنسانية الحديثة وما يربطه بالأسرار الرئيسة للإيمان المسيحي. إنه يؤيد تراجع الجحيم، ورفض النموذج القانوني والجزائي للكفارة وكل تأويل للعنف الإلهي، مع التأكيد على قيمة الازدهار الإنساني. لكنه لا يستطيع قبول الانغلاق على الذات في المحايثة وهو يدرك أن الله قد أعطى معنى تغييريًا جديدًا للمعاناة والموت في حياة وموت المسيح. أعطت مبادرة الله معنى جديدًا للزهد، الذي يجب استعادته في ما وراء نطاق الصيغ المشوهة المعادية للنزعة الإنسانية الدينية.

إن غضب الله، الذي كان يُفَسَّر في إطار النموذج القانوني الجزائي باعتباره الرد المناسب للتهجّم على «شرف» الله، يقترن الآن اقترانًا يعسر فكّه برفض محبة الله، وما يترتب عن ذلك من عزلة المخطئين وتمزقهم. يجب أن يبقى الجحيم، بوصفه الانفصال المطلق عن الله، قابلًا للحرية الإنسانية، لكن يجب التخلي عن كل يقين قهري بأنها مأهولة.

هذا موقف صعب، ليس فقط لسبب اجتماعي يُميّز خطوط المواجهة بين الإيمان وعدم الإيمان. ولكن لسبب وجودي أعمق يتمثّل في أن التوتر بين الازدهار والإخلاص لله لا يزال غير ملموس في حياتنا[1]. ومن الصعب للغاية أن نُبدي في حياتنا الاتساق المعلن بين الإنساني والإلهي. يمكن أن نقرأ ذلك في حياة الأشخاص الاستثنائيين، لكن لا يمكن

---

(1) ذلك هو شأن الازدهار الجنسي على وجه الخصوص. ربما يمكن تجاوز الالتباس عبر التفكير الجدي في العلاقة بين الرغبة الجنسية وحب الله، وحول مكانة الهويات الجنسية في علاقتنا بالله. سأثير هذه المسألة بسرعة أدناه في الفصل العشرين، المقطع 6.

أن نجد له صدى في حياتنا الخاصة بسهولة، حتى يتمكن الآخرون من قراءته فيها أيضًا. إن المجادلين على جانبي خط المواجهة يعتبرون أن ليس أسهل عليهم من أن يدافعوا عن وجهات نظرهم الأحادية الجانب، أو ربما بشكل أدق، أن يتخفّوا إلى الحد الذي يتناقضون فيه وجوديًا مع ما يعلنونه أيديولوجيًا.

ليس الاتساق الذي يتبناه الوعي المسيحي الحديث إنجازًا بل فعلًا إيمانيًا في خطة الله، وفي التحوُّل الذي يستطيع ويريد أن يُحدثه. ذلك هو موطن ضعفه الأساسي بحسب البعض، ولكنه بالنسبة لأنصاره هو ما يجعله في النهاية مقنعًا.

iii. جذور العنف

[6]

(ب) لذلك هناك توازٍ معيَّن بين المعضلات التي يواجهها المؤمنون وتلك التي يواجهها غير المؤمنين في هذا المجال. رأينا أعلاه كيف تميل النزعة الإنسانية الحصرية إلى رفض الطموح إلى التعالي؛ ومع ذلك فإنها تواجه معضلة في استبعاده تمامًا، كما تبيّن ذلك محاولة نوسباوم المثيرة للجدل لتحديد «تعالٍ داخلي». نرى الآن كيف واجه الإيمان الحديث، بطريقته الخاصة، توترًا مماثلًا بين الازدهار الإنساني وبين متطلبات الله.

بالمثل هل هناك توازٍ في موطن التوتر الآخر، بين متطلبات النظام الأخلاقي السلمي وتأكيد الذات العدواني، والرغبة في الخروج من الحدود الضيقة للانضباط، أو حتى الولع بالعنف والفجور الجنسي الجامح؟ إن الميل إلى تصنيف هذه العوائق التي تعترض النظام السلمي كمجرد باثولوجيا أو تخلف بدائي، والتعامل معها كما لو كانت لا غنى عنها من خلال العلاج والتكييف، أثار ردَّة فعل تمثلت في ثورة المحايث على عدم الإيمان، التي وصفتها أعلاه. يرى نيتشه وآخرون في رفض هذا الجانب الجامح من كينونتنا مناورة في جميع الاتجاهات للرفض «الروحي» للشهوانية من قبل المسيحي. ويتعلق الأمر في الحالتين بتشويه باسم أخلاق العبيد.

قد يبدو، للوهلة الأولى، أنه لا وجود لمشكلة مماثلة لتلك التي يواجهها الطرف المسيحي. هذا هو السبب الذي جعل نيتشه وأصحاب النزعة الإنسانية الحصرية يصرحون،

بأن المسيحيين وجدوا في عقيدة «الخطيئة الأولى»، الموارد الضرورية لاتهام الكثير من الاتجاهات واسعة الانتشار للحياة البشرية «العادية» (إحصائيًا) بالفسوق. وما ينطبق على الشهوانية ينطبق على العنف. إن الدفاع عن غرائزنا العدوانية على أساس أنه لا ينبغي لنا أن نشوّه كينونتنا لن يكون له أي تأثير.

بيد أن الوعي المسيحي الحديث لم يعد معنيًا بحل مشكلاته مع ملصقة «الفسوق» على نحو مستعجل. يدرك التوتّر بين الطبيعة (الساقطة) ومتطلبات الله، لكنه يرى أيضًا كيف يتشابك الإنسان ذاتيًا بشكل لا فكاك منه مع أشكاله المشوّهة، وكيف ـ بالعودة إلى الصورة الإنجيلية ـ ينمو القمح والزوان معًا حتى الحصاد، وعلى طول الفترة الممتدة من الزرع حتى الحصاد. وبالتالي فإن هذا الوعي يدرك صعوبة الموقف، شأنه في ذلك شأن غير المؤمنين. وبسبب هذا التشابك المعقد، يصعب في كثير من الأحيان الفصل بين التحوّلات نحو الله والمقاومة التي نبديها ضده.

هنا يحق لنا أن نتساءل: كيف نفهم بعض الرغبات الشديدة، وأحيانًا حتى المسعورة: الحياة الجنسية الجامحة، الغضب العارم والولع بالقتل الوحشي؟ متى أتينا ذلك صرنا أشبه بالحيوانات المتوحشة. فهذه الرغبات ليست مزعجة جدًا فحسب بل مدمرة. إنها تحارب: الإحسان، تضميد الجراح، السلام والخير. وتحارب كذلك: الحب الدائم، الوفاء، تنشئة الأطفال والرعاية. وبطبيعة الحال، القداسة.

كيف نفهم هذه المعارضة؟ وعلى وجه الخصوص، وجهها الوحشي؟

يبدو هذا الوجه الوحشي قويًا بشكل خاص، على الأقل في الثقافات التي نعرفها، بين الرجال، ولا سيما الشباب. ويتجلى ذلك في انجذابهم للميليشيات، والمنظمات المتمردة، والمقاتلين، وما إلى ذلك. كما نلاحظ أيضًا ميل هذا النوع من العنف الجماعي شبه المنظم إلى اللجوء إلى الاغتصاب والنهب والقتل الوحشي. يبدو ذلك وكأنه شكل قوي لتأكيد الذات، والولع بالاستعراض العدواني المفاخِر بالقوة الذكورية.

ورغم أن ذلك يتنافى مع الدين إلا أن الأديان «العليا» لا تخلو منه على ما يبدو. لكن كان للعنف، وأحيانًا للجنسانية مكانتهما في العديد من الأديان «البدائية»، وليس فقط في الدين ما قبل المحوري؛ كما قلت في الفصل السابق.

ما عسانا نفعل إذن؟ المقاربة الشائعة في ثقافتنا هي المقاربة «العلمية»، المتحررة

والموضوعية حيث يمكن فهم الميل للعنف من منظور بيولوجي وتطوري على أنه «متأصل فينا» ضمن بعض الوجوه.

هل يمكنتنا فهم العنف من منظور بيولوجي، أم يجب علينا أن نلجأ إلى الميتا-بيولوجيا؟ أستخدم بادئة «ميتا» meta هنا في أحد معانيها الأصلية كما في «الميتافيزيقي»، أي «ما بعد» أو «ما وراء» الفيزيقي. عندئذ ما هي «الميتا»-بيولوجيا بهذا المعنى؟ يمكنتنا أن نُعبِّر عن ذلك على هذا النحو: إن الشيء البيولوجي هو ما نشترك فيه مع الحيوانات الأخرى، فنحن بحاجة إلى الغذاء والمأوى والجنس. والأشياء الأخرى التي نسعى إليها من دون الحيوانات، ولكنها تلبي حاجات مماثلة لحاجات الحيوانات الأخرى: مثل المَلبس من أجل الدفء. نحن ننفذ إلى عالم الميتا-بيولوجيا عندما نسعى إلى حاجات مثل حاجتنا للمعنى. وهنا لم يعد بمستطاعنا تحديد ما يعنينا من الناحية البيولوجية، أي تلك الحاجات التي تشبه حاجات الحيوانات، ولا ما هي أنواع الأشياء التي تلبي هذه الحاجة، مثل الإحساس بالهدف من الحياة، أو بأهمية أو قيمة نوع معين منها، أو ما إلى ذلك.

يمكنتنا بلورة تصورات سوسيو-بيولوجية Socio-biological بشأن الجنس والعنف على حد سواء. ويمكنتنا أن نتخيَّل أن أسلافنا اضطروا إلى تطوير النزوع الطبيعي للدفاع عن عشائرهم، وإذا لزم الأمر قتل الغرباء، حفظًا لحياتهم، على غرار تصوراتنا بشأن الزواج بين الرجل والمرأة من حيث هو يساهم في استمرار الحياة لمزيد من الذرية. ربما نعتقد أن هذا يُفسِّر الظواهر المعاصرة، مثل التعبئة القومية للحرب، التي تُبرِّر الهجمات الوحشية على العدو. أو أهمية الحب والزواج في جميع المجتمعات البشرية. فقد ساهم تاريخنا التطوري بشيء ما في ما نحن عليه اليوم، وهذا ما لا يمكن إنكاره. وما ينبغي أن يفسره علم الاجتماع البيولوجي هو مدى تلك المساهمة.

يتعين على السوسيو-بيولوجيين، هم أيضًا، أن يدركوا أننا أنشأنا بيئات ميتا-بيولوجية مفصلة حول الحب والحرب. وأن لدينا أفكارًا حول الحب الحقيقي العميق أو حول الحرب من أجل قضية عادلة. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل توضح بيئات فهم الذات هذه أي شيء مهم حول سلوكنا في هذه المجالات؟ وهذه البيئات هي تخصيصًا بيئات ثقافية، تختلف من مجتمع إلى آخر. فما مدى أهمية أن نفهم الاختلافات من أجل فهم سبب قيامنا بما نقوم به، أم أن السمات الرئيسة لممارساتنا في هذه المجالات تُفسَّر بشكل مناسب على أساس ميراثنا التطوري المشترك؟

لا أحد يريد أن ينكر أن هذه البيئات الثقافية المتنوعة ضرورية لفهم التصوُّر الأخلاقي والديني لمختلف المجتمعات. ربما علينا اللجوء إلى المستوى الميتا-بيولوجي من أجل تمثل الطريقة التي تستطيع من خلالها كل ثقافة التحكم في قدرة قوى الجنس والعنف على التدمير. لكن ربما يمكن فهم هذه القوى نفسها بمصطلحات بيولوجية بحتة. وتتسق هذه الطريقة لتقسيم الحقل مع فكرة العنف غير المشروط كـ«ارتداد»؛ تتطور الثقافة، وتنتج معايير أرقى فأرقى للسلوك الأخلاقي. نحن نعيش الآن وفق، وجزئيًا من خلال، مفاهيم لحقوق الإنسان متطلباتها أكثر مقارنة مع الحضارات السابقة. لكن الدوافع القديمة لا تزال موجودة، تنتظر ظروفًا متطرفة معيَّنة حتى تطفو على السطح. يمكننا أن نعضد هذه الرؤية بما ذهب إليه فرويد في هذا الشأن: تنشأ مع تقدم الحضارة معايير أكثر صرامة تمنع السلوك العنيف. أما المتنفسات السابقة، مثل الكرنفالات، أعمال الشغب، عمليات الإعدام العامة والطقسية، مصارعة الثيران، صيد الثعالب، وغيرها من الأشياء، فنعتبرها الآن بربرية، ومحظورة. هذا يضيف إلى الإحساس بالتحرُّر والإثارة المتزايدة التي تصاحب اندلاع أعمال العنف غير المشروط، عندما يرفع عنها الحظر في نهاية المطاف.

ضمن هذا التقسيم التحليلي للعمل، يمكننا التفكير في تفسير العنف نفسه من زاوية بيولوجية محضة، كشيء ثابت في الحياة البشرية، حتى عندما «تتقدّم» الثقافة. ونلاحظ أن الرجال، وخاصة الشباب منهم في الغالب هم الأكثر ارتكابًا للعنف، وهذا يضعنا على طريق التفسير الهرموني. فهل يعزى ذلك كله إلى هرمون التستوستيرون؟ يبدو ذلك غير كاف بشكل جذري. ولا يعني ذلك أن كيمياء الجسم ليست عاملًا مهمًا في الحياة البشرية ولكنها لا تتدخَّل فيها بشكل منفصل وإنما من خلال تدخلها في ما تحمله الأشياء من معانٍ بالنسبة إلينا. لا يُخبرنا التفسير الهرموني عن سبب حساسية الأشخاص إزاء معانٍ معينة. وليس لكيمياء الجسم في أفضل الحالات إلا أن تُفسِّر فقط الطابع الوحشي للعنف، حينما يتمّ التعدي علينا؛ مثل: لماذا يكون الرجال عنيفين في علاقتهم، أكثر من النساء. لكن ذلك يُثير الشكوك وهو ما تكشف عنه عديد الدراسات مثل دراسة جيمس جيليجان حول الإذلال كعامل مهم يسبب العنف الفردي[1].

عندما يتعلق الأمر بالعنف غير المشروط، نجد أن العوامل الميتا-بيولوجية غالبًا ما

(1) James Gilligan, *Violence* (New York: Vintage, 1996).

تلعب دورًا حاسمًا. ويقينًا كثيرًا ما ينجذب الشباب إليه. لكننا نرى أيضًا أنهم أكثر انجذابًا عندما يكونون عاطلين عن العمل، ومشرَّدين ولا أمل لهم في المستقبل، كما هو الحال في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين. وتلك هي بيئات المعنى التي تندرج فيها حياتهم، وتغرس في نفوسهم الإحساس بغرض ينبض حيوية، يحفزهم ويعطي معنى لحياتهم. وعلاوة على ذلك، فهذه البيئات هي التي تحدِّد مَن هو المواطن ومَن هو العدو.

ثم هناك ما يُسمى أحيانًا، على نحو ملطف نسبيًا، «الشطط» الذي غالبًا ما يُصاحب هذا العنف. ويمكن لهذا أن «يزيد من حماس» مرتكبيه، مما يسمح لهم ويُغريهم بتجاوز كل الحدود المعترف بها. كما يلاحظ ذلك متابع ثاقب في كتاب صدر مؤخرًا:

> إن الولع بممارسة الهيمنة شبه الإلهية على الحيوات الإنسانية الأخرى والشغف بالحرب يمتزجان، مثل نشوة الحب الجنسي، ليسمحا لأحاسيسنا بأن تتحكّم في أجسادنا. إن القتل يُحرِّر ما بداخلنا من تيارات مظلمة التي تلقي بنا في متاهات العنف المدنس والانغماس المفرط في التدمير. يؤخذ في الاعتبار حرمة الموتى زمن السلم، بينما تدنس تلك الحرمة زمن الحرب. تتحوَّل جثث الموتى إلى قطع فنية تعكس دقة الأداء. ففي البوسنة ترى الجثث وقد خُزّقت على أبواب الحظائر، وقُطعت رؤوسها أو ألقيت كالملابس المهملة فوق الأسوار، وأخرى ألقيت في الأنهار، فيما أُحرق أناس أحياء في منازلهم، وجُمّع آخرون في مستودعات وتمّ إطلاق عليهم النار أو شوّهوا، أو أُلقُوا على قارعة الطريق. وترى الأطفال يمرّون من حولهم مذهولين من دون أن يثنيهم ذلك عن مواصلة طريقهم [1].

إننا نميل إلى تفسير هذا النوع من صعود البربرية بالطريقة التي يُوحي بها هذا المصطلح، على أنه ارتداد إلى الأزمنة السابقة الأقل تحضرًا. وذلك، فيما أعتقد، وهمٌ خطير. لكن حتى إن كان ذلك صحيحًا، فإن هذا لا يعني أنه يمكن تفسير القديم، في هذه الحالة، وفق الاعتبارات البيولوجية لا الثقافية.

---

(1) Chris Hedges, *War Is a Force That Gives Us Meaning* (New York: Public Affairs, 2002), p. 89.

Jonathan Glover يُشير إلى الإثارة التي يُحدثها الإحساس بالقدرة التي يواجهها بعض الناس أثناء القتال. يقتبس من أحد المحاربين القدامى في فيتنام قوله «الحرب، بالنسبة للرجال تشبه من حيث فظاعتها الولادة بالنسبة للنساء: مباشرة قوة الحياة والموت. إنه لأمر يشبه رفع زاوية الكون والنظر إلى ما تحتها» *Humanity* (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 56.

قد نميل إلى تفسير حماس مرتكبي العنف، والتخلّي الوحشي انطلاقًا من اعتبار أن هذه الدوافع الكامنة تمّت السيطرة عليها بجدية، بل وقمعها في الحضارة الحديثة، مما يُفسِّر تزايد طاقة التحرُّر عندما نتخلى عنها بشكل فجائي. يمكن تعزيز هذا الرأي عندما نلاحظ كيف يمكن أن يكون تحرير العنف أيضًا بمنزلة شكل من الرغبة الجنسية المتحررة والجامحة، ومن شأنه أن يُضفي على مرتكبي العنف هالة جنسانية[1].

لكن حتى عندما نعود إلى الأزمنة «البربرية»، التي سبقت المحظورات الوازنة للحضارة الحديثة، فإننا نلاحظ أن هذين الدافعين كانا منذ البداية متشابكين مع معنى ميتا-بيولوجي. وكما ذكرت في مقطع سابق، كانت الجنسانية مرتبطة بالمقدَّس، من خلال طقوس مثل الزواج المقدَّس، أو ممارسة الدعارة في المعبد. إن العنف غير المشروط، الذي يتّخذ شكل الحرب، متجذّر في التاريخ البشري. يؤكد كيغان Keegan بأن العنف غير المشروط اتّخذ في البداية بعدًا طقوسيًا بشكل كبير[2]. لذلك كانت خسائره محدودة. (وتتمثل المفارقة في أن «التقدّم» يعني المزيد من الدمار، بسبب التدبير «العقلاني»). ثم نجد أيضًا التاريخ الغني والمتنوع للتضحيات الإنسانية.

لذلك، لا يقتصر الأمر على فهم نضالاتنا للسيطرة على الرغبة الجنسية المتحرّرة والعنف من منظور ميتا-بيولوجي فقط، بل يتعيّن علينا إدراك حقيقة هذه «الدوافع» ذاتها من خلال بيئات المعنى التي تعطيها شكلًا في حيواتنا. إذن يمكننا أن نستنتج شيئًا ما من التداخل التاريخي بين الدين والعنف الذي أشرت إليه باختصار في المقطع الخامس أعلاه.

[7]

من الواضح أن المسيحية تتطلب نوعًا من التفسير الميتا-بيولوجي لدوافعنا للعنف. يمكن لمعاني العنف أن تخضع للتأويلات المختلفة، وبالتالي إلى تغيير في الاتجاه بطريقة لا يكون فيها نزوعنا إلى العنف متأصلًا فينا جينيًا. لكن هذا لا يعني أن مثل هذه التفسيرات يجب أن تدعم الفكرة المسيحية للتحوُّل. علينا أن نتذكر أن ذلك هو معنى النقاش ثلاثي الزوايا (على الأقل). توجد تأويلات لمعنى العنف مستلهمة من نيتشه،

(1) Hedges also notes this, in *War Is a Force*, pp. 98-105.

(2) John Keegan, *A History of Warfare* (London: Hutchinson, 1993).

وتنتمي إلى انتقادات حركة التنوير المضادة، لأنها تريد إعادة الاعتبار للدوافع، العنف، التدمير والجنس الجامح.

سيكون فهمنا الكامل للنقاش في هذا المجال محدودًا، إذا لم نأخذ في الحسبان بعض هذه الأمور. أريد أن أُشير إلى شخصين، أثّر فيهما نيتشه، سعيًا إلى تبني وجهة نظر كونية، وتجنب تدحرج البشر «المفرطين في الإنسانية» إلى فئة أدنى.

الأول هو جورج باتاي الذي أستمدُّ تصوري أساسًا من وجهة نظره في كتابه نظرية في الدين *Théorie de la religion*[1].

تعيش الحيوانات في ديمومة من دون حدود مع عالمها، بينما يمتلك البشر القدرة على فصل الموضوعات وتحديدها على أنها «أشياء»، بالمعنى الذي يقول به باتاي. فالبشر يحددون، في المقام الأول، الموضوعات الأداتية. وتستمر هذه الأخيرة، بعضها إلى جانب بعض وفي تفاعل في ما بينها، ولكن من دون أن ينغمر بعضها في بعض في ديمومة لا نهاية لها.

يتكوَّن عالم الإنسان من مثل هذه الأشياء التي تتميّز بالديمومة، وفي الواقع، فإن تدبيرنا الأداتي يهدف إلى تأمين هذه الديمومة. لا مكان لموتنا الخاص في هذا النظام، إلا كشيء ينبغي تجنبه لأطول فترة ممكنة.

بيد أننا كائنات حيّة ونشعر بالديمومة. في الاستمرارية التي نشاركها مع الحيوانات، الموت هو جزء من الحياة. ككائنات حيّة، نحن نطمح إلى هذه الديمومة، لما يُسميه باتاي «الحميمية»، إنها تجذبنا. ولكن بالنسبة للبشر في نظام مستقر للأشياء، فإن هذه الديمومة تشكل تهديدًا، التهديد النهائي للتدمير وأسوأ أشكاله، الموت. وللسبب نفسه، هي مكمن المقدس في حياة الإنسان، الذي يفتن ويجذب في الوقت نفسه، لكنه يثير أيضًا الرعب: «الحميمية مقدّسة وجليلة، ومشوبة بالقلق»[2].

وبالمثل، فإن مواقفنا من الموت متناقضة: فالموت الذي نبذل قصارى جهدنا لتجنبه يقطع ديمومة عالمنا، وهي أيضًا، انقطاع عن عالم الأشياء نحو الحميمية-الديمومة. لذلك، فإنها تخلف الحزن، ولكن أيضًا نوع من الفرح. غالبًا ما تُعبِّر دموعنا عن الفقدان،

(1) Georges Bataille, *Théorie de la religion* (Paris: Gallimard, 1973).

(2) المصدر نفسه، ص 71.

لكن «وفي حالات أخرى تستجيب الدموع، بالمقابل، لانتصار غير متوقع ولحظ نبتهج به، ولكن ذلك يتم دائمًا بطريقة خرقاء، وراء نطاق انهمام زمن مقبل»[1].

لا يتعلق الأمر بإحساس جون كيتس Keats «بأنه على الأرجح يحبّ الموت المريح». ففي الموت كما في العنف نكون على شفا قطيعة مع نظام الأشياء المموضع. إن الانجذاب إلى الموت هو أيضًا انجذاب للعنف، التدمير، الجنسانية الجامحة والقلب المباشر، ونفي جهودنا الحذرة والأداتية للمحافظة على نظام الأشياء. إنه نوع من التخلي، وهو «استنزاف» لحظي (يستخدم باتاي، لفظ «استنزاف» «Consumation» بدلًا من لفظ «استهلاك» «Consommation»).

يُخرجنا هذا التخلي عن المجال الذي يكون فيه كل شيء أداة في خدمة شيء آخر، نحو مجال نشاط له نهايته في حد ذاته، وهو مجال لما يسمى «المصاريف غير المنتجة»:

إن الترف، الحداد، الحروب، العبادات، الآثار الثمينة، الألعاب، العروض، الفنون والنشاط الجنسي المنحرف (أي الذي تمّ تحويله عن وظائفه التناسلية)، تُمثّل مختلف الأنشطة التي... تحمل نهايتها في ذاتها [2].

وتعتبر التضحية الشكل الأصلي والديني القديم لهذه القطيعة. يمكن قتل الضحية، ولكن الهدف ليس القتل في حد ذاته، ولكن التخلي والعطاء.

فما يهمّ هو الانتقال من نظام دائم، حيث يخضع كل استنزاف للموارد لضرورة الديمومة، إلى عنف ناتج عن الاستنزاف غير المشروط [3].

يقول المضحي:

أنا أنتمي حميميًا إلى العالم السامي للآلهة والأساطير، إلى عالم السخاء العنيف وبلا حساب، كما تنتمي امرأتي إلى رغباتي [4].

منذ البدء كان الإنسان يبحث في أساطيره الغريبة، وفي شعائره القاسية عن الحميمية المفقودة [5].

(1) المصدر نفسه، 65.
(2) Georges Bataille, *La Part Maudite* (Paris: Minuit, 1967), p. 33.
(3) Bataille, *Théorie de la religion*, p. 66.
(4) المصدر نفسه، ص 59.
(5) Bataille, *La Part Maudite*, pp. 113-115.

إذا تركنا هذا الأمر في حد ذاته، فإن هذا الدافع سوف يلتهم كل شيء، مثل «النار» (وهو بالتالي أحد رموز التضحية ووسائلها). لذا، يجب على التضحية، أو أي احتفالية دينية، أن تُحرِّر هذا الانفتاح على الحميمية، العربدة، الفوضى، الفجور الجنسي والتدمير، وأن تقيّده في الآن ذاته. يجب أن يكون لدى المجتمع أيضًا إحساس بالحدّ الذي لا ينبغي تجاوزه للنظام الذي نخشى أن يختفي»[1].

هنا يكمن التناقض الأساسي في الحياة الدينية الباكرة، والذي لا يمكن التغلب عليه أبدًا، على الرغم من أن الأشكال العليا والأخيرة، نشأت عن محاولة للهروب منه. تعني الحميمية الهروب من نظام الأشياء، في حين أن الاحتفالية يُنظمها المجتمع، الذي يريد لنفسه الديمومة كشيء خارق. قد تحاول المجتمعات العسكرية الهروب من ذلك عن طريق تحويل العنف إلى الخارج، وتوظيفه كأداة من أجل تأمين ديمومة المجتمع المحلي. يأخذ رد الفعل ضد التحفّظ المنفعي أشكالًا أكثر تساميًا، مثل المجد الذي يسعى إليه المحارب، حتى بالمخاطرة بحياته، أو إضفاء طابع الترف والزينة على تضحيته؛ ولكن لا يمكن لهذا كله أن يعوِّض بالفعل الانغماس المباشر في التحرُّر الذاتي.

هكذا تنشأ أشكال عليا من الدين الذي يُبوِّئ الحميمية في ما وراء العالم، في عالم يفوق الإحساس، وتعتبر أن الإلهي، أو العالم المعقول متوافق تمامًا مع نظام الأشياء الدائمة؛ وفي الواقع، يؤيد الإلهي، أو نظام الأفكار الواضحة الحفاظ على الناس والمؤسسات. والأخلاق هي القانون الذي يُعبِّر عن هذا التأييد. هذا لا يتناقض مع العقلانية، لأنك تستطيع أن تتدبر ما هو مطلوب للحفاظ على النظام الدائم. أما العنف والتوق إليه، فشرّ، وعدو لله وللنظام. لقد صرنا نميّز في المقدس الأصلي، المتناقض إلى حد كبير، مصدر المنفعة والضرر، بين إلهي طاهر، عادة ما ينظر إليه في ما وراء العالم، وبين مبدأ الشر، المتأصل بطريقة ما في العالم المادي.

غير أن هذا يعني بكل بساطة تنزيل الإلهي، ومبدأ الحميمية، في ما وراء العالم، وبالتالي أبعد ما يكون عنا. ولا يمكن لهذا أن يقنع البشر. علاوة على ذلك، يُفترض أن هذا الإلهي هو شيء يمكننا الاقتراب منه من خلال العمليات المختلفة: أشكال الانضباط، والأعمال الخيّرة، مما يعني أننا نعالجها كما لو كان ذلك حقيقة أخرى يمكننا إنتاجها من خلال عمل أداتي.

---

(1) Bataille, *Théorie de la religion*, pp. 71-75.

المبدأ النهائي للدين البروتستانتي هو المرحلة الأخيرة التي يجب تجاوزها عندما يتمّ التغلب على هذا التناقض الأخير: الأعمال الخيّرة لا تضمن الخلاص. لكن من شأن ذلك أن يُحرِّر مجال العمل الأداتي وإنتاج أي هدف مغاير. إنتاء، إذن، إزاء شكل من أشكال الاقتصاد: الإنتاج يوجد لذاته، أو بالأحرى يستخدم فائضه بشكل منتظم لجعل الإنتاج أكثر نجاعة وأكثر مردودية. وعندئذ نبلغ مرحلة الرأسمالية الحديثة. (في ذلك نحن مدينون لفيبر بشكل واضح).

دخلنا بالكامل في عصر «سيادة الأشياء»، و«سيادة العبودية»، و«اغتراب الإنسان عن ذاته»[1]. (لنا أن نتذكّر هنا «القفص الحديدي» لفيبر)؛ ويكمن المبدأ الأساسي الذي يقوم عليه التحوُّل برمته في ما يلي:

> ما تسمح به [الحياة البشرية] من طريقة في النظام والتحوُّط له معنى فقط منذ اللحظة التي تتحرَّر فيها القوى المنظمة والمتحوّطة وتخسر نفسها من أجل غايات لا يمكن إخضاعها لأي شيء يمكن أن نأخذه في الاعتبار. إلا أنه من خلال مثل هذا العصيان، وإن يكن بائسًا، يتوقف الجنس البشري عن عزلته وسط روعة الأشياء المادية غير المشروطة[2].

هذا التحرير هو أيضًا ما يُوحِّد البشر حقًا. «كل شيء شفاف، كل شيء مفتوح وكل شيء لا نهائي، بين أولئك الذين يستنزفون بكثافة»[3].

وبدلًا من الأديان التي فقدت مصداقيتها في الماضي، علينا أن نصل إلى أشكال جديدة من التدمير الخلاق من أجل تلبية الحاجة العميقة التي كان الدين يسعى إلى تحقيقها. لا بدّ من التعبير عن الحميمية.

من هنا جاء الحل أقل وضوحًا من المشكلة، التي تمّ توضيحها ببراعة. ويكمن الحدس الأساسي في التالي: الإحساس بالمباشرة والشراكة التي يمكن الوصول إليها في الفوضى والعنف والعربدة الجنسية، وهذا ثابت أنثروبولوجيًا، حاجة عميقة لا يمكن استئصالها. إن محاولات شفاء البشر منه، وإلقائه وراء ظهورنا عبر أشكال انضباط الحضارة، ليست مهددة بالفشل فحسب، بل تمثل أيضًا تشويهًا للحياة الإنسانية.

(1) المصدر نفسه، ص 123.

(2) Bataille, *La Part Maudite*, p. 53.

(3) المصدر نفسه، ص 115-116.

بالاستناد إلى مارسيل ماوس، وألكسندر كوجيف، كان من الواضح أن فكرة باتاي قد تشكّلت من خلال رد الفعل ضد موقف الحداثة المنضبط والمثالي. إن الصورة التي يقدمها عن تحرير «الحميمية» في تناقض صارخ مع ذلك. تفتح نظريته السبل للتفكير في مكانة العنف والتضحية في الديانات ما قبل المحورية، وإن يكن صعبًا أن نجد لها تأويلًا ما بعد-محوري. ومن ثم كم هو مفيد أن نفهم ما قمعه وما فقده العصر ما بعد-المحوري.

لكن هناك أيضًا طريقة مختلفة تمامًا نستطيع من خلالها أن نعيد الاعتبار للدافع للعنف والتدمير. ففي إطار رؤية ما بعد شوبنهاورية للأشياء، نستطيع أن نجعل الألم ينغمر في الجمال. إن شعور الأشخاص تجاه الآخرين بالألم والمعاناة جزء من نظام الأشياء ذاته، وعلى النحو الذي يتردَّد فيه صدى ما هو ظلامي ولا إنساني في الكون فينا. إذا ما تمعّنا في ذلك، أدركنا أن المأساة في صميم الحياة البشرية. وإذا ما تمعّنا في ذلك واعترفنا به، فمعنى ذلك أننا نعترف أيضًا بجمال معيّن يُثير فينا الشعور بالفرح. وبحسب وجهة نظر نيتشه، يقول الكائن الأرقى «نعم» لهذا النظام، وفي ذلك يكمن سبب فرحه.

إن فكرة المصالحة مع العنف والمعاناة، من خلال جمال تولده الحاجة إليه، سمة غالبة في الثقافة الحديثة، وغالبًا ما تتجلّى في الأدب أكثر من الفلسفة، لكن حضورها قوي رغم ذلك. وقد لمّح إليها ميلفيل Melville وكونراد Conrad وفولكنر Faulkner، وكذلك همنغواي Hemingway، حيث يكون للشغف بالرجولة وتأكيد الذات، ومواجهة الصعاب، وإظهار الشجاعة والعزم، صدى عميق من خلال ارتباطه بشيء متأصّل بعمق فينا وفي عالمنا، وبالتالي نُغيِّر شكله بحسب الحاجة.

استولى الكاتب المعاصر كورماك ماكارثي Cormac McCarthy على خيال الجمهور في سلسلة من الروايات التي تظهر فيها رؤى من هذا النوع، وأحيانًا على لسان الشخصيات الثانوية:

> قال إن البشر يُؤمنون أن اختيارات الموت شيء لا يمكن سبر غوره إلا أن كل فعل يفترض الفعل الذي يليه، وإلى الحدّ الذي يضع فيه الإنسان قدمًا قبل الأخرى، فهم متواطئون مع موتهم كما هو الحال مع كل وقائع المصير هذه. وقال إن موت البشر، في كل الأحوال، مقرَّر منذ ولادتهم وأن الناس يسعون إلى موتهم في مواجهة كل عقبة. وقال إن الأمر سيّان، ولما كان البشر قد يلقون الموت في أماكن

غريبة وغامضة ربما كان بإمكانهم تجنّبها، فقد كان حريّ بنا القول إنه مهما كانت الطرق التي تقود إلى هلاكهم غامضة ومرعبة، فإنهم سيسعون إليه لا محالة [1].

نعثر على تعبير أكثر قوة عن الجمال الصارخ وراء النظام القاسي للكون في شعر روبنسون جيفرز Robinson Jeffers.

انطلق جيفرز إلى مهنة الشعر في الكرمل Carmel، على ساحل كاليفورنيا. ومثَّل ذلك بالنسبة إليه نهاية حضارتنا، ليس فقط حدودها في الفضاء، بل نهاية تقدّمها غربًا عبر الزمن. النهاية: المكان الذي تنتهي فيه دورة، وقد تبدأ دورة جديدة. في هذا المكان يمكن للمرء أن يستشعر جذور الحياة البشرية والحضارة في الكون الشاسع الذي نشأنا منه.

يتغذّى شعر جيفرز بشعور هذه الحياة التي تنبض من خلال الكون، وانطلاقًا منه، كجزء منه، من خلالنا. ومن ثم يلتقي جيفرز مع وردزوورث والرومانسيين، يتمثل في الإحساس بتيّار عظيم يعبر الكون. لكن مع اختلاف تام في وجهة النظر. من ذلك أن جيفرز على استعداد لأن يُطلق على هذا التيار اسم «الله»، وهو نوع من الله الحلولي/ الكموني/ الواحديّ، وهو الكون، وهو يحس به ويراه من خلالنا ومن خلال مخلوقاته الأخرى. يعني تمثّل ذلك في كليته والتواصل مع تيار الحياة هذا، أن تكون لنا رؤية لهذا الجمال الهائل، ولكنها أيضًا رؤية للتضحية والمعاناة، ونوع من القسوة اللامبالية. في ذلك شيء ما يستحضر نيتشه، حين يتحدث عن محاربيه المثاليين، قبل «تمرُّد العبيد في الأخلاق»، ككائنات ضارية عظيمة [2].

الله مثل صقر يُحلّق بين النجوم...

منقاره دموي ومخالبه ضارية،

---

(1) A. O. Scott, «The Sun Also Sets», review of *Cities of the Plain*, Vol. 3, *The Border Trilogy*, by Cormac McCarthy, in *The New York Review of Books*, September 24, 1998.

(2) «هنا حيث يبدأ الغريب، حيث يبدأ الغرباء، إنهم ليسوا أفضل من الوحوش الضارية التي فكت قيودها. هنا هم يتمتعون بالحرية من كل إكراه اجتماعي، هم يتعزون بالغابة المقفرة عن التوتر الناتج عن احتجاز طويل في سلام الجماعة، هم يرتدّون عودًا على بدء إلى البراءة التي في ضمير-الوحش، مثل جبابرة يمرحون، كأنما انصرفوا على الأرجح من كوكبة مقيتة من القتل والحرق وانتهاك الحرمات والتعذيب، وضرب من الغرور الماجن واتزان النفس، كما لو كان ذلك لا يعدو أن يكون شيئًا من عبث الطلبة، وهم على قناعة أن الشعراء قد بات لديهم، مرة أخرى، ولأمد طويل، شيء ما يتغنّون به ويمجّدونه».
Zur Genealogie der Moral, Erste Abhandlung, 11; in *Nietzsches Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), Sechste Abteilung, Zweiter Band, pp. 288_289.

يهاجم ويمزق. . .

حياة ضارية («فأس مزدوج»)

لا بِرّ

ولا شفقة ولا محبة («عند ولادة الزمن»)[1]

يُدمِّر الكونُ البشرَ. يمكننا أن نشاهد هذا الجمال الرائع الكامن وراء ذلك كلّه، بل يمكننا أن نعبده.

أعتقد أن الجمال ولا شيء آخر هو

ما من أجله تتشكّل الأشياء. بالتأكيد العالم لم يُبنَ من أجل السعادة ولا الحب

ولا الحكمة. ولا من أجل الألم

والكراهية والجنون. كل هذه

لها مواسمها. وفي السنة الطويلة تحقق التوازن في ما بينها،

وتنتفي. لكن الجمال يصمد. («الغزو»، 583ـ584)[2]

بيد أن للبشر ميلًا للنرجسية لا يُقهر. يتحوَّلون على الداخل، فيهتمون بأنفسهم وشؤونهم، ويعتقدون أن ذلك مهم حقًا للكوسموس، أو لله. يهزأ جيفرز بالمسيحية، باعتبارها أكثر أشكال هذا الوهم تأثيرًا على أهمية ذواتنا.

فهذه النرجسية التي تغذّي الانفصال الذاتي عن العالم، ونوعًا من التمتع بالقسوة، يعتبرها جيفرز منحرفة، ومختلفة جدًا عن بائقة المعاناة اللامبالية التي هي جزء من حياة الطبيعة. تُعبّر بعض قصائد جيفرز عن القبول، والشراكة الهادئة مع هذه الرؤية ككل:

الصخرة والصقر

إنه رمز يوحي

بالعديد من الأفكار المأساوية جدًا

(1) ورد في
James Karman, *Robinson Jeffers* (San Francisco: Chronicle Books, 1987), p. 51.

(2) ترقيم الصفحة يحيل إلى
The Collected Poetry of Robinson Jeffers, ed. Tim Hunt (Stanford: Stanford University Press, 2001).

عيناه تحملق في
هذه الصخرة الرمادية، تنتصب عالية
على التل، حيث رياح البحر
لا تدع أي شجرة تنمو
أثبت الزلزال ووقّعت عليه
عصور العواصف.
فوق القمة، الصقر يجثم.
أعتقد، أن ذاك هو شعارك
أن تُشدّ إلى سماء المستقبل؛
ليس الصليب، وليس الخلية،
لكن هذا؛ قوة ساطعة، سلام مظلم.
وعي ضاري يعضد
عدم اهتمام نهائي؛
الحياة والموت الهادئ
عينا الصقر الواقعيتان وإيماءته
ممتزجتان
بغموض صخرة
حيث لا فشل يثبطنا
ولا نجاح نفخر به (502)

لكن في بعضٍ من شِعره، ولا سيما في أبياته السردية، نقطع مع الانغماس في ذواتنا، ونتواصل مع الكثافة الكاملة للحياة التي ننطلق منها من خلال العمل الدرامي للشخصية المحورية، التي عادة ما تكون امرأة، بطريقة مستلهمة من التراجيديا الإغريقية وأحيانًا تُعيد كتابتها من جديد، أو تنهض على التصوّرات القديمة للإلهة الأم، التي تتعامل مع الحياة والموت. قصص مكثفة عن سِفاح القربى والموت بواسطة النار، كما هو الحال في تمار *Tamar*. أو تطهير العنف، كما هو الحال في *The Women at Point Sur*.

تعالي أيتها العاصفة، العاصفة الرقيقة.

الصيف وأيام اللهب المتعب

أزرق قارض وأكثر تدميرًا

العشب الجذام، والغابة المريضة،

والبحر مثل عيون العاهرة،

وضوضاء الشمس،

الكلب الأصفر ينبح في المرعى الأزرق،

ينهش على جنب

....

أنت متعب وفاسد،

احتفظت بالوحش حتى تسمّمت النافورة.

إنها تقطر جريًا وتفوح رائحتها النتنة من خلال نافذة الزنزانة.

قتلت الحرب الضارية الموعودة أولئك الذين حرّرتهم

ولا أحد من الأحياء طاهر. ومع ذلك تأتي العاصفة، الأسود تطارد

وفي الليلة التي ينقشع فيها البرق. ستأتي: يغذيها السلام

ولن يتحمل أديم الأرض أيًا منكم مهما طال أمده إلا قليلًا.

الخراب: بعض شهوة أو قطرة من الرعب:

ثم تصطاد الأسود في دماغ الميت: العاصفة جيّدة، العاصفة جيّدة، مخلوق جيّد

نوع من العنف، وحنجرة تخفق وجعًا وشفقة. (149_150)

مثل كالي أو دورغا، هذه الأنثى الساحرة العنيفة، من خلال الجنون والقتل والانتحار، تُطهِّر وتُنقّي الإنسان المُفرط في الإنسانية. نحن نُعيد الاتصال بتيار الحياة والموت بفضل التوسّل الحيوي لهذه القوة.

[8]

وما إذا كان الميل إلى العنف بيولوجيًا أو ميتافيزيقيًا، لا يزال لغزًا يتعيّن على أي تصور مسيحي أن يفسره: كيف للطبيعة البشرية كما نعرفها أن تكون على صورة الله؟

تقول فرضية مسيحية: يولد البشر عن مملكة الحيوان، ليقودهم الله. والذكور (على الأقل الذكور) مع دافع جنسي قوي، وكثير من العدوان. وإذا ما أخذنا هذه الخاصية في الاعتبار، قد يكون التفسير التطوري الكلاسيكي عندئذ صحيحًا. ولكن إذا كان الله يقودنا، فهذا يعني أن هذه الدوافع شهدت تغيّرًا؛ وليس مجرّد كبتها، أو قمعها، أو حظرها؛ لكنها تغيّرت حقًا من الداخل، وتحوّلت، بحيث أصبحت كل طاقة متساوقة مع الله؛ يعزز الحب المحبة الإلهية، ويتحوّل العدوان إلى طاقة تدفعنا لإعادة الأشياء إلى الله، طاقة تحارب الشر.

ما هو الشر؟ ليس فقط نقطة الصفر، التي لم تتحوّل بعد. لكن ردّة فعل أخرى على هذه النقطة الصفر: أن تكون حيوانًا بشريًا يشعر بأهمية هذا التحوُّل، الذي يتكفّل الله بتعليمه في البداية. يوجد الآن شيء ما أعلى في حياة المرء، وهو بُعد لشيء ما أعلى بشكل لا يُضاهى، لا يمكن للمرء أن يتراجع عن نفسه تمامًا، وهو أحد أبعاد الشوق والسعي لا يمكن تجاهله.

ذلك هو شأن الشرّ الذي ينزلق إلى مرتبة أدنى من الله وإلى شيء آخر غيره. إنه إغراء قوي لا يُقهر. وهو مقوّم أساسي من مقوّمات الحياة البشرية كما نعرفها، وقد استسلمت لهذا الإغراء الذي تشكلت أنماط الحياة حوله، وتلك التي لم تتغيّر منها، تتمتع بطاقة أعلى، أو حتى قوة مقدّسة. هكذا، يصبح ما نشعر به من قوة مدعاة للفخر، والتعلق بالشرف Philotimo؛ ولكن أيضًا الهيجان المتوحش الذي يدفع إلى القتل أو إلى الجنس، يمكن أن يتّصف بالقداسة.

هذا هو الوضع الساقط. وهو وضع ينطوي على بُعدين. الله يُعلّم البشرية على مهل، ويحوّلها على مهل، ويُغيّرها من الداخل. (وقد اقتبست هذه الفكرة الوازنة من تصوُّر إرانيوس Irenaeus). لكن في الوقت نفسه، اختُلس هذا الابتلاء وأُسيء تطبيقه؛ التربية تفترض المقاومة.

تتّخذ المقاومة بعض الأشكال التاريخية. وتتمتّع جوانب معيّنة من حياتنا غير المحوّلة

بقدرة مقدَّسة؛ تتهيَّأ هذه الأشكال، ثم تُنقل، بالطريقة نفسها التي تتمدّد من خلالها التقاليد الثقافية وإن على نحو جزئي. حين يشهد الأطفال موكب الجنود وهم يسيرون ويقرعون الطبول وينفخون في الأبواق، يتلهفون شوقًا ليكبروا ويصيروا جنودًا، حتى ينجزوا أعمالًا عظيمة. لكن هذه الأشكال تُنقل أيضًا بطريقة أكثر غموضًا، كما لو أنها تفرض بيئة بشرية ننغمر فيها جميعًا، وتؤثّر فينا حتى في غياب أيّ اتصال «عادي». (غالبًا ما يُعزى ذلك إلى الشيطان).

يتنزل ابتلاء الله لعباده في نطاق المعارضة هذا حيث يمكن أن تكون خطوة إيجابية، تجعلنا من جديد أشد قربًا إلى الله، إذا كان المقدَّس الذي تتلحف به بعض الممارسات غير المحوّلة مندمجًا ضمن علاقة خدمية مع الله. قد نفترض أن الهدف النهائي، رغم ذلك، سيكون التخلّي عن هذه الممارسة نهائيًا. لا يمكن لنا أن نقفز مباشرة إلى المرحلة الأخيرة. ذلك هو معنى الابتلاء على مهل.

لكن من ناحية أخرى، يمكن أن تكون هناك قفزات ويجب أن تكون كذلك. وإلا لن يتمّ اتخاذ أيّ خطوة إلى الأمام في الاستجابة إلى الله. وفي بعض الأحيان، يتعيّن على المرء أن يقطع تمامًا مع بعض الأشكال التاريخية. وخير مثال على ذلك إبراهيم.

هكذا عرفت ديانات عديدة تضحيات إنسانية. يجب أن يُنظر إلى ذلك ضمن إطار مزدوج: فمن ناحية، تلك طريقة لإضفاء طابع القدسية على رغبتنا في السيطرة والعنف والقتل. ينغلق المقدس في الرغبة الجامحة في القتل، وفي التلذذ بممارسة العنف، إنه ضرب من الشهوة. وتنغلق الرغبة غير المتحوّلة على ذاتها، وتولد قدسيتها، كما وصفت في المناقشة السابقة، بدل الانفتاح على قدرة الله على التغيير.

من ناحية أخرى، وبالنظر إلى كل ما تقدّم، فإن توجيه ذلك نحو التضحية ليس سوى طريقة للعودة إلى الإلهي، وإلى شكل من التحوُّل للابتلاء الإلهي والقبول به.

يمكن أن نقول شيئًا مماثلًا عن الزواج المقدَّس، أو الدعارة في المعبد.

يقطع الوحي المنزل على إبراهيم مع ذلك حيث أنه منحنا سلطة. نحن نرفض التضحية الإنسانية تمامًا، الله يقودنا إلى الأعلى. لكننا غير قادرين على القفز إلى المرحلة الأخيرة. فلا يزال العنف يحتفظ بمكانته بل لعلها تضاعفت ذلك أنه يوجد في الخارج، في تلك الممارسات الوثنية التي اعتُبرت فظيعة، مثل التضحية بالأطفال تقرّبًا من بعل. لكن بما أنه

يجب محاربة تلك الأشياء، فإنه يوجد في الداخل أيضًا حيث نتحوّل إلى مقاتلين نكافح ضد هذه الوثنية والدفاع عن حدودنا ضدها عبر التعبئة. إذن لا يزال العنف المقدّس قائمًا، كما ناقشت ذلك سابقًا. لم تعد هناك علاقة جوهرية بين المقدّس وهذا العنف؛ لم تعد الرغبة في القتال مقدّسة في حد ذاتها، وإن ما زالت الأسلحة مباركة. ولكن لا يخلو ذلك من خطر انغلاق الذات على ذاتها الذي من شأنه أن ينتهي بنا إلى فظائع تنفّذ باسم الله. ربما أخبر العهد القديم عن أحداث من هذا القبيل؟[1].

لم يتوقف الوحي مع إبراهيم بل تواصل مع المسيح، وحي منحنا هو أيضًا سلطة جديدة. لقد ضحّى به الله، تضحية أحدثت تحولًا غيّر علاقة العنف بالقداسة. لكننا ننغمر في المسيحية من جديد على نحو مثير للاهتمام، وقد لا يكون بوسعنا تجنب ذلك. لذلك ما زال العنف المبارك قائمًا. هذا ما تبرّره فكرة وجود حدود خارجية لشعب الله. إن العنف موجّه ضد أولئك الذين لا ينفكون يقاومون الله، وضد أعداءه اللدودين.

منذ البداية، وربما خاصة في البداية، كان هناك قلق في المسيحية بشأن هذا العنف. وفي وقت لاحق تعامل الناس، في المسيحية، مع هذا العنف بالطريقة المعتادة، من خلال التمايز والتكامل: الجندي المسيحي مبارك، لكن رجل الدين لا يسفك الدماء.

هناك أيضًا عنف على الذات من خلال إماتة الشهوات. وهذا جزء من الكفاح ضد مقاومتنا لله.

يمكننا أن نعتبر أن مكانة العنف المقدّس والعقابي تتوافق بسهولة مع انعدام الكونية. ومن شأن ذلك أن يجعل إمكانية استئصال في الكون معدومة. تتمثل الفكرة الأساسية في شيء من هذا القبيل: يمكن للبشر أن يختاروا؛ يجب أن يختاروا الله، ولكن يجب أن يكونوا قادرين على الاختيار المضاد. فإذا ما اختاروا الاختيار المضاد، اعتُبروا أعداء الله، وانتهجوا العنف ضده، وبالتالي حقّت عليهم المعاناة من عنفه. ولكن لماذا؟ لأن الله لا يستطيع أن يُهدينا إلى سبيل رفض الشر حقًا من دون أن يرفضه؛ ولا يستطيع حقًا رفضه من دون معاقبته بطريقة ما. إنه مدين بذلك لشرفه. وكأنه إزاء ضرورة منطقية ميتافيزيقية تحتّم عليه معاقبة أولئك الذين يرفضونه. تلك هي الفرضية الحاسمة التي تقوم عليها وجهة نظر القانون الجزائي.

(1) انظر 1 صموئيل 15، حيث تمّ خلع شاوول لأنه فشل في قتل جميع العمالقة.

يقودنا هذا إلى بعد آخر للعنف. ولأننا نضطلع به باعتباره مقدّسًا، ونضطلع بالانغلاق على الذات، فإننا نلمسه في الوسط الإنساني. ولكن من شأن هذا العنف أن يساعدنا على تأكيد ذواتنا ويُضفي على حيواتنا طابع القداسة، وأن يلقي في قلوبنا الرعب في الآن، ذاته. وإنه لأمر مفزع فعلًا، فبقدر ما تؤلمنا الأشياء الفظيعة المروّعة، بقدر ما نخشى أن تُسحق الجوانب «العليا» فينا؛ كما نخشى إغراءاته، كإغراءات الجنسانية الوحشية. (ذلك ما ميَّز وجهتي نظر باتاي وجيفرز على حد سواء، فقد حاول المفكّرين فهم هذا التناقض: الافتتان والرعب).

تلك هي مصادر الخوف والاضطراب الداخلي اللذين نشعر بهما في علاقة بالعنف والتدمير، التي أشرت إليها في مناقشتي السابقة. قد نكون قادرين على تفسير نزوع معين للعدوان من خارج خلفيتنا التطورية؛ لكنّ الصدى الداخلي والرعب، اللذين يحفزان بقوة الطرق التي نؤسس بها العنف في حياتنا، في الدين والحرب والعقاب، نشعر بها فقط لأننا بالفعل في مجال الابتلاء الإلهي. في هذا المجال فقط، يكون للعنف بعدًا قدسيًا في المقام الأول.

وكما رأينا سابقًا، يُمكن الحد من وطأة هذه المخاوف/ عدم الارتياح عندما نعتبر هذا العنف جزءًا من نظام الأشياء الذي يقود إلى الخلاص أو يتوافق معه: شيفا، كالي، التدمير بوصفه اليد اليسرى لله. أو أن العنف هو التفجر الضروري للحب الإلهي الذي يسحق أولئك الذين يرفضونه في نهاية المطاف. لا يتكون جحيم دانتي *Dante's Hell* فقط من خلال القوة الإلهية والحكمة العليا، ولكن أيضًا من الحب البدئي[1].

لم يُجانب هذا الرأي الأخير الصواب تمامًا، ولكنه لا يتعارض مع الكونية؛ لأن الرفض يولّد العنف، ويدين أن نحيا حياة العنف. عادة ما تلحق علاقات العنف الضرر في الآن ذاته بالضحايا والجلادين، والأغنام والماعز، وأولئك الذين يؤذون غيرهم والذين يعانون من الأذى. إذن ألا يعني ذلك أنه يجب أن يكون هناك معذبون وناجون؟ والسؤال الذي يطرح نفسه يتعلق بما إذا كان هذا التميز بين المتأذين والمؤذين هو كلمة الله الأخيرة، وما إذا كان يمكن للقوّة المحوِّلة أن تذهب بعيدًا وأن تُطارد العنف في مخبئه النهائي، أن تسحقه. من هذا المنطلق يمكننا أن نعتبر الله كلاعب تنس أعلى،

(1) «Fecemi la divina Potestate,/La somma Sapienza e 'l Primo Amore»; *Inferno*, Canto III, ll. 5-6.

يستطيع أن يرد على تحركاتنا السيئة في كل مرة بطرق جديدة لمواجهتها[1].

على النقيض من ذلك، فإن اعتبار العنف جزءًا من الخطة الإلهية الكاملة، مثل مصير مقترفي الشر، تسمح لنا بالمشاركة في صيغتنا الخاصة، مبتهجين بمعاقبة هؤلاء الأشرار. أو حتى إلحاق الأذى بهم بوصفهم يمثلون ميليشيا الله. ومن هنا إضفاء الشرعية على المجازر المقدّسة. إن الكونية الحديثة، و«تراجع الجحيم»، ساهما في استبعاد هذا التأييد، ويبدو ذلك بمنزلة مكسب.

هل يقدم التأويل المسيحي للعنف حلًا لمعضلات النزعة الإنسانية الحصرية؟ الجواب يحتمل نعم كما يحتمل لا.

دعونا ننظر مرة أخرى في التوترات بين المواقف المختلفة ذات النزعة الإنسانية. تريد فكرة النظام الحديثة حظر العنف كليًا، وفي بعض الصيغ الجنس الجامح. ومن وجهة النظر المموضعة التي تنحدر من عصر التنوير، لم يعد العنف يتمتع بأي غطاء قدسي، سواء أكان ضمنيًا في الكوسموس أو كان في خدمة الله. قد يحتفظ بشيء من هالة القداسة، إذا ما كان في خدمة الثورة، أو الوطن، حيث تكون غايته الولوج إلى المرحلة النهائية التي يختفي فيها. سأعود إلى هذه الصيغة العلمانية للمجزرة المقدّسة أدناه. لكن إذا تركنا هذا جانبًا، فإنه يمكن النظر إلى العنف والجنس الوحشي من زاوية نظر شاعت في عصر التنوير على أنه مجرّد وحشية، أو شهوانية، أو شيء بدائي تمامًا، يجب التغلّب عليهما، وتنحصر جاذبيتهما فقط في أكثر مراحل التطوّر البشري بدائية.

وإذا ما اختزلنا العنف في الباثولوجيا أو البدائية، فإننا بذلك نتخذ موقفًا خارجيًا من رغباتنا الأقوى، نتمزّق وننكر هذه الدوافع القوية. من يُفقد العنف والجنس بُعدهما الميتافيزيقي/ المقدّس.

كم هي عديدة الدوافع التي تقودنا في هذا الاتجاه. فالأمر لا يتوقف عند صيغ مادية اختزالية للتفسير. وهذا مهم باعتبار تعدّد دوافعه. ذلك ليس فقط لأن الكثير منها ينجذب إلى الأسس الإبستيمولوجية أو الميتافيزيقية، ولكن أيضًا لأن مقاربة بيولوجية بحتة قد توفّر طريقة ما لتعديلها، وكبت النزوع إلى العنف من خلال العلاج السلوكي (كما في البرتقالة

(1) هذه الصورة مقتبسة من

R. F. Capon, *An Offering of Uncles: The Priesthood of Adam and the Shape of the World* (New York: Sheed and Ward, 1967).

الميكانيكية *Clockwork Orange*)، أو بشكل أكثر عمقًا من خلال الهندسة الوراثية.

لكن لدينا في الغالب دافعًا عمليًا قويًا. لقد أثبط عزائمنا العنف والخوف من ويلاته على حياتنا على حد سواء. وإذا ما أردنا مكافحته، من المغري أن نسعى إلى رفضه والحطّ من قيمته ما استطعنا إلى ذلك سبيلًا، حتى نتبيّن أنه مجرد فسوق (من منظور روحي)، أو باثولوجيا (من زاوية نظر النزعة الإنسانية الحصرية). واعتبارًا لمناقشتي في الفصل السابق، من المغري أن يُصاحب قمعك الإيتيقي للعنف تفسيرًا اختزاليًا متحررًا لنزوعك إليه. وإذا ما قاومت هذا الاختزال، فمعنى ذلك أنك متواطئ مع ممجّدي العنف، وستتهم بتقويض الجهود المبذولة للسيطرة المباشرة والملحة عليه، التي يُفترض أن تُعزز من خلال تصوُّر يرفض الدوافع ويختزلها.

وإذا كان هذا التفسير الاختزالي، كما سيتّضح بلا شك، لا يُسفر عن أي تقنيات للسيطرة على الدوافع العنيفة أو الحد منها، وإذا بدا أن العنف كما هو متجذّر في البيولوجيا أو التطور ثابت غير قابل للاختزال، فستبدو إرادة السيطرة على السلوك أكثر إلحاحًا، وبالتالي لتجنّب أي اعتراف بمعانيه الإنسانية الممكنة.

لكن هذه المقاربة الاختزالية بالكامل، كما بيّنت في الصفحات السابقة، تبدو غير مقنعة إلى حد بعيد، وليس فقط مشكوك فيها نظريًا، نظرًا للأهمية الواضحة للعوامل الميتا-البيولوجية، ولكنها قد تكون لها كذلك نتائج عكسية. إن محاولة السيطرة على السلوك في جو من الاحتقار والنفور إزاء الدوافع المتحكم فيها قد يؤدي ببساطة إلى اندلاع ثورة وعنف أقوى.

وبالفعل، أثار هذا القصور ردود أفعال واحتجاجات يتردَّد صداها في الثقافة الحديثة، كما رأينا بالفعل. ففي إطار مواجهة وجهة النظر الإكلينيكية، المتحررة، المجفِفة، سعى المحور الرومانسي للنقد إلى إيجاد طريقة للتأكيد مرة أخرى على ما هو قوي، وينبع من أعماقنا. شيء ما ينبع من الأعماق له قداسته الخاصة في العصر الرومانسي، وبالنسبة لأولئك الذين كتبوا وأبدعوا في أعقاب ذلك العصر. للبدائية القوة التي نحتاج إلى الاستناد إليها أو نقف أمامها في رهبة، حتى وإن اضطررنا إلى تقييدها ومقاومتها. ولما حوّل شوبنهاور هذه الأعماق الرومانسية باسم الإرادة صارت مكمنًا للنضال الوحشي الذي لا شكل له وللعنف وللجنس الجامح. تلك هي الأعماق التي يستحضرها جوزيف كونراد Conrad

في روايته قلب الظلام؛ وسترافينسكي الأول Stravinsky؛ على امتداد العصر البدائي. لقد كان للما بعد-رومانسية، وللشوبنهاورية أثرًا بالغًا في الفن والفكر في منعطف القرن العشرين. وبطرق مختلفة، تركز البحث على استعادة الإحساس بالمقدس في الأعماق البشرية، بما في ذلك الجنسانية والعدوان، وهي قدرة يمكن استغلالها إستيطيقيًا.

ما فتأت المواقف الجديدة تتزايد بشكل مستمر. فقد حاول فرويد استرجاع هذه الأفكار الجمالية لصالح «العلم»، عبر تأويل قوة الفن انطلاقًا من ديناميكيته النفسية. ونعثر عند دوستويفسكي، من ناحية أخرى، على ردّة فعل مسيحية جديدة مستلهمة من الرومانسية. لقد ألهمت «Jasagen» «نعم» نيتشه، حول الأبعاد الوحشية التي اختزلتها النزعة الإنسانية، عديدًا من المفكرين في القرن العشرين، على غرار ميشيل فوكو، وكذلك باتاي وجيفرز، وإن بطرق مختلفة كما رأينا.

هنا تكمن الصعوبة؛ حيث تميل هذه الاستكشافات للمعنى العميق للعنف إما إلى تأييده، بل وتمجيده أيضًا؛ أو إلى بيان استحالة استئصاله. وبعبارة أخرى، يمكن أن نقول إنها تميل عمومًا إلى بيان أن الانجذاب إلى العنف عميق جدًا بحيث لا يمكن استئصاله، سواء كنا ننخرط في هذا المنظور بكل فرح (نيتشه) أو كنا نقبل به بتشاؤم مخيب للآمال (فرويد).

من الناحية النظرية، يمكن للتصوُّر الميتا-بيولوجي للنزوع إلى العنف من حيث معناه أن يفتح الطريق أمام إمكانية استعادة هذا المعنى أو تحويله، حيث قد يحملنا إلى ما هو أبعد من ذلك. على سبيل المثال، يبدو أن باتاي أراد استكشاف هذه الإمكانية. وبمجرد أن نتحرَّر من كل الأوهام اللاهوتية، وكذلك من «سيادة الأشياء»، يمكننا الانخراط في شكل جديد من المباشرية لا يستند إلى التدمير[1]. ويتحدث باتاي في موضع آخر عن تصوّف «لا شكل له ولا أسلوب»[2]. لكن بينما يبدو هدفه واضحًا هنا، يبقى الحل بعيد المنال.

ساهم التصوُّر المسيحي الميتا-بيولوجي الذي وصفته في بلورة مثل هذا المنظور للتحوُّل. وذلك هو معنى أن أجيب بنعم عن السؤال الذي طرحته أعلاه: هل تأخذنا المسيحية خارج نطاق المعضلات التي يبدو أن النزعة الإنسانية الحصرية غير قادرة على

(1) Bataille, *Théorie de la religion*, p. 132.

(2) إنه في الواقع، كما هو الحال في تجربة الصوفيين، تأمّل فكري «لا شكل له ولا أسلوب» *La Part Maudite*, pp. 271-273.

التهرّب منها؟ لكن الجواب قد يكون لا. ذلك ليس فقط لأن طبيعة التحوُّل المقترح هنا ربما تكون في جزء كبير منها مبهمة مثل طبيعة التحوُّل الذي يقول به باتاي، وإنما أيضًا لأن هذا التصوُّر يجعل، بطريقة ما، نوعًا معيّنًا من المعضلة محوريًا بالنسبة لتجربتنا.

إن هذا النوع من التحوُّل الذي أتحدث عنه هنا لا يتعلق فقط بمسألة المرونة: أن تخضع لتدريب مختلف وتنتهي إلى مساعدة السيدات المسنّات على عبور الطريق؛ فذلك المستوى الصفر من البيئية بالنسبة للوك والتنوير Aufklärung الذي أثار ردود الفعل المختلفة أعلاه. إن التحوُّل على قدر كبير من الغموض، وبالتالي فإنه يفترض اتجاهًا روحيًا آخر.

لكن إذا قبلت بهذه الإمكانية، فغالبًا ما تُصيبك الحيرة في مواجهة ما كنت أصفه بالأبعاد الوحشية في حياة الإنسان والجنس والعدوان. لا يمكنك ببساطة إنكار البعد القدسي أو الميتافيزيقي، لأنك تعتبر، منذ البداية، أنه متضمن في الابتلاء الإلهي. وأن الأشكال المختلفة التي اتّخذتها في الحياة البشرية تُعبّر عن استجابات لهذا الابتلاء. تُعبّر هذه الاستجابات، بطرق مختلفة، عن مقاومة الله، وهي محاولة إما لاستعادة الطريق إلى المحبة التي يعودنا إليها الله أو تغييره، وتوجيهه بطريقة تمكننا من التعايش معه دون مشقة.

لكن هذا لا يعني أن كل هذه الأشكال سيئة، ففيها أشكال سيئة وأخرى خيّرة، والخيّرة هي التي تستجيب لدعوة الله. يجب علينا أن ندرك التناقض الأساسي الذي ينطوي عليه الواقع البشري، الذي يغيب عنه الحكم الخاطئ الثالث الذي ذكرته أعلاه. وعلاوة على ذلك، هذه الأشكال بعيدة كل البعد عن أن تكون كلها سيّئة وخيّرة بالتساوي. يحتاج بعضها إلى مقاومة أكثر من بعضها الآخر. وفوق ذلك، هناك تحوُّل في الطرق التي يبتلينا من خلالها الله عبر التاريخ، حتى إن بعض الأشكال غير المقبولة تمامًا الآن، كانت مبرّرة فيما مضى، مثل الحرب المقدَّسة، أو حتى التضحية البشرية.

هذا يعني أنه يتعيَّن علينا الاستجابة على مستويين على أصداء العنف فينا. ففي سياق مباشر، علينا أن ندافع عن الأبرياء ضد الاعتداءات. وعلينا أن نكافح ضد النازيين، وإنهاء الحروب الأهلية التي تقودها الميليشيات، ومعاقبة الجرائم المرتكبة ضد الشخص، وإخماد الدعوات إلى العنف، وما إلى ذلك. وفي ذلك كله تكمن طبيعة السيطرة على الأذى.

وعلى مستوى آخر، علينا أن نفكّر في كيفية التعاون مع ابتلاء الله، والمساهمة في التحوُّل إلى اتجاهات خطة الله. من المؤكد أننا لا نستطيع فعل ذلك بإنكار معانيها المقدَّسة، عن

طريق اختزالها في الباثولوجيا، فذلك لن يفعل شيئًا آخر غير قطع الاتصال مع أولئك الذين تثيرهم وتدفعهم إلى مقاومة متجهمة. ولكننا لا نستطيع فعل ذلك بالاحتفاء بها، كشيء إنساني في جوهره، بغض النظر عن الشكل الذي تتخذه. كما أنها لا تساهم في إعادة تبريرها على أنها مُعطاة وراثيًا، منقوشة في الخرسانة البيولوجية لحمضنا النووي.

إذا كنت تُنزل هذه الدوافع ضمن منظور التحوُّل، فلا يمكنك تبنّي موقف بسيط غير متناغم معها، كالتطبيع والعلاج في النزعة الإنسانية، والنيتشوية، كل على طريقتها الخاصة. فبالنسبة للأولى، يبدو أنك تصطف مع الثانية، والعكس صحيح. لذلك ليس هناك فقط توتر بسبب وجهة نظرك المزدوجة من الدوافع إلى الجنس والعنف. ولكن أيضًا يمكن أن ينشأ بين ما يبدو أنه متطلبات أجندة مباشرة، وبين تلك التي تتطلبها أجندة التحوُّل.

تتجلى قوة العنف المقدَّس في مختلف أوجه حياتنا، في أعمال الشغب التي تعقب مباريات كرة القدم، وعصابات الشوارع، وعصابات الدراجات النارية، وما إلى ذلك. يمكن الاحتفاء بآثاره التحريرية في النظرية الحديثة، في الطرق التي دشّنها نيتشه، وباتاي وكايوا Caillois، ناهيك عن يونغر. ونميل في مواجهة ذلك إلى تقديم تفسيرات اختزالية ومموضعة. لكن وجهة النظر المسيحية تمنعنا من أن نتَّخذ هذا النوع من المسافة المطمئنة. وفي الواقع، ربما يسمح لنا ذلك أن نتبيّن أنه متى اتّخذنا هذه المسافة، لمجرد أنها تعبئنا بشكل أكثر نجاعة لسحق هذه الممارسات العنيفة، وصد مرتكبيها بالقوة، نوقظ نزعة العدوان والتدمير فينا ونضفي عليها طابع الشرعية، حتى نكون أكثر استعدادًا للاعتقاد والمشاركة في نوع العنف «المقدَّس» الذي يخصنا، حتى في إطار علماني ليبرالي.

إذا كان ذلك كل ذلك صحيحًا، فإننا حين نهتم كذلك بالجنسانية والعنف، حتى كما هو مذكور أعلاه في مسألة الازدهار والتعالي، يواجه الإيمان المسيحي توترات وصعوبات وحتى معضلات، وهذه لا تختلف كثيرًا عن تلك التي يواجهها عدم الإيمان.

بيد أن مناقشتنا للجدل بين الإيمان وعدم الإيمان أفرزت شيئًا غير متوقع. إذا أخذنا المحورين الرئيسين لانتقاد الدين من قبل عدم الإيمان، فإننا نكتشف، بعيدًا عن الإشارة إلى جواب واضح، أنهما يظهران أن كلا الطرفين يواجهان صعوبات ومعضلات عميقة، وفي الواقع، من أنماط متوازية بشكل أساسي.

ليس من الواضح أن النزعة الإنسانية الحصرية تستطيع أن تجد حلًا لهذه المعضلات،

أو يمكنها الاستجابة للمتطلب الأقصى. ومتى حدث ذلك شهدنا أحيانًا ابتهاجًا بالنصر داخل المعسكر المسيحي. لكن الأمر يفتقد للأساس الصلب. يقينًا، لدى المسيحيين بعض التلميحات عن الكيفية التي قد يتخطى بها المرء هذه المعضلات، لكن ذلك لا يتوقف على عالم الإيمان دون سواه، بمعنى «الثقة الاستباقية» التي أشرت إليها سابقًا (الفصل الخامس عشر)، لكن هذه التلميحات ليست من النوع الذي يمكن ترجمته في عُرف جارٍ أو برنامج.

لكن هناك ما هو أسوأ من ذلك: في سياق الإطار المحايث، حيث يتحوَّل الكثير من الأعراف والبُنيات، فإن عدم القدرة على تقديم الحلول يمثل مأزقًا مؤلمًا، مما يجعل المرء يشعر بأنه عاجز وعديم الجدوى حين يكون النقاش مهمًا. وعليه حُث المسيحيون في الغالب على المطالبة بأكثر مما ينبغي لهم، فراحوا يقترحون «الإجابات»؛ فوقعوا في العمى ذاته الذي تعاني منه النزعة الإنسانية الاختزالية.

هكذا نجد أن الحياة المسيحية تتحدَّد بأخلاق «عادية» معينة، كالعمل المعتمد على الذات و«القيم الأسرية»، و/أو أن هذه الخلقية يُنظر إليها على أنها متحققة بشكل كبير في كيان سياسي «مسيحي». يُنظر إلى المنحرفين على أنهم «أشرار»، وليسوا مرضى. وفي الواقع، يتجنَّب هذا ابتذال المنعطف العلاجي، ولما كان لا يخلو من تشويه صارخ، يسقط في الحكم الخاطئ الثالث حيث يجرف كل التناقضات التي تُميِّز حياتنا وحين يخلط بين كثير من الخيِّر وبين السيِّئ (كما يختلط الكثير من القمح مع الزوان، كما جاء في الإنجيل).

لكن ليس من قبيل الصدفة أن يقع «المسيحيون» في انحرافات مماثلة لتلك التي وقع فيها «إنسانويون علمانيون». وكما حاولت أن أُبيِّن ذلك على امتداد هذا الكتاب، فإننا ننحدر من المسيرة الطويلة نفسها للإصلاح في العالم المسيحي اللاتيني. نحن إخوة ولكن في تمظهرات مختلفة.

يحتاج الجانبان إلى جرعة مهمة من التواضع، أي الواقعية. إذا ما تمّت المواجهة بين الإيمان والنزعة الإنسانية بهذه الروح، فسيهتز كلا الطرفين، ومن ثم يُعاد صياغة القضية على نحو مغاير: لن يتعلق الأمر بمن يمتلك الحجة النهائية الحاسمة في ترسانته ــ أم هل على المسيحيين أن يسحقوا الازدهار الإنساني؟ وهل على عدم الإيمان أن يحطَّ من قيمة

الحياة الإنسانية؟ وإنما بمن يستطيع الإجابة، بطريقة أكثر عمقًا وإقناعًا، على المعضلات الشائعة.

أريد العودة إلى هذا أدناه في مناقشة إضافية لطبيعة العنف الحديث. ولكن من أجل الوصول إلى ذلك، علينا أن نتعمّق أكثر في مسألة معاني العنف، ودوافعها الميتا-بيولوجية. لا أحد يستطيع أن يُقدّم نظرية شاملة ونهائية في هذا المجال، رغم كثرة الاقتراحات المثيرة للاهتمام التي ذكرتها. ومن أجل إلقاء مزيد من الضوء على دوافعنا، لا بد لي من استعراض سمات أخرى ميَّزت الجدل المعاصر.

الفصل الثامن عشر

معضلات 2

iv. ماذا بعد العنف وكراهية البشر؟

[9]

لقد حاولت أن أحدّد مجال الصراع الذي تدور فيه السجالات بين الإيمان وعدم الإيمان في الثقافة الغربية اليوم. وقد اعتبرته في البداية، كمجال يخضع لضغط مزدوج بين المواقف المتطرفة، ممثلة في الدين الأرثوذكسي من جهة (أي بداية في المسيحية واليهودية، ثم انضمّ إليهما الإسلام والهندوسية والبوذية وعقائد أخرى)، والإلحاد المادي المتشدّد من جهة أخرى. لا يعني الضغط المزدوج أن جميع الناس أو حتى معظمهم في هذه الثقافة يشعرون بالانزعاج، إنما جميع المواقف التي يتمّ اتخاذها تتحدّد في النهاية وإن جزئيًا على الأقل في علاقة بهذه المواقف المتطرفة.

ثم سلطت الضوء على مجموعة من الاعتبارات الأساسية وغير المذكورة في هذا الجدل، تلك التي تتعلق بآرائنا حول مأزقنا الإيتيقي.

أخيرًا، بيّنت أن هذا الجدل، بدلًا من أن يكون حوارًا بين مواقف متناقضة ومستقرة داخليًا، يميل فعليًا إلى إجراء دراسة أعمق في صراع بين محاولتين متنافستين لتفسير المعضلات المشتركة المحددة: بين الطموحات إلى التعالي (بالمعنى الأوسع الذي جاء في نقاش نوسباوم: عادة ما كنت أستعمل المصطلح بمعنى أضيق في هذا الكتاب) وتمجيد الرغبات الإنسانية العادية. وبين متطلبات فهم واحترام الجذور الميتا-بيولوجية للعنف البشري والمتطلب الأخلاقي الضروري لإنهائه.

كما ميّزتُ نقطتين مرجعيتين مهمتين لهذا الجدل في الحداثة الغربية: ولاؤنا للنظام

الأخلاقي الحديث وحقوق الإنسان الكونية والرفاهية من جهة، وطموحنا إلى الكمال، وإعادة الاعتبار للجسد وللرغبة، من جهة أخرى.

نتبين من كل ما تقدم كيف أن الحياة في عصر علماني (بالمعنى الثالث) مضطربة وتخضع لضغوط مزدوجة بسبب متطلبات متناقضة، ولا تستقر على وضع مطمئن. ذلك ما يكشف عنه الجدل الذي تعقبته أعلاه، ولكنه يظهر أيضًا في مجموعة الهواجس المتوطنة في هذا العصر، تلك التي تتعلق بمسألة معنى الحياة.

إن استكشاف لوك فيري Luc Ferry مؤخرًا لهذه المسألة مثير للاهتمام[1]. كل ما نأتيه مشدود دائمًا إلى غاية. نتعهد بمشاريع مختلفة، ونتبع روتينية الحياة اليومية. على ضوء ذلك قد يُطوّر شيء ما: حياة حب؛ الأطفال الذين يبلغون سن الكهولة فيغادرون أسرهم ليعيشوا حياتهم الخاصة؛ وقد نبلي البلاء الحسن في نشاط مفيد وقيّم. لكن قد يحدث أن يصيبنا التساؤل التالي بالذهول: إلى أين يمكن أن يقودنا ذلك كله؟ ما معنى كل هذا؟ أو، بما أن لكل مشروع فردي وروتين يومي غاية، فإن السؤال الذي يطرح نفسه يتنزل ضمن مستوى أعلى: ما معنى كل هذه الأهداف الخاصة؟ «إننا نفتقر لمعنى المعنى ـ المعنى النهائي لكل هذه المعاني الخاصة»[2].

تختلف ردود الفعل بشأن هذه المسألة؛ حيث يرى بعض الأشخاص أنه لا ينبغي لأحد أن يطرح هذه الميتا ـ مسألة، وأن يتدرب المرء على عدم الشعور بالحاجة. صحيح أن رفض السؤال يمكن أن يكون جزءًا من تدريب روحي، موجّه إلى حدٍ بعيد إلى الخارج، على أساس أن أي إجابة نعطيها ستكون مشوّهة وجزئية، وستحجب عنا الغاية الحقيقية للأشياء. لكن كوسيلة للدفاع عن النزعة الإنسانية الحصرية، فإن هذه الخطوة لا تخلو من عيوب جدّية. لا يريد الكثير من الأشخاص طرح الميتا ـ مسألة؛ ولكن بمجرد أن تبرز هذه الأخيرة أمام شخص ما، لن يستطيع تأجيلها بسهولة عبر الخضوع لأمر بنسيانها، إلا إذا كان ذلك جزءًا من انضباط سيؤدي، في الواقع، إلى حلّ، كما في التدريب الروحي الذي ذكرته للتو.

تنشأ هذه المسألة عن إحساس بأن هناك أهدافًا يمكن أن تعنينا بشكل أكثر امتلاءً وعمقًا من أهدافنا العادية. إنه المعنى ذاته الذي أشرت إليه في المقدمة، ففي مكان ما يكمن امتلاء

(1) Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou Le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996).
(2) المصدر نفسه، ص 19.

أو ثراء يتجاوز المألوف، والذي يتكرر الآن، لكن بأسلوب استفهامي، كشيء نسعى إليه. ولا يمكن اجتثاث ذلك بسهولة من قلب الإنسان.

تتمثل ردّة الفعل الأكثر نجاعة في محاولة إعطاء إجابة لا تخرج عن الإطار الإنساني-الطبيعي، إما ببيان أن أحد أغراضنا الحالية يمثل في الواقع الامتلاء والعمق اللذين نسعى إليهما؛ أو عن طريق اقتراح شيء يتجاوز النطاق العادي لحياتنا، لكنه يبقى محايثًا. وهذا النوع الأخير هو الذي يهتم به لوك فيري في كتابه. فهو يُعتبر في حياة الإنسان ورفاهه هدفًا كونيًا يتجاوز حقًا المدى العادي للحياة. ويقدّم شهادات مؤثرة تُظهر كيف أن الخدمة في منظمات مثل منظمة أطباء بلا حدود قد أعطت شعورًا قويًا بالحياة بالنسبة للكثير من الشباب[1]. ففي ذلك كما يقول نوع من التعالي عن وجودنا العادي، بل إنه تعالٍ «أفقي»، وليس «عموديًا»[2]. يعمد لوك فيري إلى استخدام مصطلح «مقدّس» (كما دأب على استخدامه التقليد الفرنسي، كما رأينا)؛ لكن هذا لا يقودنا إلى خارج المجال الإنساني؛ وإنما على العكس من ذلك، إذ من شأن نمط الحياة البشرية في جزء كبير منه أن يفترض هذه الغايات التي تتجاوز المألوف. «من خلال وضع قيم خارج العالم، يثبت الإنسان أنه شخص إنساني حقيقي»[3].

إن هذه الإجابة مستلهمة جزئيًا من كانط، وبصورة أعمّ، تلجأ إلى ابتكار/اكتشاف مصادر الدافع إلى الخير الكوني داخل الإنسان، وكنت قد أشرت إلى ذلك في مقطع سابق. إن إجابة لوك فيري على مسألة معنى الحياة يتردد صداها فينا لأن هذه المصادر أصبحت جزءًا من ميراثنا. إنها إجابة قوية، تكون كافية بالنسبة إلينا إذا أحسسنا بأنها، في جزء منها، تعيّن القوة الكاملة لتلبية نداء إسعاف البشر كبشر؛ ولا تكون كافية إذا فكرنا بأن شيئًا ما يظل بحاجة إلى أن يُترجم، في جزء منها، في عبارة خُلق الإنسان على صورة الله على سبيل المثال.

لقد ناقشت هذا المسألة في موضع آخر[4]. ولكنني أريد هنا أن أتعمق في دراسة القلق

---

(1) المصدر نفسه، ص 204_205.

(2) المصدر، نفسه، 124.

(3) المصدر نفسه، ص 240_241.

(4) انظر
«A Catholic Modernity?», in James Heft, ed., *A Catholic Modernity?* (New York: Oxford University Press, 2001).

الذي ألمح إليه فيري. إنها سمة مركزية لعالمنا «العلماني»، أي، الضغط المزدوج، عالم متعدد، تكون فيه جاذبية المحايث قوية جدًا. إذا أمكننا أن نفهم على نحو أفضل ما هي مظاهر القوة التي تجتاز هذا العالم، وأيّ شكل تتلحف به التجربة الروحية، فسنقترب أكثر من مسعاي في هذا العمل، فهم معنى أن نعيش في عصر العلمانية بالمعنى الثالث.

تعتبر إثارة المعنى على نحو ما فعل فيري نقطة انطلاق مفيدة. وإن الإحساس بفقدان الإحساس بالمعنى هو بمنزلة تهديد لنا، سمة من سمات عصرنا، بخلاف جميع العصور السابقة. ولكن الاكتفاء بهذا يجعل الأمور على غاية من التجريد. وذلك يتوافق مع وجهة نظر معينة ومثيرة للقلق بشأن مأزقنا، وأن ما يحتاجه البشر أو ما يرغبون فيه هو المعنى، أيّ معنى كان، كل ما ينفي غياب المعنى أو يفلت منه؛ في حين يُنظر إلى الحاجة أو الطموح، في التصوّرات الدينية المختلفة، دائمًا بطريقة أكثر تخصيصًا: ابتغاء مرضاة الله، وتحصيل السعادة القصوى، وتجاوز الثنائية. لقد بُنيت النظريات المؤثرة للدين على هذا التعريف المجرّد والمعمّم لما يسعى إليه البشر في الإيمان، وهو تعريف يتوافق، بطبيعة الحال، مع اعتبار كل الإجابات المقترحة على هذا السعي بمنزلة أوهام. وكما قلت أعلاه، يبدو أن فهم فيبر للدين يرتكز على الافتراض الأساسي، مثله في ذلك مثل نظرية غوشاي Gauchet المثيرة للاهتمام[1].

يقترح ريتشارد ليونتين Richard Lewontin صياغة راهنة لهذا التصوُّر في مناقشته للأسباب التي تجعل بعض المسيحيين يرفضون نظرية التطور:

> تتعلق المسألة هنا بمعرفة ما إذا كانت تجربة الأسرة، والحياة الاجتماعية، والعمل، بنصيبها من القلق، والألم، والإرهاق، والفشل، يمكن أن توفّر المعنى في غياب الإيمان بقصد أعلى متعيّن. وتتمثل الجاذبية المستمرة لقصة الخلق الإلهي للحياة البشرية في أنها توفّر، لأولئك الذين لا يتمتعون بخبرة العيش العادية، متنفسًا مغريًا مما أطلق عليه إريك فروم Eric Fromm القلق من اللامعنى. وفي ما عدا ذلك مجرد التعليق[2].

لا أقول إن هذا التصوُّر خاطئ ببساطة؛ على العكس تمامًا يُعيّن بعض الظواهر المهمّة،

---

(1) Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde* (Paris: Gallimard, 1985).

(2) Richard Lewontin, in *the New York Review of Books*, October 20, 2005, p. 53.

إلا أنه يظل جزئيًا، لأنه يُسرف في التجريد. إن الحاجة الإنسانية للمعنى تتّخذ أيضًا أشكالًا أكثر تخصيصًا وتعيّنًا؛ وأعتقد أنه يمكن ملاحظة تلك الأشكال في وضعنا الراهن المتأزم، حتى من قبل غير الملتزمين دينيًا، على الرغم من أن مثل هذا الالتزام من شأنه أن يمكننا من ملاحظة ذلك بشكل أفضل.

في الواقع، هناك شيء عبثي في الفكرة التي تقول إن حياتنا يمكن أن تتعلق بالمعنى في حد ذاته، بدلًا من أن تتعلّق بخير بعينه أو بقيمة بعينها. قد يموت المرء في سبيل الله، أو الثورة، أو المجتمع غير الطبقي، ولكن ليس من أجل المعنى. يعين هذا المصطلح كونيًا، يهدف إلى تحديد ما يجذب لفيفًا من الأشخاص المختلفين إلى خياراتهم الدينية والميتافيزيقية الأخلاقية.

قد يحدث أن نُقدِّم هذا الكوني الوهمي كبديل «أعلى» عن عدد من الخيرات الأكثر تحديدًا. يقول المبشّر (المسيحي، والإسلامي، أو الليبرالي) لأفراد مختلف القبائل: الذي يكمن وراء إحساسك بأن حياة مجموعة معيّنة من الناس يجب أن تُحترم هو في الحقيقة إحساس باهت بالكوني، يتعيّن المحافظة على الحياة البشرية في حد ذاتها. المطلوب هو أن نتحوّل إلى المنظور الأوسع. لكن هذا الصنف من الأشياء لا يمكن تصوره في ما يتعلق بـ«المعنى» في حدّ ذاته.

لا ينتمي هذا الصنف الكوني إلى وجهة نظر الفاعل، ولكنه يظهر للملاحظ (المنزوع السحر بشكل عام)، والذي يُلاحظ أن الشعوب المختلفة تركّز حياتها على أشياء مختلفة، في العديد من الحالات (ربما جميعها) بدون ضمانة موضوعية. والاستنتاج الذي يمكن استخلاصه هو أن الحاجة الكونية تتمثل في إيجاد مركز، أيًا كان، بشرط أن يكون قابلًا للتصديق.

ومن الواضح أن تأويل هذه التجربة الروحية المعاصرة يُثير عديد الأسئلة المهمّة. مثلما صمدت قراءتي لنشأة العلمانية الحديثة ضد نظرية الأسبقية الإبستيمولوجية التي دعمت سيناريو «موت الإله». ومن ثم فإن الصورة التي أريد أن أعرضها عن هواجسنا الراهنة وجدالاتنا سوف تتعارض مع بعض النظريات العامة الشائعة للدين. أعني بذلك تلك التي تفسّر ما يسعى البشر إليه في الدين.

هذا لا يعني أنني سأقدم نظرية عامة تخصّني. على العكس من ذلك، ربما يكون من

الأفضل في البداية أن تكون محايدًا، وأن أُعرب عن شكوكي الجدّية في إمكانية بلورة مثل هذه النظرية العامة. أعني نظرية يمكن أن تجمع كل الدوافع القوية والطموحات التي أَعرب عنها البشر في العالم الروحي عسى أن يبلوروها ضمن مجموعة موحدة من الاحتياجات أو الأهداف أو الاتجاهات الأساسية (سواء كانت الرغبة في المعنى أو في شيء آخر). فالظواهر متنوعة وبالتالي تُثير الدهشة والحيرة؛ وحتى لو تسنى لنا فهمها بيسر، فسيكون علينا التموقع في نهاية التاريخ حتى يكون بوسعنا استخلاص مثل هذه الاستنتاجات.

أعتقد أننا نواجه تقاليد روحية مختلفة، حيث تبدأ أشكال جديدة في التاريخ، تستحوذ على ولاء الناس وتعطي شكلًا معينًا لتعطشهم الروحي. ثم يتم ترحيلها وإعادة تشكيلها، بحيث يكون للصيغ الجديدة في نفس المجتمع/ الثقافة شَبه قوي مع ما سبقها. لقد بيّنت بأن ذلك ينطبق على النزعة الإنسانية الحصرية في علاقة بالإيمان المسيحي، ومركزية الخير، على سبيل المثال. ثم بيّنت بأن النزعة الإنسانية الحصرية لم تكن لتتطوّر لو لم يكن لها نظير مع المحبّة. لكن لا يمكن لأحد أن يستنتج من هذا أن كل التصورات الروحية القابلة للحياة، يجب أن يكون لها نظير مع المحبة. والعكس صحيح.

لا أحد منّا يتّخذ وجهة نظر كونية. إن ارتباطنا بإيماننا لا يمكن أن ينبع من دراسة شاملة تأخذ بعين الاعتبار جميع ارتباطاتنا، والتي نستنتج من خلالها أن ذلك هو الخيار الصحيح. لا يمكن أن ينبع هذا إلا من إحساسنا بالقوة الروحية الداخلية، التي يتمّ قمعها من خلال التحدّيات التي علينا مواجهتها من أشكال الإيمان الأخرى.

لكني أعتقد أنه بالإضافة إلى هذه الدعوة العامة للحذر في مواجهة التنوُّع الهائل للأشكال الدينية، هناك سبب خاص للقلق من هذه النظرية العامة للدين، بدافع البحث عن المعنى. وذلك لأنه، كما قلت أعلاه، يتمي بشكل واضح إلى منظور الملاحظ. يجب على كل من يريد «الانخراط» بجدية في خير أو قيمة أن يعتبر ذلك بمنزلة شيء له قيمة حتى يكون مقتنعًا به. ومن منطلق الانتماء إلى الحداثة، يمكن أن يجد أيضًا موقفًا انعكاسيًا لا مفرّ منه، يرى فيه أن ذلك هو «معناه»، أي خير مختلف يؤديه لجاره، يعطي لحياته نظامًا ومعنى. (أما الطريقة التي يربط بها إحساسه الأولي بصلاحية القيمة المعنية فمسألة أخرى أكثر تعقيدًا).

من السهل أن نفهم لماذا، بعد التشكيك في التصوُّرات الدينية، وحتى إظهارها في صورة مهتزة أمام أعين الكثير من الناس، قد يتركز الإحساس بالفقدان حول مسألة المعنى. يبدو العالم «منزوع السحر» في الواقع عالمًا بلا معنى. لكن هذا لا يعني أنه على امتداد قرون من الحياة الدينية في تنوعها، أن ذلك هو الدافع الكامن وراء تكوّن الأشكال الدينية وديمومتها. فثمة استنتاج خادع يكمن وراء تبنّي هذه النظرية في الدافعية الدينية بلا وجل. ولأن ذلك يلوح في الأفق كمسألة كبيرة بالنسبة لنا في عصر علماني، فمن السهل جدًا إسقاطه على جميع الأزمنة والأمكنة. لكن في نهاية المطاف يوجد شيء غير متماسك في هذه الخطوة. بالتأكيد لن يساعدنا ذلك على الإطلاق في فهم لماذا، على سبيل المثال، نشأت أنواع معينة من الشامانية في العصر الحجري القديم، ولا لماذا انقسمت أوروبا حول مسألة الخلاص بالإيمان في القرن السادس عشر.

مع ذلك، أريد أن أحاول استكشاف بعض مظاهر التعطش الروحي والتوترات التي عرفتها الحداثة العلمانية، كما بدت واضحة للعيان في ضوء القصة التي رويتها عن نشأتها.

1. عندما نُجزّئ التعطش للمعنى إلى حاجات أكثر عينية، يتعيّن علينا حل مشكلة المعاناة والشر. لا أقصد الثيوديسا؛ فهذا غير مطروح بالنسبة لغير المؤمنين، بحكم التعريف؛ وإنما أقصد ما عسانا نفعل حتى نتعايش معها.

يمكننا أن نشعر بالإحباط عندما نُدرك حجم المعاناة الموجودة في العالم؛ وأكثر من ذلك، حين ندرك حجم الضياع، والتشتت، والشر، والحماقة؛ أو عندما ندرك ما عرفته الإنسانية من تحريف وخداع وتشويه؛ أو بلادة وخواء وابتذال.

ذلك وضع يمكن أن تبلغه الإنسانية حتى عالم منزوع السحر: إننا غير محصنين لا ضد الشياطين والأرواح، ولكن ضد المعاناة والشر المستعرين في العالم. هناك لحظات قد نشعر فيها بوطأة المعاناة، فننقاد إلى اليأس. إن ما يشهده العالم من حروب، ومجاعات، والمجازر التي ترتكب في حق الإنسانية ومن تفشي الأوبئة يعمق معاناتنا.

لكن وراء المعاناة، يوجد الشر، كأن سبب الشر المعاناة أو القسوة أو التعصب أو الفرح أو الضحك لمأساة الضحايا. والأسوأ من ذلك تقريبًا، الانغمار في الوحشية، والعنف الوحشي غير المبرّر للمجرم. إنه أشبه ما يكون بالكابوس. ومع أننا نرغب في أن نكون

محصنين، ومنفصلين عن الشر، إلا أنه يمكن أن يتسلّل إلينا في غفلة من حرسنا ويهاجمنا، حتى في عالم منزوع السحر.

أنا لا أدّعي أن جميع البشر، بلا استثناء، يشعرون بذلك. وهو شعور، على الأقل في الأشكال التي نعرفها، ميّز حضارتنا، فضلًا عن الدور المهم الذي لعبه ماض طويل تميّز بروحية المحبة وأخلاقيات الإحسان، كان له أثره فينا. ولكن الإحساس بهشاشتنا ما انفك يتزايد بشكل كبير حتى بتنا نخشى أن «يطبق علينا» العالم.

يكمن ردّ الفعل السلبي والدفاعي على هذا في اتخاذ مسافة من هذا العالم؛ لا تُشاهد نشرات الأخبار المسائية لفترة معينة، ركّز على شيء آخر. وعلى نحو أكثر أذية نجحنا، على مرّ التاريخ، في إلغاء الرعب من خلال تعويد أنفسنا على أن هؤلاء الناس ليسوا مثلنا فعلًا. ربما لأن الفقر والفساد لا يؤثران فيهم أكثر منّا، أو ربما يكونون سيئين وأشرارًا، وبالتالي يستحقون ذلك؛ أو أنهم جنوا على أنفسهم بكسلهم وعجزهم. وإلا سنضطر إلى رسم صورة أكثر إشراقًا للأشياء تتمّ فيها التعمية على المعاناة؛ كأن ننأى بأنفسنا من خلال رؤية إستيطيقية خارجية تُبعدنا عن السكان الأصليين وعن ثقافتهم الغنية والحبلى بالمعنى.

كل هذا يُخفي معنى شيء ما سيئ على نحو عميق، بعالم يتعلّر الاتصال به قد لا نتحمّل حتى مجرد التأمل فيه. إن ردود الفعل التي تقوم على الإقصاء والاستبعاد إذ تجنبنا الانغماس في هذا العالم، تضمن لنا الهدوء والسكينة.

قد يثير فينا هذا الوضع أيضًا ردّة فعل إيجابية؛ كأن تشعر بأنك قادر على أن تفعل شيئًا ما من أجل تطوير العالم؛ أو حين تشعر بأنك جزء من الحل وليس فقط جزءًا من المشكلة. قد ينشأ هذا الإحساس من العمل على نطاق ضيّق، والشعور بأننا نحمل نهايتنا في محيطنا المباشر، وبالتالي نؤدي دورنا في «إصلاح العالم» «Tikkum olam»»، لكي نستخدم العبارة العبرية البليغة والتي تعني «تطوير العالم». قد نفعل ذلك من خلال تقلّد وظائف مُنتجة، على سبيل المثال، وخاصة الوظائف «الخدماتية». حين يبحث الناس عن وظيفة «ذات معنى» تساعدهم على الإجابة عن مسألة معنى حياتهم، غالبًا ما تكون فكرة، أنهم جزء من الحل، عنصرًا مهمًا. ويبدو أن تحليل لوك فيري يتوافق مع تحليلي بشأن هذه المسألة.

تتمثل إحدى المسائل المهمة في حياتنا في التالي: ما مدى تفاعلنا مع الإحساس ببؤس

العالم من خلال مختلف ردود الفعل الدفاعية والإقصائية، وكيف يتسنّى لنا ذلك من خلال ممارسات تبتغي إصلاح العالم؟

وبمعنى ما، فإن استراتيجية الاستبعاد مضمنة في الموقف المتحرّر الحديث. ترى المشكلة، لكنك تتحاشاها. يمكنك السماح لنفسك بالاهتمام بها ببعض التعاطف ضمن حدود معينة من دون أن تنهمك فيها. وتلك هي الوقائع الباهتة التي تتعلق بوضع البشر الراهن. أما بالنسبة للشر، فإنه لا يُثيرك كثيرًا. وإن تعاطفك مع هؤلاء المجرمين المتشددين يتنزّل ضمن حدود برنامج تطويري. إذا كان يمكن إعادة تأهيلهم، فلا مناص من ذلك. وإلا فليس لنا من بدٍ غير إقصائهم.

لذا، فإن عملية الاستبعاد تشمل في الآن ذاته الحيلولة دون الانغماس في المعاناة، وكذلك الإقصاء القائم على حدود الإجراءات العملية. لا تهتم بشأن ما لا يمكن تغييره.

أما الجانب الإيجابي، الذي يحفظه هذا الاستبعاد، فيتمثّل في الإحساس بنفسك كذات متحررة، يحفزها خير غير شخصي؛ فالأنا الليبرالي، يُحبّ الخير للبشرية جمعاء، ولكن في حدود المعقول والممكن، قادر على مواجهة الوقائع التي تُسبّب المعاناة والشر التي لا يمكن تجنّبها، وتقويضها من الداخل. يجب أن تكون قادرًا على مواجهة هذه الأشياء؛ ومن هنا عدائيتك للأمل المسيحي غير الواقعي. يمكن أن يتحقق الاطمئنان من خلال القدرة على تنظيم العالم إلى حد ما، لتحقيق بعض الخير. إن هذا الإحساس بالنجاعة يُرسّخ هوية الذات المُحبّة للخير والمتحرّرة، ويُظهر قيمتها، ويُبرِّر عملية الإقصاء.

قد يتّخذ هذا الاستبعاد شكلًا آخر، كذلك الذي يُجسده الموقف البلشفي على سبيل المثال، ولا تختلف جذوره عن جذور الموقف الليبيرالي، المحب للخير والمتحرّر. لكن هناك أيضًا إحساس كبير بالسلطة في ممارسة السيطرة الجبارة على التاريخ. إذن يتم استثمار الخير كله في هذا الفعل التطويري الهائل. بحيث يمكن التضحية بما هو بعيد المنال أو استبعاده بوحشية. ومن شأن ذلك أن يرسّخ الوحشية، والتعدّي على مبادئ الاحترام الكوني للحياة البشرية البريئة. بيد أن هذا الموقف قد لا تستطيع الليبرالية أن تتبناه في المستقبل، حيث يفرض الإحساس بمحدوديتنا معايير سلبية: يجب على المرء، على الأقل، أن يتجنّب أذى المعاناة أو الموت. لكن ما دام الوهم، بأن للمرء قدرة هائلة على فعل الخير، قائمًا، فإن الإحساس بالنجاعة يُؤمّن لنا هوية متحرّرة ومحبّة للخير. وطالما

صرنا مقتنعين بأننا جزء من الحل؛ لم نعد جزءًا من المشكلة. يكون هذا الإحساس أقوى بشكل خاص في لحظات الثورة، أو عندما ينضم المرء إلى الحزب الشيوعي.

إننا هنا إزاء عملية مزدوجة: من ناحية، هناك شعور بأننا جزء من الحل، حيث نحل المشكلة الإنسانية من خلال التغلب على الشر والمعاناة بعلاجات ناجعة، وبذلك نتجنّب الانغماس فيهما. ولكن، أيضًا، فإن استبعاد التعاطف مع المعاناة والشر عن طريق فك الارتباط وتبني موقف السيطرة هذا يعني أننا لم نعد نشعر بأننا معنيين. إن الأشخاص الذين يعانون ليسوا منّا. هؤلاء المتوحشون والحمقى، والمتخلفون والمؤذون أنفسهم، أو هؤلاء القتلة الوحشيون، أو المستغلون الجهلة والبورجوازيون، والأنانيون، والحراس البيض القساة الوحشيون: لا علاقة لنا بهم البتة. نفعل هذا من خلال فك الارتباط وتبني موقف السيطرة.

إذا ما تحوّلنا من هذا الطيف من البلاشفة، يمكننا أن ننتهي إلى موقف يتخلّى عن الخير الكوني والنظام الأخلاقي للمنفعة المتبادلة. إنه الموقف النيتشوي، الذي يرفض المساواة والإحسان، لأنه يعتبرهما تسوية أدنى ما فينا وتغذيته، من أجل تحقيق السكينة والطمأنينة. إنه موقف يبتغي البطولة. قد يلتقي أحد أشكاله مع موقف جبار، كما هو الحال في مرحلة العامل Der Arbeiter ليونغر[1]. أو أن يتّخذ شكلًا من حكم النخبة أكثر نعومة بواسطة الإنسان الأرقى Übermenschen، حيث كل شيء مُسخّر لخدمة النزعة البطولية والامتياز.

لم يعد الجزء الإيجابي الأول من الجواب يتعلق بالإحسان، لكن الفكرة القائلة بأن الجنس البشري يتطلب تحقيق امتيازه، والقليلون فقط يستطيعون ذلك؛ يجب أن تمضي قدمًا. ربما يحصل الباقون على بعض الاطمئنان عندما يعرفون أنهم في خدمة هذه الغاية، ولكن إن لم يكن كذلك، فينبغي التضحية بهم. العدو لا يعاني، بل ينغمس في الكسل، والرداءة، وغياب المعنى. أما العملية الثانية، الاستبعاد، فهي نتيجة نخبوية هذا التصور. وحده الامتياز يؤخذ بعين الاعتبار.

إن معادلة الليبرالية/ الاشتراكية هنا من طبيعة نيتشوية، فغايتهما الرئيسة تتمثل في إنقاذ الضعفاء، ووضع حد للمعاناة، وتحقيق المساواة. إنهما تختنقان في الأرواح السامية

(1) Ernst Jünger, *Der Arbeiter: Herrschaft und Gestalt* (Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt, 1932).

الحاجة إلى الامتياز، والتغلب على الذات، والمخاطرة، والبطولة. أنت على استعداد للمجازفة بحياتك: الموضعة الهيغلية Hegel's Daransetzen؛ أنت على استعداد «للتظاهر بكل ذلك»: «التبجح» عند يونغر[1]. تتوق هذه الكائنات العليا إلى التغلب على المعاناة في مسيرتها نحو حياة أعلى. وهي على استعداد لمواجهة الموت. لقد قلبت تيار الخوف. إنها تتحلى بأخلاقيات المحارب. ولهذا السبب بالتحديد، عليها أن تتصدى لإغراء الشفقة. عليها أن تنأى بنفسها عن العواطف وتتّخذ مسافة باهتة من فك الارتباط.

ولأجل ذلك تتمثل ردّة فعل هذه الكائنات العليا على قوة الشر، على الأقل على جزء منه، في الدافع إلى العنف، واستيعابه وتعميده، إن جاز التعبير، وتكريسه في الصراع من أجل الامتياز؛ ومن ثم بلوغ مرتبة الإنسان الأرقى، والبدائية، والسمو. تلك هي الصيغة الحديثة لاستيعاب/ التركيز على الطابع المقدّس للعنف الذي تحدثت عنه في المقطع السابق. ومن جديد، يبدو أن يونغر العشرينيات قد أغراه هذا النهج. ذلك هو الجانب المظلم من النيتشوية الذي عبَّرت عنه العنصرية النازية بشكل مُبتذل.

يوجد أيضًا سيناريو الضحية الذي يمكن أن يُهيمن على اليسار. تحميل الآخرين مسؤولية الشر بشكل كامل: هم الجلادون ونحن الضحايا. وعندئذ تشعر الذات الليبرالية ببراءتها نسبيًا، لأنها (أ) ترى الصورة كاملة بوضوح، و(ب) تعتبر نفسها جزءًا من الحل. بيد أن ذلك يتوافق مع الاعتراف بالمساهمة النسبية في فوضى العالم. من ناحية أخرى، يحقق سيناريو الضحية، وكذلك نوع من المسيحية المُنحرفة والمُعلمنة، البراءة الكاملة من خلال تحميل الآخر مسؤولية الشر بشكل كامل. ويمكن لهذا أن يُبرِّر القسوة البلشفية، وكذلك العمل الجبار. يمكننا أن نرى كيف يلتقي هذا الموقف مع كلا المسارين اللذين يجنبانا الشر: نحن جزء من الحل، ونختلف تمامًا عن أولئك الذين يؤذون غيرهم. لا علاقة لنا بهم.

إن من شأن امتعاضنا من المعاناة والشر أن يعزز أشكالًا مختلفة من عدم الإيمان الحديث. شيء ما يحل محل عالم الروح السابق، حتى بالنسبة للذات العازلة الذي قطعت معه. ذلك أنه لا يزال هناك شيء ما نحتاج أن نُحصِّن أنفسنا منه. هذا لا يعني أن الجميع

(1) G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1952), p. 144; Ernst Jünger, In *Stahlgewittern. Aus dem Tagebuch eines Stosstruppführers* [original publication 1920] (Berlin: E. S. Mittler & Sohn, 1924).

يتبنى صراحة إحدى الاستراتيجيات المذكورة أعلاه. ويهم هذا الالتزام الكلي البلاشفة النشيطين والضحايا المتفانين، على سبيل المثال. لكن الكثير من الناس قد لا يتبنّون هذه المواقف إلا بشكل محتشم وسطحي. كثيرون يترددون بين هذا وذاك. وربما يدافعون عن أنفسهم في مواجهة الهاوية عن طريق تضييق مجال تركيزهم، والانهماك في حياتهم، والبحث عن إلهاء باسكالي. وليس الانهماك في الحياة بالضرورة هروبًا. إننا، في العصر الحديث، أقل قدرة على تضييق مجال تركيزنا، لأن وسائل الإعلام والفضاءات الميتا ـ موضعية التي نعيش فيها، غالبًا ما تُجبرنا على أن نلفت انتباهنا أحيانًا إلى محنة الآخرين البعيدين.

تشمل بعض هذه الاستراتيجيات الاضطلاع بما يبدو شرًا: تقديس العنف، الحرب، التضحية بالآخرين وإنكار إنسانيتهم المتساوية. ومن ثم يبدو أنها تتعارض مع الدين والمسيحية. لكن، كما أشرت إلى ذلك أعلاه، نجحت المسيحية في جزء كبير من تاريخها في دمج هذه العناصر: الرغبة في النظام بأي ثمن، التشدُّد، إقصاء الهراطقة وتدميرهم، وما إلى ذلك. ورغم أن الإيمان المسيحي عادة ما واجه بعض العراقيل التي استطاع النازيون تجاوزها، فإن تقديس العنف كان السمة الغالبة. يكشف تاريخ المسيحية عن مجموعة متنوعة من مظاهر الدمج مثل اندماج الممارسات المتصلة بإصلاح العالم مع مختلف أشكال إقصاء الملعونين، الوثنيين، غير المؤمنين، الهراطقة، وكل من تعذر إصلاحه.

يتصارع الإيمان وعدم الإيمان اليوم على أساس هذه الحاجة المشتركة، في سياق تشهد فيه مختلف ممارساتنا الإقصائية تراجعًا مطردًا. بالنظر إلى الممارسات الإقصائية للمسيحية على مدى التاريخ، يعتقد لفيف من الناس جازمين بأن إجابة النزعة الإنسانية ستمكّننا من تعظيم فرص الإصلاح على حساب الإقصاء. لكن قد يُطرح السؤال عما إذا كانت أي وجهة نظر ذات نزعة إنسانية، لمجرد أنها تطورت حول صورة عظمة محتملة للبشر، لا تغرينا بالاستغناء عن الفاشلين، والحراس السود، وعديمي الجدوى، والموتى، والزهاد، وباختصار، أولئك الذين يتفون الوعد. ربما الله وحده، وإلى حد ما أولئك الذين يرتبطون بالله، يستطيعون أن يحبّوا البشر عندما يكونون في غاية الامتعاض. وتلك مسألة كثيرًا ما ترقى إلى أذهننا كلما تأمّلنا في نشاط الأم تيريزا في كالكوتا.

يحتمل هذا الموضوع مزيدًا من النقاش. وقد حاولت أن أفعل ذلك في موضع آخر[1]. لكن ما يجب أن يكون واضحًا هو مدى صعوبة التوصّل إلى نتيجة حاسمة بشأن هذه القضايا التي تثيرها حدوسنا الأكثر عمقًا حول معنى الحياة. ولا تزال مسألة ما إذا كان هذا يجب أن يدفعنا إلى ما هو أبعد من المجال الإنساني مفتوحة على مصراعيها.

لكن أهم ما يمكن أن ينشأ عن هذا التفكير في المعاناة والشر هو التحدّي الذي يفترضه من الجانبين، من حيث إنه يفرض كل طرف أن يميّز ممارساته في إصلاح العالم عن استراتيجيات الإقصاء. فمن جهة، يُشير إلى بديل مسيحي مطهر، حيث يمكن للمرء أن يتقبّل المعاناة والشر من دون امتعاض، واثقًا من قدرة الله على تغييره. ويكون المرء جزءًا من الحل حين يكون هناك ويُصلّي، ويؤكد الخير الذي لم يكن غائبًا أبدًا. إنك ترى الخير عبر عيون الله.

يجب علينا أيضًا أن نكون هناك حتى مع هذه الحلول التي يقترحها غير المؤمنين، مؤكدين الخير ومحاربة الشيطان. قد يكون هناك طريق جديد، بوار، نهتدي من خلاله إلى الله، يكون بمنزلة «صراط مستقيم نعبر من خلاله إلى الله».

من ناحية أخرى، توجد ليبرالية سلبية اتّعظت واستفادت من إمكانياتها الشيطانية المفرطة. تدعو إلى الكياسة، وتجنب المعاناة، ومحاربة الظلم. ومن أهم روّادها إشعيا برلين، وكذلك جوديث شكالر. ولا يخلو الأمر من حكمة على غاية من العمق[2].

---

(1) انظر

«A Catholic Modernity?», in James Heft, ed. *A Catholic Modernity?*.

(2) يدرس كتاب جيفري ألكسندر Jeffrey Alexander الجديد

(*The Civil Sphere* [New York: Oxford University Press, 2006], especially chapter 4)

الخطاب في الفضاء المدني، والتصوّر المعياري المشترك الذي تنهض عليه المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. يُعبّر هذا الخطاب عن مدونات السلوك وشِبهها، وهو ما يدعم بعض الدوافع والعلاقات والمؤسسات، ويدين أخرى باعتبارها تتعارض مع إتيقا المجتمع. يعتقد ألكسندر أن هذه المدونات تعكس مفهومي الطهرية والقذارة، أي أن السمات التي تميّز مدونات السلوك على نحو سلبي تُعتبر فاسدة ومن شأنها أن تقوّض مجتمعنا بشكل كبير. تتمثل وجهة نظر ألكسندر في أنه رغم صعوبة تخيل صمود ديمقراطية حديثة من دون وجود مثل هذه المدونة، فإنها تمثل أيضًا مصدرًا خطيرًا للاستبعاد الاجتماعي، ولأنماط «التطهير» اللاإنسانية. أعتقد أن هذا على علاقة بمناقشتي لظاهرة كبش الفداء.

[10]

سوف أعود في الفصل التالي إلى مسألة التوترات الروحية للحداثة العلمانية، لكنني أريد الآن العودة إلى المناقشة غير المكتملة للمقاطع السابقة: ماذا عن العنف والدين؟ إنها مسألة حاضرة في أذهاننا اليوم في زمن الإرهاب المستلهم من اللاهوت. وبطبيعة الحال، شهدنا أيضًا عنفًا رهيبًا تدعمه الأيديولوجيات الإلحادية و/ أو المعادية للمسيحية، مثل الماركسية اللينينية والنازية. لكن ذلك لا يكفي لحلّ هذه المسألة. وحتى النتيجة ذاتها التي دافعت عنها أعلاه، والتي تقول إن مصادر العنف غير المشروط ميتافيزيقية وليست بيولوجية، يبدو أنها تُسلّط الضوء على وجهات النظر الميتافيزيقية أو الدينية التي تتغاضى عن القتل أو تشجعه.

إن الانهمام الذي تناولته أعلاه، كيف لنا أن نتعايش مع الشر، ونتجنّب الانغماس فيه، يسمح لنا بمواصلة مناقشة علاقة الدين بالعنف التي افتتحتها في المقطع الخامس أعلاه، وإلقاء الضوء على انخراط الدين المستمر في العنف.

يمكن أن نعتبر القتل، كما رأينا، واحدًا من وجوه الحياة في الديانات ما قبل المحورية: زمن للحرب وزمن للسلم؛ وأشخاص مُهمّتهم الحرب (يمكننا القول «دارما» Dharma)؛ آلهة للحرب، وتقديس التضحية بالحياة؛ وآلهة للسلم. لكن الانتقال إلى الديانات المحورية، صاحبه تَحوُّل إلى أولوية السلم على الحرب، رغم أن عديدًا من سمات ما قبل المحورية استمرت في الديانات «العليا». هكذا تبدو الحرب وكذلك العنف كنتيجة للشر. ويقينًا لم تخرج المسيحية عن هذا الإطار.

إذن كيف استمرّ القتلُ المقدس؟ كيف ظهر من جديد في الديانات «العليا»، رغم تناقضه الظاهر مع مبادئها الأساسية؟ كيف أعادت الحضارة المسيحية تكريس الاضطهاد، في شكل معاداة للسامية على سبيل المثال؟ كيف جعلت من التبشير حربًا مقدَّسة اتخذت شكل الحروب الصليبية؟

لا أستطيع مناقشة هذه المسألة بالتفصيل الذي ينبغي لها[1]. لكنني أقول، باختصار،

(1) لقد حاولت إعطاء تصور صافٍ في
«Notes on the Sources of Violence: Perennial and Modern», in James L. Heft, ed., *Beyond Violence: Religious Sources of Social Transformation in Judaism, Christianity, Islam* (New York: Fordham University Press, 2004), pp.15_42.

يتمثّل الجواب في أن القتل المقدَّس يَظهر من جديد لأنه يُقدِّم شكلًا من أشكال التطهير. فكلما شعرنا بقوة بأننا متورطون في الشر بشكل ما، على سبيل المثال، نشعر بالارتباك أكبر من فوضى وشر العالم، كما ناقشت في المقطع الأخير، ويزداد إغراء البحث عن مصدر الشر خارج ذواتنا، ومن ثم إقرار حالة من التباين. بذلك نكون نحن الطاهرين، ولا سيما إذا كنا نكافح بشجاعة ضد القذارة والفوضى. وعلاوة على ذلك، بما أن الله هو مصدر الطهرية، فإننا بكفاحنا ذاك نتماهى ونصطف معه.

ذلك هو جوهر ما يمكن أن نسمّيه «آلية كبش الفداء»[1]. ربما يمكننا فهم ذلك كنقطة التقاء بين مسارين: يتمثل الأول في إحساسنا بالطمأنينة بأن نكون نحن الخيّرين/ المتطابقين مع النظام من خلال تأكيد تباينتا مع أولئك الذين نتمايز عنهم. نحن نرسم الخط الفاصل بيننا وبينهم. ويمكن التعبير عن ذلك على أساس الطهرية/ القذارة، من خلال تأكيد تبايننا. يكمن الثاني في القوة والطاقة الروحيتين اللتين تنبعان من التماهي مع العنف المقدس، وعنف الألهة؛ تماهٍ فاعل يتّخذ شكل مجزرة مقدَّسة. لكن يمكن أن نؤكد تبايننا من دون اللجوء إلى المجزرة المقدَّسة، كما في نظام الطبقات الهندي. وحين تجتمع تلك الطبقات، تكون النتيجة مذهلة بشكل خاص.

يتّخذ هذا القتل المقدَّس الذي يُغذيه التباين شكلين رئيسين، على الرغم من أن هذه الشبكة التبسيطية بشكل مفرط يمكن فرضها على مجموعة من الظواهر المعقدة. هناك أولًا آلية كبش الفداء في حد ذاتها، حيث نقوم من خلالها بإدانة أو قتل أو ملاحقة شخص أجنبي (تباين) في الداخل، بعدما اجتاز الحدود. ثم هناك الحملة الصليبية، حيث نذهب للحرب ضد التباين الخارجي. هذا الأخير، لا يكتفي بدمج العنف المقدس والطهرية، بل يحقق توليفًا قويًا آخر: يربط بين موقف المحارب، لورد الموت، وبين السبب الأعلى للعنف المقدَّس. وهكذا، فإنه يجمع كل هذا العنف المفكَّك بالقوة ضمن وحدة أعلى ويعطي للتأكيد الذاتي للمحارب معنى أعلى وغاية عليا. وخير مثال على ذلك الحروب الصليبية، لأنها تُقدِّم «حلًا» للنزاع المرير بين الإيمان المسيحي ونمط حياة الأرستقراطيين والمحاربين لحكام المجتمع في القرون الوسطى، ولصراع الكنيسة

(1) بطبيعة الحال استفدت في ذلك من أعمال رونيه جيرار التي تأخذ الألباب، انظر
La Violence et le Sacré (Paris: Grasset, 1972); *Le Bouc Émissaire* (Paris: Grasset, 1982), *Je vois Satan tomber comme l'éclair* (Paris: Grasset, 1999).

الدائم من أجل فرض «سلام الله» على طبقة نبلاء جامحة ومولعة بالقتال.

يمكن أن نشهد مثل هذا العنف المقدَّس حتى في الثقافات الدينية التي تأسست على رفض الأشكال السابقة للقتل المقدَّس أو التضحية الإنسانية. إن تلك الأشكال تظهر من جديد، وإن كانت تستند إلى التحديدات الجديدة للطهرية والخيرية، لأن الناس يستخدمونها لتكوين معناهم الخاص للطهرية وتحصينه، والنأي بأنفسهم عن الأشرار[1]. هل يُعارض هؤلاء الناس أمير السلام؟ فلنسحقهم إذن! نحن مطمئنون لإحساسنا بأننا أتباع الأمير الأكثر إخلاصًا، حتى ولو انتهكنا تعاليمه.

لكن هذا لا يعني ببساطة استعادة الوضع السابق للعصر المحوري. فقد كان هناك دائمًا تماهٍ من العنف المقدَّس من قبل ومن بعد. ولكن ما كان معنيًّا تغيَّر بشكل جذري. العنف المقدَّس لا يعني بالضرورة أن يتماهى مع الخير. في الفترة ما قبل المحورية، كانت الآلهة حميدة وخبيثة؛ بعضها حميدة أساسًا، وبعضها الآخر خبيث أساسًا، وفي معظم الأحيان حميدة وخبيثة في الآن ذاته. تكون «حميدة» هنا في علاقة بالازدهار الإنساني العادي: الحياة، الصحة، الرخاء، وذرية كثيرة. غالبًا ما يتعيَّن علينا التحايل على هذه الكائنات العليا واسترضائها (من هنا تأتي أهمية شخصية «المحتال»). لكن الثورة المحورية كانت تميل إلى وضع الإلهي إلى جانب الخير الأقصى وإعادة تحديد هذا الأخير كشيء ما يتجاوز ما يُفهم على أنه الازدهار الإنساني العادي: السعادة القصوى، الحياة الأبدية.

بعض أشكال التحوُّل المحوري تجعل الله أقرب إلى تصوُّر خلقية معينة، إلى مدونة قواعد سلوك معينة تسوّغ وتُؤَوِّل انطلاقًا من هذا الإله الأعلى، وهو ما يقول به أفلاطون، وكما تُجسِّده صورة الله الذي يتضرَّع إليه الأنبياء، الذين يفرضون علينا في

(1) عبر فرانز فانون Frantz Fanon عن شيء من هذا الارتباط ولكن بشكل مخيف، لا كنقد، ولكن كتسويغ لتطهير العنف. وقد عبر سارتر عن هذا التمجيد للحرب ضد الاستعمار:
«الإنسان يُعيد خلق نفسه... لا يمكن للطاقة أن تمحو علامات العنف: وحده العنف يمكنه تدميرها. مُستعمَر يعالج نفسه من العصاب الاستعماري عن طريق دفع المستعمِر عبر قوة السلاح. عندما يستشيط غضبه، يُعيد اكتشاف براءته المفقودة ويتعرّف على نفسه باعتباره هو نفسه يخلق نفسه... إنها حرب لا ترحم منذ اللحظة التي تندلع فيها. إما أن تخاف أو أن ترغم على الخوف؛ وهذا يعني التخلي عن الانفصال عن الوجود الزائف أو التغلب على وحدة الموطن. عندما يحمل القروي مسدسًا، تصبح الأساطير القديمة قاتمة وتنتهي المحظورات الواحدة تلو الأخرى. سلاح الثائر دليل على إنسانيته. لأنه في الأيام الأولى للثورة يجب أن تقتل؛ إن إسقاط أوروبي يعني قتل عصفورين بحجر واحد، القضاء على الظالم والمظلوم في الوقت نفسه: يبقى إنسان ميت وآخر حر».
ورد في
Ronald Aronson, *Camus & Sartre* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), p. 222.

الغالب أن تتخلّى عن التضحية وتتكفّل بمساعدة الأرامل والأيتام.

على هذا النحو يتلحّف العنف اليوم بلحاف جديد حيث أصبح في خدمة الأعلى. وهذا يعني أنه يمكن أن يكون أكثر شراسة، وقسوة وشمولية. فقد كانت الحروب في السابق يطغى عليها الطابع الطقوسي، وبالتالي، فإن القتل المقدَّس بعد المحوري سيصبح معقلنًا بشكل كبير ومن دون حدود.

يستمر هذا «التقدُّم»، لأن القتل المقدَّس ينتعش، أو يُخترع من جديد ليس فقط بعد الثورة المحورية، وإنما أيضًا بعد الثورات العلمانية الحديثة التي يُفترض فيها أن تقضي على «التعصب» والاضطهاد الديني والحروب الصليبية، وباختصار كل أشكال القتل التي لا معنى لها التي يحث عليها الدين في الماضي. وخير مثال على ذلك الثورة الفرنسية، حيث يقتضي الدفاع عن طهرية «الفضيلة» الجمهورانية القضاء على أعدائها. مرّة أخرى، يُنظر إلى القتل على أنه أكثر عقلانية (موجهًا ضد أهداف تستحقه فعلًا) ووجاهة وإكلينيكية وتقنية (المقصلة)، من أجل فرض سيادة الخير الحقيقية. ومن ثم يعمّ السلام: ومن خلال تصويته على الدستور الجديد، اصطف روبسبيير مع أولئك الذين يريدون حظر عقوبة الإعدام. لا يمكن أن تكون المسافة بين الغايات القصوى والقتل المقدَّس، الذي يُفترض فيه أن يشملها، مدعاة للدهشة.

وعندما ننتقل إلى القرن العشرين، يمكننا أن نشهد عنفًا ثوريًا، مدعومًا بتكنولوجيا عقلانية تتجاوز أهوال جميع العصور السابقة[1].

وبمعنى ما، فإن العالم الحديث العقلاني والعلماني والمتحرّر يذهب بعيدًا في هذا الاتجاه الذي رفضته الحضارة الدينية. تُمحى الحدود الأخيرة. لا توجد أسباب للبقاء مكتوفي الأيدي عندما لا يشمل الهدف سوى الشر، أو القذارة، أو السلبية. وكما قال ستالين: «من سيتذكر هؤلاء الرعاع في غضون عشر سنوات أو عشرين سنة؟»[2].

---

(1) قد يعتبر ذلك بمنزلة «جزء من التطوُّر الذي عبَّر عنه بالتازار Balthasar على نحو لاهوتي: بعد الجلجلة «يفقد الشر كل ما لديه من براءة وثنية»:... لقد حدث الألم واحتفي به لذاته، وأبهر مثل رأس ميدوسا Medusa المطوّق بتاج من الثعابين».
Aidan Nichols, *No Bloodless Myth: A Guide through Balthasar's Dramatics* (Edinburgh: T&T Clark, 2000), pp. 208-209.

(2) ورد في
Jonathan Glover, *Humanity: A Moral History of the Twentieth Century* (New Haven: Yale University Press, 2000), p. 256.

الخلقية تُعقلن. وبعبارة أخرى، تنهض مدونة قواعد السلوك على مفهوم الخير أو الحق، في علاقة برفاه الإنسان. وهذا ينطوي على فهم معين للمسؤولية. يجب معاقبة المخطئين. وعلينا التخلّي عن تناقضات الدين السابق. حيث يكون المقدَّس مصدر النعمة والنقمة في الآن ذاته، وحيث يمكننا أن نعشق الضحايا بعد تضحياتهم.

لقد أصبح التماهي مع العنف الإلهي، في السياق المسيحي، تماهيًا مع غضب الله (بطبيعة الحال، الغضب الصالح). وهذا ما يبرر اضطهاد الهراطقة. هو المنطق ذاته الذي يُبرِّر من الناحية الشكلية محاكمات السحرة، رغم أنها تنهض على أوهام قاتلة.

يجب أن يضع النظام الأخلاقي الحديث، والعالم منزوع السحر والمعقلن، حدًا لكل هذا. فلا مجال لغضب الله. فحتى المؤمنون بدأوا يعتقدون بـ«تراجع الجحيم».

لكن من شأن التشديد على البعد الأخلاقي أن يجعل الأمور أكثر سوءًا؛ والسؤال الذي يطرح نفسه هو ما إذا كنا لا نخترع الأوهام القاتلة الجديدة في العالم المستنير ومنزوع السحر. هل يمكن «التأريخ» لهذا العنف، وتحديدًا «الشططه»؟

لنا أن نلاحظ، في العالم الحديث، كيف تنشطر التضحية الأصلية للضحايا منظورًا إليها في الآن ذاته مقدَّسة وخطيرة، ومصدر للاضطراب وللإصلاح. حيث نكون إذن إزاء: (أ) كبش الفداء بوصفه خاطئًا تمامًا وشرًا؛ كما في محاكمة السحر، ومعاداة السامية. و(ب) التضحية المبررة تمامًا: سقوط الشبان الشجعان في المعركة، وهي فكرة مستمدّة في النهاية من المسيحية[1].

بماذا يُخبرنا كل ذلك عن علاقة العنف والدين؟ هل الدين هو المحرِّض الرئيس على العنف غير المشروط؟ حسنًا، يبدو بالتأكيد أنه منذ بداية الثقافة الإنسانية، كان الدين والعنف متشابكين بشكل وثيق. ولا تزال تشهد بعض الأوضاع الراهنة على ذلك.

لكن من ناحية أخرى، عندما ندرس عن كثب بعض ما يمكن أن نسميه الاستخدامات الدينية للعنف، ولا سيما لجوئه إلى آليات كبش الفداء، وتأكيد طهارتنا من خلال التماهي بين الشر والعدو الخارجي (أو مؤقتًا في الداخل، إذن يجب ملاحقته)، نتبيّن أن كل هذه

(1) في هذا السياق بالذات، أود أن أفهم أطروحة حول التوحيد والعنف في مؤلف ريجينا شوارتز Regina Schwartz المثير للاهتمام
The Curse of Cain (Chicago: University of Chicago Press, 1997).
أتوقع أن تكون هذه الظاهرة أكثر انتشارًا وعمومية مما تفترض.

الاستخدامات يمكن أن تتخطّى بسهولة الانتقادات الموجهة للدين، لتظهر من جديد في أشكال أيديولوجية سياسية راسخة في العلمانية، وحتى إلحادية. وفضلًا عن ذلك، يمكن أن تظهر من جديد في نوع من الضمير الحسن الزائف، وعدم الوعي بتكرار نمط قديم ورديء جدًا، بناءً على افتراض ساذج يقول بأن كل ما كان ينتمي إلى أيام الدين القديمة لا يمكن أن يتكرّر في العصر المستنير.

ولكن أكثر من ذلك، إذا كان الدين قد ارتبط بالعنف منذ البداية، فقد تغيّرت طبيعة انخراط الدين فيه. لقد كرّست الأشكال القديمة، ما قبل المحورية، وطقوس الحرب أو التضحية، العنف؛ وتربط بين العنف والمقدّس وتعطي نوعًا من العمق القدسي للقتل وللإثارة وشهوة القتل. تمامًا كما تفعل مع الرغبة والجماع الجنسيين من خلال طقوس أخرى.

ومع ظهور الديانات «العليا»، ما بعد المحورية، بدأ هذا النوع من التأييد القدسي يتراجع شيئًا فشيئًا، حيث ننتقل إلى مستوى لا يكون فيه للعنف، في بعض الأديان، مكانًا على الإطلاق في الحياة المقدّسة، أو نظائرها، كما أشرت أعلاه في المقطع الثالث.

لكن مع ذلك، كما رأينا، ما تفتأ تتكرّر أشكال مختلفة من العنف المقدّس والمطهر. وخير مثال على ذلك ظاهرة الحروب الصليبية. هذا يتناقض بشكل كبير مع روح المسيحية، التي كان الأساقفة في العصور الوسطى واعين لها بطريقة ما، عندما حاولوا كبح ولع النبلاء بالقتل، وإعلان هدنة الله. لكنهم انتهوا، مع ذلك، عبر التحريض على التبشير عن طريق الحملات الصليبية إلى الوقوع من جديد في نموذج كبش الفداء: غير المخلص خادم الظلام، وبالتالي يستحق عداوة أكثر شراسة، باسم أمير السلام.

مع ذلك لا يخلو الأمر من تناقض عميق: كان يُفترض أن تحتكم هذه الحملات المقدّسة إلى قواعد أكثر صرامة من الحرب العادية؛ حيث يُفترض ألا يحمل رجال الدين السلاح. لكن في الأساس، نحن إزاء القالب الذي سيتطابق مع القالب الذي ابتدعه روبسبيير Robespierre لاحقًا. فقد كان مناهضًا لعقوبة الإعدام عند تأسيس الجمهورية، وكان مستعدًا لسفك الدماء من أجل إقامة نظام طاهر تمامًا. ولكن يكمن الوهم في الاعتقاد بأنه يمكن لنا أن نميّز بين قبل وبعد وبين داخل وخارج. فالطهرية يمكن أن تُميّز نظام الجمهورية ونظام الحكم الملكي على حد سواء، ولكن الوحشية ستحكم علاقاتنا إذا غاب السلام.

غالبًا ما تُعاني الديانات ما بعد المحورية من سوء نيّة عميق، ومن النفاق أيضًا. لكن ذلك لم يكن يخصّها دون سواها. فقد عانت بعض الأيديولوجيات العلمانية المتشددة من ذلك أيضًا، فضلًا عن الظاهرة الهجينة التي يشهدها العالم المعاصر: نزعة قومية-طائفية (أمة هيندوتفا لحزب الشعب الهندي، وأمة جورج دبليو بوش التي أشاعت الحرية في العالم تنفيذًا لما يريده الله للإنسانية).

بيد أن هذه الديانات والأيديولوجيات العليا تريد من وراء استخدام العنف تأكيد طهارتها، ولكنها تجرده تمامًا من العمق القدسي الذي تمنحه له الأشكال القديمة والسابقة. إن العنف فظيع ووحشي، إذن لا يجوز أبدًا أن يستخدمه محاربون نبلاء ومخلصون. إننا نقوم باستمرار بكبت نصف ما نعرفه في أعماقنا عن عالم الحرب والعنف. ونتفاجأ باستمرار بوحشية جنودنا البواسل، سواء في ماي لاي My Lai، أو في أبو غريب.

يُعاني العالم الحديث، الديني والعلماني، من تصدّع عميق في فهمه لذاته، ومن العمى الأيديولوجي بقدر كبير. تلك ظاهرة حلّلها كريس هيدجز Chris Hedges على نحو رائع في كتابه الذي يأسر الألباب[1].

وهكذا، يواجه كل من الإيمان والتفكير العلماني، من جديد، تحديًا مماثلًا يجدان صعوبة في تمثله، ناهيك عن التعامل معه بفعالية. سأعود إلى هذا أدناه، بعد مناقشة المقطع التالي.

[11]

مثل جميع المفاهيم السابقة للأساس الأخلاقي للنظام الاجتماعي - كأنظمة التكامل التراتبي أو القانون القديم - تميل الفكرة الحديثة للنظام الأخلاقي إلى أن ينظر إليها أتباعها على أنها ذاتية الاستقرار. وبعبارة أخرى، فإن تطابقها مع هذا النظام يمنح تماسكًا للمجتمع، الذي يصبح قادرًا على أن يقوم بذاته.

ينهض هذا الاستقرار في المجتمع الحديث على المبدأ الأساسي للفكرة الحديثة، أي أن المجتمع المنظم جيّدًا يجمع بين الأفراد بطريقة تجعل عملهم المتبادل ينعكس على منفعتهم المتبادلة. وقد تَمثَّل ذلك، كما رأينا، بشكل مختلف. ففي البداية اعتمدت

(1) *War Is a Force Which Gives Us Meaning* (New York: Public Affairs, 2002).

وجهات نظر أسميها وجهات نظر الحد الأدنى، على سبيل المثال، من قبل لوك، ثم لاحقًا من قبل التيار الرئيس للتنوير في القرن الثامن عشر. أسميها وجهات نظر الحد الأدنى، لأنها لا تفرض معنى مخصوصًا للإيثار أو التضامن. واعتبارًا للبنية الصحيحة، والتطابق مع قواعد معينة من الاحترام المتبادل للحقوق، فإن المنفعة المتبادلة ستنتج عن متابعة كل شخص لمصلحته الخاصة. ومن ثم نتتهي إلى الفكرة القائلة بأن «انسجام المصالح» يحقق استقرار المجتمع.

ولاحقًا، وردًا على هذه الفكرة، شدّدت صيغ أخرى على أهمية الرابطة المواطنية، وعلى تماهي مشترك قوي مع الإرادة العامة، وأكدت بشكل متزايد على التضامن. ويُعتبر كل من روسو وماركس من أهم روّاد هذا التيار[1]. وإلى جانب ذلك، تفرض صيغ أخرى مستوى عاليًا جدًا من الإيثار، غالبًا ما اعتبر كونيًا، يتجاوز كل الحدود. ويعتبر كانط، وكذلك ماركس بطريقته الخاصة، رائدين من روّاد هذا التيار، بينما حاول هيغل بطريقته الخاصة أن يجمع بين روسو وكانط.

وبحسب كل هذه الصيغ، يُعتبر المجتمع حسن التنظيم ذاتي الاستقرار. ولا ينطبق ذلك فقط على صيغة «انسجام المصالح». لقد أكدّ مفكر معاصر تأثر كثيرًا بكانط، جون رولز، بأن المجتمع «حسن التنظيم» يميل إلى كسب ولاء أعضائه، وبالتالي تأمين استقراره ذاتيًا[2]. واعتبارًا لنزعته الكونية كان كانط يميل إلى توسيع تأثير المجال الدولي: سيُدير المجتمعات الجمهورانية دافعو الضرائب البورجوازيون الذين، على عكس الأمراء غير المسؤولين الذين يحفزهم المجد، يدركون تكاليف الحرب، سيكونون أكثر ترددًا في شن الحرب على الآخرين. وبالتالي يمكن للبشرية أن تأمل في بزوغ عصر السلام الدائم[3].

---

(1) انظر الكتاب المثير للاهتمام الذي ألفه Hauke Brunkhorst حول الأهمية الحاسمة للتضامن في الفكر الحديث *Solidarität: Von der Bürgerfreundschaft zur globalen Rechtsgenossenschaft* (Frankfurt: Suhrkamp, 2002).

(2) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1971).

(3) انظر
Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden*, in *Kants Werke*, Akademie Textausgabe (Berlin: Walter de Gruyter, 1968), Volume VIII, pp. 341-386; English translation: «Perpetual Peace», in H. Reiss, ed., *Kant's Political Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).
يمكن القول إن هذا يعتمد أكثر على اعتبارات انسجام المصالح، والتي كان كانط لا يزال يقبل بها، رغم أنها لم تعد أساسية في نظريته الأخلاقية.

عليه، لا يبدو ممكنًا استبعاد وجهات نظر الحد الأدنى، بل صارت أكثر أهمية ومحورية بعد انفجار الشيوعية. ويتمثل الرأي السائد اليوم في أن انتشار الأسواق الحرة، والمجتمعات الليبرالية، وأشكال الحكم الديمقراطية سيضمن عصرًا ذهبيًا للبشرية، ويُبشّر بالسلام الكوني والرفاهية المتزايدة للجميع. يحتاج الناس إلى التدريب في مجالات وأساليب الاعتماد على الذات، وروح المبادرة، واحترام الحقوق والحكم الديمقراطي؛ ولكن تلك هي الأشياء التي يتوقون إليها فعلًا، وحالما يكتسبونها لن يرغبوا في التفريط فيها.

تنهض الطريقة، التي نتصوَّر من خلالها أنفسنا، على فهمنا الحديث للخلقية، وعلى مجتمع منظم ومنضبط قوامه المنفعة المتبادلة، ومن شأن ذلك أن يقودنا إلى التفكير في أننا تطوّرنا (في بعض الدول المتقدمة)، وأننا نتطوَّر (في دول أخرى أقل حظًا) نحو حضارة تُرسِّخ الديمقراطية وحقوق الإنسان. على أيّ أساس تنهض هذه النظرة الواثقة من نفسها؟

يتمثل الجواب في القول بأنه بمجرَّد تأسيس هذه الأنظمة، «فمن العادي» أن نسعد جدًا بها. تنتج الانحرافات دائمًا عن الخطأ أو الخرافة أو الظروف السيئة. وحالما يتمّ التغلب على هذه العوامل، سنسعد بهذه الحضارة، وذلك للأسباب التي أُعلن عنها في عصر التنوير في القرن الثامن عشر: لأن المصلحة الذاتية المستنيرة هي التي تحفزنا، ولأننا واعون، في نهاية المطاف، بانسجام المصالح الذي تسمح المجتمعات الديمقراطية والسوق الحديثة بتحقيقه؛ و/أو بسبب تعاطف ما متأصل بعمق في طبيعتنا.

بطبيعة الحال، يمكن لأشياء مختلفة أن تُربك هذا الانسجام: الأنانية المفرطة، التكبّر، التنافس على السلطة والسمعة؛ فضلًا عن «الرذائل» المختلفة: الرغبة، الشراب، وضروب إدمان متنوعة... إلخ. لكن تكمن الفكرة في الغالب في أنه يمكن احتواء هذه العوامل عن طريق دوافع أقوى من النوع الإيجابي المذكور أعلاه. فنحن نقيم في نطاق ديمقراطية مستقرة.

وبالتالي، غالبًا ما يُقال إن العولمة والنمو الاقتصادي سيحوّلان المجتمعات التي يبدو العنف فيها متوطنًا في الديمقراطيات السلمية، حيث ستكون للمواطنين فرص أكثر إيجابية لتفجير طاقاتهم (وذلك هو مركز ثقل انهمام توماس فريدمان Thomas Friedman في مقالاته الافتتاحية في صحيفة نيويورك تايمز). وبسبب الثقة ذاتها من ديمقراطيات السوق

الليبرالية، أعلن فرانسيس فوكوياما نهاية التاريخ (رغم القلق بشأن فقدان الغايات الإنسانية العليا).

لكن السجل المخزي لاستمرار العنف يُربك هذه الصورة. لماذا يستمر العنف؟ لماذا نسعى إلى تأبيده بأيدينا؟ لا أحد حتى الآن لديه إجابات مقنعة تمامًا على هذه الأسئلة، التي نواجهها، مهما تكن معتقداتنا الميتافيزيقية أو الدينية.

يكمن جزء من الجواب بالتأكيد، في ما يلي: إن قواعد الحد الأدنى التي يُفترض أن تضمن الانسجام هي بطبيعتها غير مستقرة أخلاقيًا. يجب تعزيز مدونة قواعد المنافسة الشريفة والحرّة، والاحترام المتبادل للحقوق والحكم الديمقراطي، طالما أن البشر يستفيدون منها ويلتزمون بها بشكل متزايد. وهو التوقع الذي تنهض عليه الرؤى المتفائلة للعولمة النيو-ليبرالية. بطبيعة الحال لا يفتقد هذا التوقع إلى أساس في العالم المعاصر، رغم بعض الثغرات البيّنة.

يرى البعض أن تحرير الأسواق بشكل مُسرف لا يمكن أن يؤدي إلا إلى عواقب وخيمة، على الأقل في المدى القصير والمتوسط. (على المدى الطويل، يُفترض أن يتم تجاوز كل ذلك، لكننا نعرف ما كان يدور في ذهن كينز Keynes بشأن هذا العزاء المفترض). من أجل تأمين منفعة أكبر عدد ممكن من الناس، في أفضل ظروف، يتعيّن توفير حد أدنى من النزاهة والولاء للمصلحة المشتركة، والتي لا تؤمّنها قواعد السوق الحرة. وقائمة كبار المديرين التنفيذيين الذين يتحايلون على تقاعد الموظفين، والشركات التي تتّبع سياسات غير مسؤولة إيكولوجيًا توشك أن تقود العالم إلى الكارثة؛ ما تنفك تتزايد.

يبدو أننا بحاجة إلى أخلاقيات أقوى، وإلى تماهٍ صلب جدًا مع الخير المشترك، وإلى تضامن أكبر إذا أردنا حقًا الولوج إلى أرض الميعاد بمدونة قواعد إيتيقية قائمة بذاتها، أو بكل بساطة تلبية الشرط الأساسي للنظام الأخلاقي الذي يريد أن يكون التفاعل في ما بيننا في خدمة المنفعة المتبادلة. لذا، ألا يمكن أن يكون الجواب ببساطة إعادة كتابة المدونة، بأن نضيف إليها قليلًا من روسو أو ماركس؟

لكننا ندرك جميعًا بشكل مؤلم المُشكلات التي يثيرها هذا الأمر. إن السيطرة المركزية الكبيرة يمكن أن تقوّض الرخاء الذي يرغب فيه الجميع، كما يمكن أن تهدّد الحرية كذلك. لا يمكن أن يُدار التضامن من الأعلى، بل يجب أن يمارسه الأشخاص حقًا.

لكن الأمثلة الحديثة للهوية المشتركة القوية، وأبرزها القومية، تثير هي كذلك مشكلاتها الخاصة، فهي كثيرًا ما تُعادي التنوع، أو تدعو إلى التهجم على الغرباء. وغالبًا ما تتّخذ هذا الشكل أو ذاك من آلية كبش الفداء التي ناقشتها في المقطع السابق، أي الطريقة التي نعزز بها إحساسنا بالنزاهة الخلقية من خلال تحميل الآخر مسؤولية الشر، وكثيرًا ما تترسَّخ لدينا القناعة بطهارتنا وباستقامتنا عن طريق اضطهاد على هذا الآخر بعنف أو شن الحرب عليه.

يُمثل هذا الحقل من الأخلاقيات الاجتماعية التي يمكن أن تُوحِّد المجتمع، مشكلة كبيرة، وموطن لمعضلات متعددة. وبطبيعة الحال، يمكن التعويض عن عدم وجود شعور قوي بالتضامن الاجتماعي من خلال مستوى أعلى من الإيثار المشترك، والذي من شأنه ـ نأمل ذلك ـ أن يكون بمنزلة حصن ضد ممارسات الإقصاء والحرب والاضطهاد، حتى عندما يكون التضامن قويًا.

أما في ما يتعلق بالأمل الأخير، فقد قُوّض بشكل كبير من خلال المناقشة الواردة في المقطع السابق، الذي يُبيِّن كيف يمكن أن تتشكل آلية كبش الفداء من جديد حتى ضمن أشكال النزعة الإنسانية الكونية الحديثة. وهو ما حدث على نحو صريح لا لبس فيه مع اليعاقبة والبلاشفة، لكننا نسمع أصداء موقف مماثل وراء الكثير من الخطابات حول «الحرب على الإرهاب» حتى في المجتمعات الليبرالية المعاصرة، بما في ذلك مبررات الحرب وحتى التعذيب للقضاء تمامًا على المسؤولين عن الشر. يبدو أن أي تصور للطهرية وإن يكن عرضة للتقويض عبر آلية كبش الفداء، من شأنه أن يضمن لنا استقامتنا الخاصة عن طريق القتال العنيف الذي نخوضه ضد أولئك الذين يُنظر إليهم على أنهم أشرار؛ حتى وإن كانت «الطهرية» تتحدد انطلاقًا من حقوق الإنسان والديمقراطية.

لكن ماذا عن الأمل الأول: الإيثار كمكمل لروابط التضامن الضعيفة للغاية، ليس فقط داخل المجتمعات، بل حتى على مستوى عالمي، حيث بدت غير كافية بشكل واضح لدعم السياسات القائمة على المصلحة العامة؟

من الواضح أن الإيثار على مستوى عالمي يلعب دورًا أكبر في عصرنا أكثر من أي وقت مضى، ليس فقط في القطاع الخاص حيث يتّخذ شكل مساعدات إنسانية، ونشاطات المنظمات غير الحكومية مثل منظمة أطباء بلا حدود، ولكن أيضًا على المستوى الحكومي.

علينا فقط التفكير في مبادرة مجموعة الثماني الأخيرة لزيادة حجم المساعدات لأفريقيا بشكل كبير. لكن ذلك يثير قضية المصادر الأخلاقية الكامنة وراء هذه المبادرات.

تساءلتُ في الفصل السادس عشر عما إذا كان بإمكاننا فهم إحساسنا بالالتزام تجاه جميع البشر انطلاقًا من التصوّرات المختلفة التي تقدّمها الفلسفات الطبيعانية الحديثة. لقد أعربت عن بعض الشكوك بشأن التفسير الهيومي للتعاطف الإنساني الذي بدأ ينتشر تدريجيًا في دوائر ما تنفك تتوسّع. هل يمكن أن تتطابق أنطولوجيا الإحساس الأخلاقي مع الفينومنولوجيا؟ لا اعتقد ذلك، فقد بدا هذا التفسير معيبًا، لأنه لم يستطع تفسير إحساسنا بالالتزام، الإحساس بأننا نقطع مع نمط من التضامن أقدم وأضيق وأقل جدوى.

لكن لنا أن نطرح سؤالًا آخر. على الرغم من أن لدينا تفسيرًا مُعيبًا لما يحفزنا، إلا أنه ربما لا يزال لدينا دافع قوي. يتّفق الناس في الواقع على سياسة التضامن، أو على العمل الإنساني، لأسباب عديدة؛ فقد يكون ذلك بدافع إلحادي ذي نزعة إنسانية، أو بدافع ديني مسيحي، أو إسلامي، وهكذا. ذلك هو جوهر النظام السياسي الحديث الذي ينهض على فكرة «الإجماع التقاطعي». ولكن في هذا السياق، لا يزال بوسعنا أن نسأل ما هو الأساس الأكثر جدوى، لا كتفسير لنشأة هذا الإحساس، كما بيّنت في المناقشة السابقة، بل بالأحرى كـ«مصدر أخلاقي». أعني بذلك تلك الاعتبارات التي تحثّنا (بالنسبة إلينا) على احتضان هذه الخلقية، والتي تُعزّز اللجوء إليها والالتزام بها[1].

تتعلق المسألة هنا بما نحتاج إليه من أجل تلبية ما تتطلبه منّا الخلقية. هل يدفعنا سبب احتضاننا لهذه الخلقية إلى تنفيذ ما تتطلبه منّا، أم تراها قد تضعفنا بشكل حاسم في مواجهة بعض العقبات والانحرافات التي تعترض طريقنا؟

من المحتمل جدًا أن تكون الإجابات عن هذين السؤالين مترابطة ارتباطًا وثيقًا. إن الإجابة الصحيحة عن سؤالنا الأول: ما الذي يمكن أن يُفسِّر طموحاتنا وأفعالنا الأخلاقية على أفضل وجه؟ ستحدد دافعنا الحقيقي الكامن، بدلًا من الصور الأيديولوجية المحفزة التي نعترف بها. يتعلق الأمر بالدافع الكامن وراء طموحاتنا العليا، وأفضل ممارساتنا، حيث نلتزم حقًا بالمتطلبات المفروضة علينا. لكن كلما تزايدت فرص الاعتراف بهذا

(1) لقد ناقشت هذه النقطة بشكل مستفيض في
Sources of the Self (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), Part I.

الدافع والوعي به بشكل أكثر وضوحًا، سيتعزز ارتباطنا بهذه الإيتيقا، وعزمنا على التطابق معها. إن تَعلُّم «لماذا نفعل هذا» بشكل واضح، يمكن أن يساعدنا في التعرّف على الدوافع الأخرى الخارجية وتحييدها - مثل الاستقامة الذاتية واحتقار المخطئين وكراهيتهم، والشعور بالتفوق الحضاري - وهي دوافع من شأنها أن تعكر صفو أفعالنا وتُبعدنا عن أهدافنا. تلك طريقة ستلهمنا بشكل مميز وتُقوّي عزمنا. وإن الدافع الذي لديه القدرة على التمكين هو ما أسمّيه «مصدرًا أخلاقيًا».

لقد ذكرتُ في وقت سابق أن التفسيرات الرئيسة المقترحة في عصر التنوير لاستعدادنا للولوج إلى هذا الفضاء الأوسع للتضامن الكوني تنهض على التعاطف الكوني الذي تطرّقت إليه، من جهة، وعلى الطريقة التي نتجاوز من خلالها خصوصيتنا إلى وجهة نظر كونية انتهت بنا إلى نوع من الخير الكوني من جهة أخرى. على هذا النحو فإن مجرد افتراض موقف المشاهد المحايد لا يمكن إلا أن يدفعنا إلى الرغبة في الرفاه الكونيّ.

ومتى سعينا إلى تحديد المصادر الأخلاقية، فإنه يتعيّن علينا أن نذهب أبعد من ذلك قليلًا. لماذا يدفعك تبني وجهة النظر العامة إلى العمل من أجل خير الجميع؟ وبداهة ليس ذلك ما يسعى إليه الجميع. لماذا يفشل هؤلاء الفاعلون، بكل أسف، في الاستجابة لهذا المتطلب؟

تكمن الإجابة المستخلصة من تصور هيومي في أن تعاطفنا محدود بشكل كبير. وإن هامش تفاوت قدرتنا على الإحساس بالتضامن ضيّق جدًا. ويُفترض أنه بمستطاعنا التغلب على هذا العيب من خلال معرفة المزيد عن الآخرين البعيدين من خلال مشاهدة صور الكوارث التي تبثها القنوات التلفزية والتي تثير عواطفنا. لكن ذلك يختلف تمامًا عن اللجوء إلى مصدر أخلاقي. وهذا على علاقة بالمناقشة السابقة للتعاطف الهيومي كتفسير للتضامن. إن الامتداد المزعوم للتعاطف مع التطوُّر الحضاري وتوسُّع مجال الاتصال ليس سوى انعكاس لواقعنا. ولا يفسر ذلك إحساسنا بأن هناك شيئًا أعلى، أكثر نبلًا، وأكثر إنسانية من التعاطف الكوني. وحده الإحساس بالتضامن الكوني هو الشيء الأعلى الذي يرقى إلى مرتبة المصدر الأخلاقي؛ ومن شأن ذلك أن يساعدنا على استبعاد الدوافع الخارجية، ويحفزنا على العمل.

هل يوجد تفسير لهذا الشيء الأعلى الذي يمكن أن يرقى إلى مرتبة المصدر؟ تستحضر إجابة ممكنة إحساسنا بالكرامة كفاعلين قادرين على استيعاب وجهة النظر الكونية ـ أو كفاعلين عقلانيين للتعبير عن هذه الفكرة بطريقة مألوفة. ولكي نرتقي إلى مستوى قدرتنا ككائنات تستطيع بلوغ وجهة النظر الكونية هذه، يجب علينا أن نرتقي بأفعالنا إلى مستوى الكونية أيضًا، وذلك ممكن. قد يقترن ذلك بسعينا إلى تحقيق السعادة العامة (المنفعية)، أو بتطابق فعلنا مع قواعد قابلة لأن تكون قواعد كونية (كانط). ولكن في كلتا الحالتين، يمكننا أن نقول إننا مدينون لكرامتنا بأن نتصرّف بهذه الطريقة، وهنا بالذات يكمن المصدر الأخلاقي. ذلك ما نلجأ إليه، من أجلنا أو من أجل غيرنا، حتى نتطابق مع ما يجب علينا القيام به.

دشّن ديكارت، هذا الترسيخ الحديث للخلقية في الكرامة عندما اعتبر «الكرم» حجر الزاوية بالنسبة للفضائل الأخرى. وبطبيعة الحال، كما يُشير المصطلح في معناه الأصلي، كان ذلك أساسًا قديمًا جدًا لأخلاقيات الممارسة، كما كان محوريًا في أخلاقيات شرف المحاربين والنبلاء. يجب أن ترقى إلى مستوى مرتبتك، ولا تتصرَّف كما لو كنت تنتمي إلى نظام أدنى. لقد تم مع ديكارت، استيعاب هذا اللجوء إلى الكرم وإضفاء طابع الكونية عليه. ليس النظام الأعلى الذي تنتمي إليه نظامًا من مرتبة خارجية، بل هو نظام الفعالية العقلانية. وهو نظام يشترك فيه جميع البشر (بشكل متفاوت). لقد اقتفت كونية عصر التنوير أثره[1].

بطبيعة الحال، إن أهمية هذا الإحساس بالكرامة تكون أقل عندما يكون التعاطف دافعك للعمل من أجل مصلحة الآخرين، وحين يوجد شعور قوي بالمصلحة المشتركة، مدعومًا بعقيدة انسجام المصالح، أو ببعض الأمل في تحقيق انسجام كوني مزدوج، داخل الأفراد وفي ما بينهم. ولكن بمجرد أن يتلاشى الاعتقاد في هذه الدوافع الأولى، كما في هذا العصر ما بعد الطوباوي، فلا ملجأ لنا، عندئذ، سوى كرامتنا. سأخجل، ككائن عقلاني، أن أتصرَّف بدافع مصلحة شخصية ضيّقة. وبعبارة خالية من الوهم ومن الزلل، بوصفي إنسانًا شفافًا تمامًا، يعقل عبثية الأشياء، ليس لي إلا أن أرغب في التغلب عليها من خلال العمل على الحد من وطأة معاناة البشر بشكل عام مثل الدكتور ريو Rieux في رواية الطاعون. كما

(1) لقد ناقشت هذه النقطة أيضًا في الفصل الثامن من المصدر نفسه.

قال كامو في الشاهد الذي اقتبسته أعلاه: «لقد اعتبر فيني Vigny، على نحو مُميّز، أن هذا الشرف هو الخلقية الوحيدة الممكنة للإنسان بدون الله»[1].

كلما مضينا قدمًا نحو موقف «ما بعد حداثي»، و«معادي للنزعة الإنسانية»، تعثّر الالتزام المتحمس للحقوق الكونية في إيجاد أساس له في طبيعة الأشياء، وبدون أمل في المكافأة أو الازدهار، وكلما افتقد هذا الالتزام إلى الدافع من زاوية النظر التقليدية، كما هو الحال مع دريدا على سبيل المثال، عزّزه بشكل صريح الإحساس بالكرامة، الإحساس بالمتطلب الذي تفرضه شفافيتنا التامة.

يبدو ذلك رائعًا وبطوليًا. وبطريقة ما، ذلك ما ينبغي أن يكون. لكن السؤال الذي يطرح نفسه يتعلق بمعرفة ما إذا كان ذلك مصدرًا كافيًا، أي معرفة ما إذا كان ذلك يمكن أن يدفعنا فعلًا لتحقيق طموحاتنا إلى كرامة الإنسان ورفاهه الكوني.

بذلك نتحوّل إلى الموضوع الذي أثرته على عجل في الفصل الأخير من كتاب منابع الذات[2]. كلما زاد الإعجاب بهذا التوسّع الهائل لأخلاقيات الإنجيل إلى تضامن كوني، وإلى اهتمام بالبشر على الجانب الآخر من الكرة الأرضية، الذين لن نلتقي بهم أو لن نحتاج إليهم كرفاق أو كمواطنين؛ أو لأن ذلك ليس التحدي الصعب في نهاية المطاف، تأثرنا بقدر أكبر بالإحساس بالعدالة تجاه الأشخاص الذين نتعامل معهم، ولا نحبّهم ونحتقرهم؛ أو على الاستعداد لمساعدة الأشخاص الذين غالبًا ما يكونون هم أنفسهم سبب معاناتهم الخاصة؛ وكلما تأملنا في كل ذلك، تفاجأنا بأن الناس يضمرون الدافع للانخراط في مؤسسات التضامن هذه، أو في الأعمال الخيرية الدولية، أو في دولة الرفاه الحديثة. من الناحية السلبية، فإن الجانب الأقل إثارة للدهشة يتمثل في فشل هذا الدافع أحيانًا، كما نلاحظ ذلك في فتور الإحساس بمعاناة الفقراء والمُعدمين في العديد من الديمقراطيات الغربية.

يمكننا أن نطرح المسألة على النحو التالي: يفرض عصرنا اليوم متطلبات أعلى من

---

(1) Olivier Todd, *Albert Camus: A Life*, trans. Benjamin Ivry (New York: Alfred A. Knopf, 1997), p. 252.

(2) *Sources of the Self*, chapter 25.
لقد استفدت هنا من مناقشتي في
«A Catholic Modernity?», in *A Catholic Modernity*, ed. James Heft.

التضامن والإحسان إلى الناس أكثر من أي وقت مضى؛ فلم يحدث من قبل أن طُلب من الناس أن يذهبوا أبعد في اتجاه الأجنبي خارج البوابات بهذا الشكل المتسق والنسقي. هناك مسألة أخرى مشابهة يمكن أن نطرحها وتنطبق على البعد الآخر للتأكيد على الحياة العادية، تلك التي تتعلق بالعدالة الكونية. وهنا أيضًا، يُطلب منا احترام معايير المساواة التي تشمل فئات واسعة من الناس، وتجسر الاختلافات المتزايدة، وتؤثر أكثر فأكثر في حياتنا. فكيف لنا أن نُحقّق ذلك؟

قد لا نُحقّق ذلك على الوجه الأكمل؛ وعندها يصبح السؤال الأكثر أهمية: كيف يمكننا ذلك؟ لكن، إذا أردنا الاقتراب من الإجابة عن هذا السؤال على الأقل، يجب علينا صياغته كالتالي: كيف يمكننا أن نفعل، كما ينبغي أن نفعل، بطريقة أفضل بكثير مما كان عليه الأمر في العصور السابقة كلما تعلق الأمر بالتضامن والعدل؟

1. تتمثل إحدى الطرق في أن الأداء انطلاقًا من هذه المعايير أصبح جزءًا مما نفهمه كحياة إنسانية كيّسة ومتحضرة؛ وإنما نرتقي بهذه المعايير إلى المستوى الذي ينبغي لها، لأننا سنخجل من أنفسنا ما لم نفعل ذلك. لقد أصبحت جزءًا من تمثلنا لذواتنا، ومن إحساسنا بقيمنا الخاصة. وإلى جانب ذلك، نشعر بالرضا والتفوق عندما نفكر في الآخرين ـ أسلافنا، أو المجتمعات غير الليبرالية المعاصرة ـ الذين لم يتعرّفوا ولا يعترفون بها. وفي ذلك يكمن أساسًا المصدر الأخلاقي الأساسي الذي أشرت إليه أعلاه، وهو المصدر الذي عززته النزعة الإنسانية الحصرية المنبثقة من عصر التنوير.

لكننا ندرك مباشرة مدى هشاشة هذا الدافع، حيث تصبح أعمالنا الخيرية رهنًا بتغيّر اهتمام وسائل الإعلام بحسب مقتضيات الموضة، وأنماط الدعاية الصاخبة. ففي كل شهر نتهافت على قضية من القضايا، كأن نجمع الأموال لهذه المجاعة، ونلتمس من الحكومة التدخل في تلك الحرب الأهلية المروّعة؛ ثم ننسى كل شيء عنها في الشهر الموالي بمجّرد أن تُغيّر شاشة (سي. أن. أن CNN.) القضية. إن التضامن الذي يأتيه المانح بدافع الإحساس بالتفوُّق الأخلاقي ليس سوى تضامن نزوي ومتقلب. إذن، نحن أبعد ما تكون عن التضامن الكوني وغير المشروط الذي تتطلبه وجهة نظرنا الأخلاقية.

قد نسعى للذهاب إلى أبعد من ذلك عبر إحساس أكبر بقيمنا الأخلاقية؛ التي تتطلب المزيد من الاتساق، واستقلال مُعيّن عن الموضة، والانتباه اليقظ والعليم للحاجات

الحقيقية. وهذا جزء مما يجب أن يدركه الأشخاص الذين يعملون في المنظمات غير الحكومية في هذا الميدان، ذلك أن احتقارنا للمانحين هو من صنع التليفزيون، تمامًا مثل احتقارنا لأولئك الذين لا يستجيبون لهذا النوع من الحملات على الإطلاق.

2. لكن الإحساس بقيمة الذات الأكثر أهمية ونبلًا له حدوده. أشعر بقيمتي حين أساعد الناس، وفي العطاء دون قتر. لكن ما الذي يمكن أن نغنمه من مساعدة الناس؟ هذا بديهي، من حيث أنهم جديرون بكرامة معينة بوصفهم بشرًا. يقترن إحساسي بقيمة ذاتي فكريًا وعاطفيًا بإحساسي بقيمة البشر. ومن هذا المنطلق لا تتوانى النزعة الإنسانية العلمانية الحديثة عن الافتخار بنفسها. وإذ استبدلتْ هذه النزعة الإنسانية الصورة الدنيئة والمُهينة للبشر بوصفهم فاسقين، ومخطئين لدودين، وفسرت قدرة البشر على الخيرية والعظمة، فإنها لم تمنحنا فقط الشجاعة للعمل من أجل الإصلاح، ولكن أيضًا لتبيّن لماذا ينبغي أن يكون هذا العمل الخيري ذا قيمة عالية. كلما كانت الإمكانيات البشرية أعلى، كان السعي إلى تحقيقها أكثر قيمة، وكان أصحاب هذه الإمكانيات جديرين بمساعدتنا من أجل تحقيقها.

لكن العمل الخيري والتضامن المدفوعين بنزعة إنسانية نبيلة، تمامًا مثل العمل الخيّر والتضامن اللذين كانا مدفوعين في الغالب بمُثُل عليا دينية، هما كوجه يانوس (ذو الوجهين) Janus. فمن جهة، وبشكل مجرد، ثمّة ما يحثّنا على العمل، ولكن من جهة أخرى، ليس لنا إلا أن نشعر بشكل متزايد بالغضب وبالعبثية في مواجهة خيبات الأمل الهائلة من الأداء البشري الفعلي، ومن الطرق التي لا تُعدّ ولا تُحصى التي يفشل من خلالها البشر الحقيقيون والعينيون في تحقيق هذه الإمكانيات العظيمة، ويجهلونها، ويقللون من شأنها، ويخونونها. ترى هل يستحق هؤلاء الأشخاص كل هذه الجهود التي تُبذل لأجلهم؟ ربما في مواجهة كل هذا التعنت الغبي، لا يعني التخلي عن القيمة الإنسانية، أو قيمة الذات خيانة لهما، أو ربما أقصى ما يمكن فعله هو مواجهتهما.

وفي مواجهة حقيقة أوجه القصور البشرية، يمكن أن يتحوّل العمل الخيري ـ محبة البشر ـ تدريجيًا إلى احتقار، كراهية، وعدوان. قد يتوقف هذا العمل، ولكن الأسوأ من ذلك، حين يتواصل آخذًا بعين الاعتبار أثر هذه الأحاسيس الجديدة، ويصبح تدريجيًا أكثر قهرًا ولا إنسانية. يشهد تاريخ الاشتراكية الاستبدادية، أي شيوعية القرن العشرين، على هذا التحوُّل التراجيدي على نحو واضح تمامًا، وهو ما توقعه ببراعة دوستويفسكي منذ أكثر

من مئة عام («انتهت بي الحرية اللامحدودة إلى استبداد لا محدود»)(1)، ثم تكرَّرت مرارًا وبانتظام قاتل، عبر نظام الحزب الواحد على المستوى الكلي، وعلى المستوى الجزئي عبر العديد من مؤسسات «المساعدة»، بدءًا من دور الأيتام إلى المدارس الداخلية للسكان الأصليين.

ختمت إيلينا تشاوشيسكو Elena Ceausescu بيانها الأخير قبل قتلها من قبل النظام الذي خلف نظام زوجها بالقول: «أثبت الشعب الروماني أنه غير جدير بالجهود الهائلة التي بذلها زوجها نيابة عنه».

تكمن المفارقة التراجيدية في أنه كلما كان الإحساس بالإمكانيات قويًا، كان الناس الحقيقيون أكثر حزنًا، وكان التحوُّل المستلهم من خيبة الأمل أكثر حدة. إن النزعة الإنسانية النبيلة تفرض معايير عالية لتحديد قيمة الذات، وتجعل منها هدفًا رائعًا يتعيّن علينا أن نسعى إلى تحقيقه. إنها تلهم مساعينا من أجل إدراك لحظة عظيمة. ولكنها من هذا المنطلق، تشجع على القوة والاستبداد والوصاية وفي نهاية المطاف على الاحتقار، وعلى القسوة في تشكيل المواد البشرية المقاومة. من الغريب أن الأمر يتعلق هنا بالفظائع نفسها التي شجبها عصر التنوير في المجتمعات والمؤسسات التي يُسيطر عليها الدين.

وللأسباب ذاتها، ليس الاختلاف في الإيمان حاسمًا. وحيث يتعذَّر التخفيف من حدَّة العمل من أجل المُثُل العليا أو السيطرة عليه أو احتوائه، في نهاية المطاف، في حب غير مشروط للمتفعين، فإننا نخشى أن يستأنف هذه الجدلية المخجلة. بطبيعة الحال، فإن مجرد الدفاع عن عقائد الإيمان الدينية المناسبة لا يضمن أن ذلك سيكون كذلك.

3. يوجد نمط ثالث من الدوافع، غالبًا ما تعرَّضنا له، هذه المرّة في سجل العدالة بدلًا من الخير: هو ما تشهد عليه ممارسات اليعاقبة والبلاشفة، وما يُعتبر صائبًا سياسيًا بالنسبة لليسار اليوم، وكذلك بالنسبة لما يُسمى بـ«اليمين المسيحي». تُكافح المظالم التي تستصرخ السماء من أجل الانتقام. يتنابنا شعور بالسخط الشديد إزاء: العنصرية أو الاضطهاد أو التمييز على أساس الجنس أو التهجمات اليسارية على الأسرة أو العقيدة المسيحية. وينبع هذا السخط من كراهية أولئك الذين يؤيدون هذه المظالم ويتواطؤون معها. هذا بدوره

(1) Fyodor Dostoyevsky, *The Devils*, trans. David Magarshack (Harmondsworth: Penguin Books, 1971), p. 404.

يُغذّيه شعورنا بالتفوُّق وبأننا لسنا أدواتٍ للشر أو من المتواطئين معه. سنغض الطرف قريبًا عن الخراب الذي سيحل بنا. وتُعيِّن صورتنا للعالم الشر خارج ذواتنا. إن الطاقة والكراهية اللتين نكافح من خلالهما الشر تدلان على أنه خارج ذواتنا. يجب ألا نتوانى أبدًا في بذل قصارى جهدنا من أجل التعبير عن سخطنا وشجبنا للشر، بل علينا مضاعفة طاقتنا والتنافس في ما بيننا في هذا الاتجاه. تلك هي جدلية القتل المقدَّس التي ناقشتها في المقطعين الخامس والعاشر.

لا يخلو الأمر من مفارقة تراجيدية أخرى. كلما كان الإحساس بالظلم قويًا (غالبًا يتحدَّد على نحو دقيق)، أصبح هذا النمط أكثر رسوخًا وقوة. لقد أصبحنا منابع للكراهية ولأنماط جديدة من الظلم على نطاق واسع، رغم حساسيتنا ضد الشر وشغفنا الكبير بالعدالة والمساواة والسلام في البداية.

قام أحد معارفي البوذيين من تايلاند بزيارة خاطفة لحزب الخضر الألماني، اعترف على إثرها بحيرته المطلقة. كان يعتقد أنه فَهِمَ أهداف الحزب: السلام بين البشر، وموقف من الاحترام والصداقة بين البشر تجاه الطبيعة؛ لكن ما أثار دهشته هو منسوب الغضب، ونبرة الإقصاء والكراهية تجاه الأحزاب القائمة. لا يبدو أن هؤلاء الأشخاص يعتبرون أن الخطوة الأولى نحو هدفهم يجب أن تتعلق بخفض منسوب غضبهم وعدائيتهم. ولم يستطع فهم ما كانوا يصنعون[1].

يُعتبر هذا العمى نموذجيًا صلب النزعة الإنسانية العلمانية الحصرية الحديثة التي تفخر بإطلاق الطاقة من أجل العمل الخيري والإصلاح. وتُشجِّع، من خلال التخلص من «الخطيئة الأولى»، ومن صورة متواضعة ومهينة للطبيعة البشرية، على المزيد من التقدّم. بطبيعة الحال، لم يُجانب ذلك الصواب ولو جزئيًا. لكن هذه النزعة تظل جزئية وساذجة بشكل رهيب، لأنها لم تواجه أبدًا الأسئلة التي أُثيرت هنا: ما الذي يكمن وراء هذا الجهد الكبير المبذول من أجل الإصلاح الخيري؟ كل ما تدعونا إليه النزعة الإنسانية هو ترسيخ الإحساس بقيمتنا الذاتية حتى نتفادى الانتكاس، وبفكرة عالية عن القيمة الإنسانية حتى نمضي قدمًا، وبسخط شديد ضد الظلم والاضطهاد، على اعتبار أن من شأن ذلك أن يمنحنا الطاقة. ليس بوسع هذه النزعة أن تقدِّر ما يُثير، ذلك كله، من

(1) مساجلة مع Sulak Sivaraksa.

إشكالات، وسهولة الانزلاق إلى شيء تافه وفظيع أو خطير ومدمّر.

يمكن لجينيالوجي نيتشوي أن يقدم شيئًا ما في المضمار. لا شيء يقنع نيتشه أكثر من بيان أن الخلقية أو الروحية تتغذيان بالفعل من نقيضهما، كأن يكون الدافع وراء الطموح المسيحي إلى الحب هو كراهية الضعفاء للأقوياء. ومهما يكن رأينا في هذا الحكم على المسيحية، فمن الواضح أن النزعة الإنسانية الحديثة مفتوحة على هذه الانتكاسات المقلقة: من التفاني من أجل الآخرين إلى ردود الفعل المنغمسة في الذات والأنانية، ومن الإحساس النبيل بكرامة الإنسان إلى سعي للسيطرة يُغذيه الاحتقار والكراهية، ومن الحرية المطلقة إلى الاستبداد المطلق، من الرغبة الشديدة في مساعدة المظلومين إلى الكراهية المتوهجة لجميع الذين يقفون في طريقها. وكلما كان الطموح أشدّ، كانت إمكانية السقوط أكبر.

قد يكون من الأسلم، رغم كل شيء، أن تكون أهدافنا محدودة، وألا ننتظر الكثير، وألا نثق بشكل كبير في الإمكانيات البشرية منذ البداية. لا شك في ذلك، ولكن نخشى من غياب الدافع الكافي للقيام بأعمال تضامنية كبيرة ومكافحة المظالم التي لا يُحصيها العد. في النهاية، يتعلق السؤال بتأويج الحد الأدنى: كيف لنا أن نُحقق أقصى ما يمكن من العمل الخيري في ظل الحد الأدنى من الأمل في البشرية. وهنا يعتبر مثال الدكتور ريو Rieux في الطاعون لكامو حلًا ممكنًا لهذه المشكلة. إلا أن ذلك خيال. وعليه، لنا أن نتساءل عن الإمكانيات التي توفرها لنا الحياة الواقعية.

تُظهر الاهتمامات المعلنة في الفقرات الأخيرة، أن الأعمال الخيرية يمكن أن تغذي في الممارسة الفعلية كراهية البشر. لكن يمكن لنا أن نتبيّن أيضًا أن كراهية للبشر في الثقافة الحديثة، في كثير منها، مستقلة تمامًا عن أية جهود حقيقية تُبذل من أجل المساعدة، أو من أجل تغيير ظروف الحياة. هناك ضرب مبدئي من الكراهية للبشر، إن جاز القول، يسلب الحياة الإنسانية قيمتها. ويُنظر إلى هذه الكراهية كموقف بطولي ينتهي إلى إعلان محاولة كل من المسيحيين، روّاد النزعة الإنسانية، التخفي. في كتاب صدر مؤخرًا[1]، تدرس نانسي هيوستن Nancy Huston ظاهرة غير عادية في أدب القرن العشرين تتمثّل في أن بعض الكتّاب الأكثر شعبية أبدوا كراهية للبشر راديكالية وغير مشروطة إلى أبعد حد،

(1) Nancy Huston, *Professeurs de désespoir* (Paris: Actes Sud, 2004).

وقد شهدت كتبهم رواجًا كبيرًا، قراءة واستحسانًا، لدى جمهور واسع من القراء، رغم أن أغلبهم لم يتجرّأ على تطبيق تصوراتهم في حياتهم العملية.

من أهم هؤلاء الكتّاب، نذكر هيوستن على سبيل المثال إلى صموئيل بيكيت Samuel Beckett وتوماس بيرنهارد Thomas Bernhard وإميل سيوران Emil Cioran وإمري كيرتيز Imre Kertesz وميلان كونديرا Milan Kundera. ويُعتبر شوبنهاور، المتشائم الكبير أحد أهم المصادر المشتركة للكثير منهم، الذي نهل في خط تفكيره الشهير من كالديرون Calderon مما جاء في كتابه La vida es sueño: «إن أعظم جريمة ارتكبها البشر أنهم ولدوا». غير أن شوبنهاور، في الواقع، لا يعتبر أن نُولَدَ جريمة، وإنما مصيبة عظيمة، وأن ما يتعيّن إدانته هو الإنجاب. هذا النوع من كراهية البشر يرفض تمامًا ويحتقر النسل البشري، والتكاثر، وكل ما يتّصل بتكوين الأسر وإنجاب الأطفال؛ وهذا الموقف غالبًا ما يُبدي كراهية كبيرة للنساء. تُشكّل النساء خطرًا على الرجال، لأنهن يُجبرن الرجال على الاستمرار في عملية الإنجاب، وهي عملية يعتبرها شوبنهاور سعي مستمر لإرادة مضاعفة قدراتهن على الحمل.

ما يبدو محيرًا هنا هو أن هذه النزعة التشاؤمية المتطرفة لا تزال تُثير الانتباه، وتلقى الاستحسان، وتُكرَّم بالجوائز الأدبية، وتشد اهتمام وسائل الإعلام. تُقدِّم نانسي هيوستن بعض التفسيرات المثيرة للاهتمام لهذه المسألة. من الواضح أنها محقّة، إذ تعتبر أن هذا الموقف ينطوي على شيء بطولي، رغم أنه بإمكاننا إدانته لأسباب أخرى، ولعله لذلك يثير الإعجاب. «إن الألم الذي يتلحف بهالة القداسة يتمتع بقدرة فائقة، وأتباعه هم المسيحيون حاملو راية الصليب، وقديسونا المعذبون، وشهداؤنا الشجعان، الرائعون والمبجّلون»، في عالم الحداثة منزوع السحر[1]. وأود أن أضيف سببًا آخر. كثيرون منّا متناقضون حول التضامن الخيري الذي نطالب به علنًا، وذلك لأسباب عديدة، بما في ذلك تلك التي نوقشت أعلاه. هذا التناقض يُغذيه وعي قلق: نحن لا نفعل كل ما يجب علينا أن نفعله في ضوء مُثلنا العليا وطموحاتنا. ومما يبعث على السرور أن يُستبعد كل ذلك بشكل جذري، مما يعطي متنفسًا للجانب المكبوت في تناقضنا، ويُعبر عن استيائنا من الطريقة التي دُفعنا بها جميعًا إلى النفاق وفقًا لمعايير النزاهة السياسية، وذلك كله عن طريق النفي المعقول، طالما أنه لم يبقَ لنا سوى «الاستمتاع بالأدب»[2].

(1) المصدر نفسه، ص 347.

(2) لكن من الواضح أن تحليلًا وافيًا لهذه الظاهرة يجب أن يتعمّق أكثر في عصرنا وفي أفئدة البشر، كما تبيّن ذلك من =

لكن لنفترض أننا أردنا أن نتحرَّر من هذا التعاطف الذي يشي بكراهية البشر؟ تفترض هيوستن اعتبارات بعينها يمكنها تحقيق ذلك. تُحيلنا إلى تجربة إنجاب الأطفال وتربيتهم. «لقد لاحظت البطء في ظهور اللغة، أو الشخصية، والبناء المدهش للكائن، وطريقته في ابتلاع العالم بنهم، وجعله خاصًا به، والدخول في علاقة معه: ... لقد لاحظت كم كان ذلك مثيرًا»[1].

كم هو مثير ذلك فعلًا. أنا على يقين من أن الأمر يتعلق بتجربة واسعة النطاق. إلا أن ذلك يُعيدنا إلى سؤالنا السابق. إلى ماذا يُعزى هذا الإحساس بالرهبة، والمفاجأة، والحنان، الذي يثيرنا كثيرًا عندما يولد إنسان جديد وينشأ؟ من الواضح أن الناس يمكن أن يرفضوا رؤيته، مثل القابلة، أرينا بروخوروفنا، في الممسوسين (الشياطين) *The Possessed* لدوستويفسكي؛ عندما صرخ شاتوف في عجب في وجه المولود الجديد، «إن ظهور كائن جديد بمنزلة سر، لغز كبير لا يمكن تفسيره... كان هناك اثنان، وفجأة يوجد ثالث، روح جديدة؛ ... فكر جديد وحب جديد... إنه لأمر غريب حقًا... لا شيء في العالم أسمى من ذلك»، ردَّت أرينا بروخوروفنا ضاحكة، «يا لها من ضجة... إنه ببساطة تطوُّر آخر للكائن الحي، وليس أكثر من ذلك، ليس في الأمر لغزًا، وإلا فستكون أي ذبابة لغزًا. دعني أقول لك شيئًا: لا ينبغي أن يُولد البشر الذين لا طائل من ورائهم»[2].

عندما لم نتبصَّر هذا الإحساس، فما عسانا ندرك إذن؟ بأي طريقة يمكننا أن نصوغ هذا الاستبصار حتى يكون نزيهًا تمامًا؟ متى تكون في أقوى تجلياتها؟ كيف لها أن تؤثر فينا وأي دور لها في توجيه حياتنا؟ إن السؤالين المذكورين أعلاه اللذين يُفسِّران استجاباتنا الأخلاقية ويستهدفان تعيين مصادرنا الأخلاقية، مرتبطان ارتباطًا يعسر فكّه.

سيقول مسيحي إن ما يراه الوالد في الطفل الذي يكبر هو وجه من وجوه صورة الله. ولكن ليس من الواضح للجميع أنك تحتاج إلى مصطلحات ميتافيزيقية أو روحية لفهم

= خلال تعامل هوستون الأكثر تعاطفًا مع صمويل بيكيت. انظر أيضًا، على سبيل المثال: Czeslaw Milosz في ما يتعلق بـ Gombrowicz، في
The Land of Ulro (New York: Farrar, Straus, Giroux, 1985), section 12.

(1) Nancy Huston, *Professeurs de désespoir* (Paris: Actes Sud, 2004).

(2) يمكن العثور على المقطع في ترجمة مختلفة قليلًا في
The Demons, trans. Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York: Vintage, 1995), Part Three, chapter 5, section vi, pp. 592–583.

هذه الفكرة. ومع ذلك، ليس من الواضح بالقدر نفسه أن العكس هو الصحيح، وأن هذا ردّ فعل يمكن تفسيره طبيعانيًا. يجب أن ننظر إلى هذا الأمر على أنه سؤال يحتاج إلى مزيد من الاستقصاء، أو التحري، أو الاستكشاف؛ وقبل ذلك علينا أن نعتبره سؤالًا مهمًا. وفي علاقة بالمناقشة الواردة أعلاه حول مصادر التضامن الكوني، يمكن طرح هذا السؤال على النحو التالي: كيف يمكن لهذا الاستبصار المثير الذي يمكن للكثيرين منا التعرُّف عليه بسهولة، في ما يتعلق بأطفالنا، أن يُخبرنا ويُغذي موقفنا تجاه البشر بوصفهم بشرًا؟

بدلًا من ذلك، غالبًا ما يُنظر إلى مسألة دافعنا العميق نحو العمل الخيري برمتها على أنها حل سهل؛ إما من خلال عقائد إيماننا ـ الإيمان بالله بالنسبة للبعض ـ والاعتقاد في الأخلاق الكانطية أو حقوق الإنسان بالنسبة للبعض الآخر؛ أو من زاوية أخرى، من خلال إحساسنا «الطبيعي» بالتعاطف أو بالإعجاب (كما في هذه الحالة).

لكن كما قلت من قبل، فإن مجرَّد وجود عقائد الإيمان المناسبة ليس حلًا لمعضلات الممارسة الخيرية التي وصفتها أعلاه. ويمكن أن تعيق الأيديولوجيا التعاطف بسهولة، حتى ولو تعلّق الأمر بأطفالنا (إن كان ذلك نادرًا)، ولكن بالتأكيد عندما يتعلق الأمر بالآخرين. في الواقع، فإن تحوُّل المثل العليا إلى ممارسة وحشية تجلّى بشكل مستفيض في العالم المسيحي قبل أن تبرز النزعة الإنسانية الحديثة على المشهد. ولكن ما عسانا فاعلين؟

كيف لنا أن نتخلّص من كراهيتنا للبشر أو ألا نتواطأ معها؟ يوجد، بطبيعة الحال، تفسير مسيحي لهذه النقطة، وقد أشرت إليه للتو أعلاه. وهي ليست مسألة يقين، بقدر ما هي مسألة إيمان. يمكن وصفها بطريقتين: إما كحب/إشفاق غير مشروط، وهذا لا ينهض على ما فعلته أنت بنفسك؛ أو كحب ينهض على ما أنت عليه على نحو أعمق، من حيث أنك كائن على صورة الله. والأمر سيّان، ففي كلتا الحالتين، ليس الحب مشروطًا بالقيمة المتحققة فيك أنت كفرد، أو حتى في ما لا يمكن تحقيقه إلا فيك وحدك. فأن تكون قد خلقت على صورة الله فلا يعني أن ذلك يخصّك وحدك دون سواك، بل ميّزة يشترك فيها بنو البشر كافة. إن خلقنا على صورة الله يعني أيضًا مكانتنا بين الآخرين في تيار المحبة من حيث هو واجهة حياة الله التي نحاول فهمها، بشكل ملتبس جدًا، في الحديث عن الثالوث.

أيضًا ثمّة مسألة أخرى. يمكننا أن نعتبر المحبّة المسيحية، ونقول على سبيل المثال، إن كامو يفضح السعادة الإنسانية في مواجهة العبث، كطريقتين بديلتين للحفاظ على النوع

نفسه من العمل الخيري، مثل العمل الإنساني أو الدفاع عن حقوق الإنسان. في ما يلي موقفان يتم تبنيهما عادة من قبل أشخاص مختلفين في إجماع تقاطعي. وقد مثّل ذلك محورًا رئيسًا للمناقشة الواردة أعلاه. لكنهما يعكسان أيضًا وجهات نظر أخلاقية مختلفة جدًا، وتصوّرات مختلفة جذريًا بشأن الحياة البشرية.

لقد تحدّثتُ أعلاه عما ينطوي عليه الموقف الحديث الكاره للبشر من نزعة بطولية. تتمثل البطولة في الصمود في مواجهة غياب المعنى وانعدام القيمة اللذين يُميّزان الحياة. لكن موقف كامو ذي الصلة، حيث تظل ردة الفعل على غياب المعنى في الكون بمنزلة عمل خيري، يبدو أكثر بطولية. وفي الواقع، يبدو الأمر أكثر بطولية من الشهادة المسيحية، على سبيل المثال، لأنّ أن تهبَ نفسك من أجل الآخرين، وحتى أكثر من ذلك الموت في سبيلهم، لا ينتظر منه الشهيد أي تعويض في الحياة الآخرة. ذلك هو مكمن النزعة البطولية المطلقة.

يفسر ذلك جزئيًا الهالة الكبيرة التي تُحيط بهذا الموقف في يومنا هذا. وإذا كان الأمر كذلك، فإن القوة المقنِعة للإلحاد الحديث تكمن في موقفه الأخلاقي أكثر مما تكمن في الاعتبارات المعرفية، وتلك مسألة لا يُستهان بها.

قد يبدو هذا الادعاء بالتفوُّق غير قابل للدحض؛ فحتى في الصليب عطاء بلا مقابل.

لكن هل هذا هو المقياس النهائي للتميُّز؟ إذا اعتبرنا الفضيلة الأخلاقية هي فضيلة الأفراد المنعزلين، فقد يبدو الأمر كذلك. لكن لنفترض أن الخير الأقصى يتألف من الشراكة، والأخذ والعطاء المتبادلين، كما في براديغم المأدبة الأخروية. لا مكان في بطولة العطاء بلا مقابل للتبادلية. فإذا أعطيتني أي شيء لقاء ما وهبته إليك، كان معنى ذلك أن تلك الهِبة لم تكن بلا مقابل البتة؛ وإلى جانب ذلك، في الحالة القصوى، أختفي أنا وهبتي فلا تعود الشراكة بيننا ممكنة. هذه النزعة البطولية الأحادية الجانب منغلقة على ذاتها. إنها تلامس الحد الأقصى الذي يمكن أن ندركه عندما يحفّزنا الإحساس بكرامتنا. ولكن هل ذلك ما تتعلق به الحياة؟ يقترح الإيمان المسيحي وجهة نظر مختلفة تمامًا[1].

(1) انظر مناقشة دريدا Derrida وليفيناس Lévinas في مؤلف جون ميلابنك Milbank
Being Reconciled (London: Routledge, 2003), chapter 8.
وأيضًا
Robert Spaemann, *Glück und Wohlwollen* (Stuttgart: Klett Cotta, 1989)..

لنعد إلى وجهة نظر نانسي هيوستن التي أحلت إليها أعلاه، حيث يستيقظ الطفل، ليصبح كائنًا حرًا آخر. وهذا، في الواقع، وجه من وجوه شيء أعم. يقود أحد الوالدين الطفل على طريق النمو. لكن هذه ليست مجرد خدمة يقوم بها إنسان لآخر. ولا ينجح ذلك إلا حيث يكون هناك شيء ما على المحك، وحيث تنشأ رابطة الحب. رابطة يكون بموجبها كل طرف بمنزلة هِبة للآخر، ويتبادلان الأخذ والعطاء، وحيث يكون الخط الفاصل بين الأخذ والعطاء غير واضح. إننا خارج نطاق أحادية «إيثارية».

هل يمكن أن يكون الأمر، على نحو مغاير تمامًا، شيئًا آخر يكمن وراء الشعور بالتضامن بين المتساوين يحضنا على مساعدة الناس، حتى على الطرف الآخر من الكرة الأرضية. وذلك يؤشر على علاقة يتشابك فيها الأخذ والعطاء.

مرّة أخرى، انهمامنا مزدوج. من ناحية، نريد أن نكتشف ما هي القوة الدافعة هنا، حتى نعطيها حقها. ومن ناحية أخرى، نشعر أن الحصول على هذا الحق سيساعد على تقويتها، وتحريرها من الدوافع التي وصفتها أعلاه والتي يمكن لها أن تستوطن بسهولة العمل الخيري وتحوّله إلى نقيضه.

يمكن لنا أن نخلص إلى أن هذا النوع من ردّة الفعل على صورة الله في الآخرين ليس في الحقيقة في متناولنا نحن البشر، وقد لا يكون بمستطاعنا فهم فكرة تبادل العطاء. أعتقد أن هذا قد يكون حقيقيًا بالنسبة إلينا، ولكن فقط إلى المدى الذي ننفتح فيه على الله، وهو ما يعني في الواقع تجاوز الحدود المحددة نظريًا من قبل النزعة الإنسانية الحصرية. وإذا اعتقدنا ذلك، فعندئذٍ سيكون بوسعنا أن نقول شيئًا على قدر كبير من الأهمية للأزمنة الحديثة بشأن هشاشة ما نمنحه جميعًا، مؤمنين كنّا أو غير مؤمنين، قيمة في هذه الأزمنة.

لكن إن لم يكن الأمر كذلك، عندئذ يجب أن تكون شجاعة كامو أو دريدا في روعتها ورواقيتها أقصى ما نطمح إليه. وبدون «قفزة إيمان» أو ثقة استباقية، بطريقة أو بأخرى، يبقى هذا السؤال موضع نقاش. لكن إذا كان فعل الإيمان بالله يجب أن يكون له أساس متين، فيجب أن ننظر إلى هذه الشجاعة الرواقية من زاوية جديدة. لا يزال الأمر مثيرًا للإعجاب كالتغلب على الذات بالمعنى النيتشوي ـ كما هو الحال مع ابن عمه شوبنهاور في كراهيته الراديكالية للجنس البشري ـ ولكنه قد يثبط عزمنا، وآخرون كثيرون أيضًا، عن المضي قدمًا نحو فعل تطويري أكثر قوة ونجاعة في التاريخ[1].

(1) قد يظن المرء أن وجهات النظر «المتفائلة»، تلك التي تأمل في حدوث تحوّلات عميقة في الحياة الإنسانية، تخضع =

[12]

قادتنا الحجة في المقطعين الأخيرين، إلى نقطة كان علينا أن ننظر فيها إلى ما وراء السؤال حول ما يجب أن تكون عليه مدونة قواعد السلوك، سواء كانت محدودة، أو تعتمد أكثر على التضامن، أو الإيثار، وأثرنا مسألة الدوافع الأعمق الضرورية من خلال تنفيذ تلك المدونة. لقد طرحت المسألة على نحو سلبي في المقطع العاشر، كالتالي: كيف يمكننا محاربة أو التغلب على إغراء تعزيز نزاهة الذات من خلال ممارسات كبش الفداء؟ ولكنها طُرحت على نحو إيجابي أكثر في المقطع الحادي عشر، حيث بحثنا عن مصادر أخلاقية تتناسب مع المعايير العالية المعاصرة للإيثار.

في كلتا الحالتين، تجاوزنا نطاق التفكير الأخلاقي الذي انبثق من التصوُّر الحديث للنظام الأخلاقي في جزء كبير منه. وقد كان هذا يميل إلى التركيز بدقة على مدونات قواعد السلوك، القواعد الأخلاقية، من جهة، والمجموعات التي تتكوَّن من المؤسسات والقواعد، من جهة أخرى. وفي صيغة الحد الأدنى الأصلية من النظام الأخلاقي بوصفه نظامًا قائمًا بذاته ينهض على انسجام المصالح، كان خسوف مسألة الدافعية الأخلاقية مفهومًا تمامًا. وكان أساس استقرار النظام الاجتماعي مصلحة ذاتية مستنيرة. وكانت «المصلحة» هي الدافع الأساسي الثابت، الذي كان لا بد من توجيهه في الاتجاه الصحيح من خلال العادات الجيدة و/ أو الآراء المستنيرة.

بطبيعة الحال، واجه خسوف مسألة الدافعية، الذي ما كان ليكون مفهومًا بالنسبة للقدماء، تحديًا من قبل صيغ النظام الأخلاقي الأخيرة الأكثر تطلبًا، التي تُشدِّد على التضامن و/ أو الإيثار. وقد بوَّأ كل من روسو وكانط مسألة الدافعية منزلة محورية: حب الذات مقابل الإرادة العامة؛ إرادة يحفزها الميل مقابل إرادة يحفزها العقل. لكن يبدو أن الفكر المعاصر، حتى في أشكاله الكانطية الجديدة، قد ابتعد من جديد عن هذا التصوُّر.

هكذا يُبذل قدر كبير من الجهد في المجتمع الليبرالي الحديث في وضع مدونات

= للمصادقة من الناحية الإبستيمولوجية أكثر من وجهات نظر «متشائمة». قد يحتاج المرء إلى القليل من الثقة الاستباقية لتبني هذه الأخيرة. ولكن إذا كان هذا يعني أن الشخص الأقل عرضة للخطأ المأساوي باعتباره «متشائمًا»، إذن هذا غير صحيح. هناك نوع من الكوارث يحدث بالفعل عند محاولة إدراك تحوّل مستحيل. ولكن هناك نوع آخر من الخسارة حيث يتم إحباط التغيير الإيجابي الذي يمكن تحقيقه من البداية من خلال رفض الإيمان به. وبالتالي قد يبدو أكثر ذكاءً أو أكثر أمانًا، ألا تثق أبدًا بأي شخص آخر، لكن أنواعًا معينة من علاقات التشجيع المتبادل مع الآخرين لن تطوّر أبدًا في مناخ من عدم الثقة المتبادل. تمتد الأمثلة من الحب إلى أشكال القوة السياسية التي كتبت عنها حنا أرندت.

قواعد سلوك وتطبيقها. أولًا، على أعلى مستوى نظري، تفترض نظرية أخلاقية معاصرة في جزء كبير منها أن الخلقية يمكن أن تتحدد انطلاقًا من مدونة أفعال إلزامية وردعية، مدونة يمكن بلورتها، علاوة على ذلك، انطلاقًا من مصدر واحد أو مبدأ واحد. من هنا تأتي الأهمية الرئيسة في أقسام الفلسفة للصراع بين المنفعيين و(الما بعد)-كانطيين. يوافقون على أنه يجب أن يكون هناك مبدأ واحد يمكن أن تنبثق منه الأفعال الإلزامية دون سواها، لكن يحتدم الخلاف بينهم حول طبيعة هذا المبدأ. فمن ناحية، هناك من يختار صيغة أو طريقة أخرى لحساب المنفعة (منفعية القاعدة، منفعية الفعل، المنافع بوصفها تفضيلات... إلخ). ومن ناحية أخرى، نجد أولئك الذين يكمن معيارهم في شكل ما من أشكال الكونية: سواء في صيغته الكانطية الأصلية (الفعل المتطابق للقواعد الكونية)، أو في صيغ حديثة أكثر تطورًا، على سبيل المثال: القاعدة العادلة هي التي تحظى باتفاق جميع أولئك الذين تؤثر فيهم (هابرماس)؛ أو هذا الفعل عادل لأنك تستطيع تبريره لأولئك الذي يتأثرون به (سكانلون)؛ والثابت هنا هو تماهي الخلقية مع مدونة قواعد موحدة، تنبثق من مصدر واحد.

لكن إذا انتقلت من الأكاديمية إلى المجال السياسي، فستصعق بصيغة مماثلة (وذات صلة) من التركيز على المدونة. ويتشابك هذا مع الترسيخ القانوني لبعض المبادئ الأساسية لمجتمعنا، الذي يتمثل أكثر أشكاله أهمية ووضوحًا بإضفاء الطابع الدستوري على مختلف المواثيق المتعلقة بالحقوق وعدم التمييز، وهي سمة أساسية في عالمنا. هذا يؤدي إلى مزيد من التفصيل في وضع مدونات قواعد ملزمة قانونًا. لكن جوهر هذه المقاربة يمتد أبعد من المجال السياسي. فمن المسلم به أن طريقة تحقيق بعض الخيرات الجماعية المهمّة، مثل التسامح والاحترام المتبادل، تكمن في مدونة السلوك، مثل «مدونات الخطاب» التي وضعتها بعض الجامعات. تُصنّف معالم عدم الاحترام، بحيث يمكن منعها، وإذا لزم الأمر معاقبتها. وبذلك سيتقدم مجتمعنا.

أين تكمن المشكلة إذن؟ لماذا لا يمكن تأطير حياتنا الأخلاقية/ الإيتيقية انطلاقًا من مدونة قواعد سلوك؟ نعرض في ما يلي بعض أسباب ذلك:

1. سبب أرسطي: وضعيات، وأحداث مختلفة بشكل غير متوقع، وبالتالي لن تستطيع أيّ مجموعة من الصيغ أن تحيط بها جميعًا. وعندئذ سيتعيّن تعديل أي مدونة صيغت سابقًا بحسب الوضعيات الجديدة. ذلك هو السبب في أن الشخص الخيّر الذي يتمتع بالحكمة

العملية Phronesis يوجهه إحساس عميق بالخيرات المعنية، بالإضافة إلى قدرة مرنة على تمييز ما تتطلبه الوضعية الجديدة.

2. تعددية الخيرات (أرسطو أيضًا): هناك أكثر من خير واحد؛ وهو ما لا يعترف به كل من كانط وبنتام، وكل أولئك الذين يحاولون استخلاص الخلقية من مبدأ واحد. هذه الخيرات يمكن أن تتعارض ضمن ظروف معينة: الحرية والمساواة؛ العدالة والرحمة؛ العدالة التبادلية والكياسة؛ النجاح الناجع والتفاهم الشفوق. إنجاز الأمور بطريقة بيروقراطية (يتطلب فئات وقواعد) ومعاملة الجميع على قدم المساواة، وما إلى ذلك.

3. تزيد الميزة الثانية من كثافة الميزة الأولى. ومن شأن ذلك أن يخلق معضلات. والوضعيات المعضلة تختلف على نحو غير متوقع. لذلك نحن بحاجة إلى المزيد من الحكمة العملية. نحن بحاجة إلى إحساس بالخيرين المتصارعين، وإلى وزن مُتطلَّب كل منهما في علاقة بالتوتر الذي يمكن أن يثيرانه بحسب الفئة التي ينتميان إليها. فإلى أي من الفئتين سنميل إذا كانت إحداهما أهم من الأخرى.

تفترض أمثلة مختلفة جدًا عن «المعضلة» ذاتها حلولًا مختلفة. لكن الأمر لا يتوقف عند ذلك. فطبيعة المعضلات، تفترض القبول بأكثر من حل واحد ضمن حالة معينة. وبعبارة أخرى، يمكن للمعضلة «ذاتها»، التي تحددها الخيرات المتصارعة، وفي هذه الحالة العينيّة، أن تقبل أكثر من حل واحد، مثل المعادلات التربيعية مع مجهولَيْن. لماذا؟

لأننا لا نتعامل فقط مع الخيرات (العدالة والرحمة والحرية والمساواة)، ولكن أيضًا مع مطالب أشخاص معينين، وفاعلين معينين، يمكن أن يكون للطريقة التي أو قد يتعيَّن عليهم التعامل من خلالها مع مطالبهم الخاصة أو يختارونها، تأثيرًا حاسمًا على النتيجة. لقد تضرر البعض تاريخيًا؛ ولأجل ذلك تتطلب العدالة التبادلية جبر الضرر. لكن هناك اعتبارات أخرى لا يمكن أن نغض عنها الطرف. فما يمكن اعتباره جبر ضرر شاملًا، إذا نظرنا ببساطة إلى طبيعة الضرر، فستكون له تأثيرات أخرى قد تضر بالأشخاص الأبرياء أو الذين أذنبوا بشكل محدود. ومن الواضح أن ذلك ما يحدث في حالات جبر الضرر تاريخيًا: دفع التعويضات لضحايا الماضي؛ أو في حالة التحوُّل من نظام الاستغلال الاستبدادي إلى نظام أكثر انفتاحًا وديمقراطية ومساواة. وفي الحالة الأخيرة، يجب علينا

أيضًا أن نأخذ بعين الاعتبار تأثيرات التعويض الكامل على التعايش المستقبلي بين أحفاد المستغَلين والمستغِلين في النظام الجديد.

واليوم، قد يكمن الحل «العادل» في تعويض شامل ومُعتبر للضحايا، في سياق يبقى فيه الطرفان في صراع مستمر بحيث لا يلقي أيّ منهما سلاحه. لكن إذا كان بإمكانهم أن يلتقوا، ويتبادلوا الحديث، نحضهم على محاولة إيجاد أساس متين لوجودهم المشترك في المستقبل، ومن ثم إمكانية الاتفاق على «تعويض» الضحايا أو اقتراح حل مختلف تمامًا. هنا تتبادر إلى ذهننا أمثلة عديدة عن العدالة الانتقالية المعاصرة، مثل لجنة الحقيقة والمصالحة في جنوب أفريقيا. من الواضح أن ذلك يطرح أسئلة على قدر كبير من الأهمية: هل يمكن للضحايا أن يوافقوا على ذلك حقًا؟ مَن هم الضحايا تحديدًا؟ هل استُعجلوا، ودُفعوا، وأُجبروا على القبول مكرهين... إلخ؟ لكن تتمثل الفكرة الأساسية لهذا النوع من الإجراءات في جعل الضحايا السابقين يقبلون بأنهم يستطيعون الاستفادة بشكل كبير من إنهاء المسألة في اتجاه معين (الاعتراف بحقيقة ما حدث) شريطة التخلي عن كثير مما يطالبون به رغم مشروعيته: الانتقام من المذنبين، العين بالعين. فقد كان الهدف إيجاد «تعويض» يسمح بالمصالحة، وبالتالي حياة مشتركة على أساس جديد.

تكمن النقطة المهمة هنا في التالي: يتمثل أحد الأسباب التي تجعل المعضلات تقبل أكثر من حل واحد في أنها غالبًا ما تفترض صراعًا بين المطالبين، وأنه يمكن مقاربتها أو تأويلها بشكل مختلف من قبل الأشخاص المعنيين. لكن بالإضافة إلى ذلك، يمكن حل هذه المعضلة بطريقة أقل تكلفة بالنسبة لكلا الطرفين من خلال تحويل التأويلات في اتجاه معين. أي أنه لا يوجد إلا حل وحيد عادل هنا، أمام عدائية وتعارض الطرفين الشديد، وإصرار كل منهما على «حقوقه» كاملة؛ وبالتالي فإن «تعويض» الضحية يكون، بمعنى ما، أعلى، مما يضر بالمذنب بشكل كبير؛ لكن العداء الناتج عن ذلك يحرم أيضًا الضحايا وخلفائهم من خيرات الكياسة والتعاون. من ناحية أخرى، فإن لجنة الحقيقة والمصالحة يمكن أن تُؤدي بنا إلى نقطة جديدة حيث لا تكون الحصيلة مساوية للصفر تمامًا. وفي علاقة بالوضعية الأولى من العداء الكلي، قد يؤدي هذا إلى خطوة يغنم فيها الجميع.

4. متى عممنا ذلك، يمكننا أن نتبيّن أن بعض المعضلات يجب أن يكون مفهومًا في فضاء ثنائي الأبعاد. يمنحك الفضاء الأفقي البعد الذي يتعين عليك أن تحدد فيه نقطة

الحل، «التعويض» المنصف، بين طرفين. يفتح الفضاء العمودي إمكانية أن ترتقي إلى مستوى أفقي جديد حيث يكون الحل أقل ألمًا/ ضررًا لكلا الطرفين.

والأمثلة على ذلك كثيرة في السياسة الحديثة. ربما يكون الحل «المنصف» للبوسنة بعد القتل المتبادل المرعب هو هذه الدولة الثلاثية الغريبة ذات الكانتونات المنفصلة والرئاسة الثلاثية، وقدرًا كبيرًا من انعدام الثقة وعدم الاستقرار. لكن تخيَّلوا أنه مع مرور الوقت، يمكن إعادة الثقة بين الطرفين؛ ثم تنشأ إمكانية التحوُّل نحو نظام فيدرالي عادي بشكل كبير.

ذلك هو السبب في أن كبار الخيّرين في السياسة هم أولئك الذين تساعد تدخلاتهم الكاريزمية المجتمع على التقدم نحو هذا الفضاء. وهنا يتبادر إلى الذهن نيلسون مانديلا، وديسموند توتو.

بعبارة أخرى، يمكننا القول إن هذه المعضلات هي أيضًا ثلاثية أو ثنائية الأبعاد. يتعيّن علينا، أولًا، أن نحكّم بين المطالبات (أ) و (ب)؛ ولكن علينا أيضًا أن نقرِّر ما إذا كنا نهدف إلى تحقيق أفضل «تعويض» بين (أ) و (ب) على المستوى الحالي، أو محاولة دفع الناس للانتقال إلى مستوى آخر. يمتلك كبار الزعماء حنكة كافية تساعدهم على التوافق على حل لهذه المشكلة، وجاذبية كاريزمية لا غنى عنها تقودهم إلى القبول بذلك الحل. ومرة أخرى يتبادر إلى ذهننا مانديلا.

يتمثل البعد العمودي، الذي تحدثتُ عنه للتو، في المصالحة والثقة. وذلك واحد من الدوافع الرئيسة التي اهتدى إليها الفهم المسيحي لهذه المعضلات عرضًا. توضح المناقشة الواردة أعلاه أن الإيمان المسيحي لا يمكن تحويله البتة إلى مدونة قواعد سلوك ثابتة، وذلك لأنه يصنف أفعالنا دائمًا بحسب بُعدين، البعد المتعلق بالفعل العادل وأيضًا البعد الأخروي. وهو كذلك بُعد يتعلق بالمصالحة وبالثقة، ولكنه يتجاوز أي مصالحة ممكنة داخل التاريخ. مع ذلك، يمكن أن تُلهم حركات عمودية في التاريخ، مثل حركتي مانديلا وتوتو. (وإذا كان التزام توتو الديني معروف جيدًا، فلا أدري ما يؤمن به نيلسون مانديلا حقًا، رغم أن حركته بأكملها مستلهمة من المسيحية بشكل عميق، وإن كان كذلك تاريخيًا فحسب، فالصفح فئة أساسية، على الرغم من التقليل من شأن هذا المصطلح هنا).

ويُنصّص العهد الجديد على هذه الفكرة بطرق شتى. لنضرب على ذلك مثلًا مالك

حقل كرم العنب الذي ينتدب العمال في بداية اليوم، ثم على امتداد ساعاته. من الواضح أن اقتراحه بدفع قطعة نقدية لكل فرد، يثير الغضب كاقتراح في إطار تأسيس سياسة للأجور في مجتمع مستقر. من هنا جاءت احتجاجات أولئك الذين يُنتدبون في بداية اليوم. لكن الأمثولة تفتح البعد الأخروي لملكوت الله: في ذروة ذلك الفضاء العمودي، ذلك هو التوزيع المناسب الوحيد. الله حاضر في هذا البعد العمودي، وكذلك في البعد الأفقي في شخص المسيح[1].

لكن هذا يعني أنه لا توجد صيغة للعمل كمسيحي في العالم. لننظر مثلًا في أفضل مدوّنة قواعد سلوك ممكنة في الظروف المعاصرة، أو تلك التي تتناسب معها على نحو أفضل. السؤال الذي يطرح نفسه دائمًا: هل يمكن لنا أن نطور حقًّا بمجرد أن نتجاوز/ ونعدل/ ونعيد تأويل المدونة؟ ذلك ما يقوم به المسيح باستمرار في الإنجيل. ولأجل ذلك ترى بعض الكنائس تميل إلى التطابق مع بعض المدونات (ولا سيما تلك التي تتعلق بالقواعد الجنسية) والمؤسسات (المجتمع الليبرالي).

لكن حتى نعود إلى الخط الرئيس للحجة، يقودنا استحضار البعد العمودي بطريقة أخرى إلى المنظور المفقود في الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، ذلك المتعلق بالدافع الأخلاقي. إذن يفترض التوصل بشكل كبير إلى البعد الذي يتعلق بالمصالحة وبالثقة، نوعًا من التحويل في الدافعية، والقدرة على التخلي عن النزوع إلى الانتقام، أو عن الأمن الذي ينشأ عن اتخاذ مسافة حذرة من الجار. هذا يقتضي أن يترابط الناس بطريقة جديدة، سواء كان هذا المسار العمودي الذي نتموقع فيه مفهومًا بطريقة مسيحية أم لا.

لذا فإن «المدونة التوثينية»، أو عبادة إله واحد من دون نفي وجود آلهة أخرى في المجتمع الليبرالي الحديث، قد تكونا على قدر كبير من الخطورة. إنهما تميلان إلى تجاهل الخلفية التي تعطي لأي مدونة معنى: مجموعة متنوعة من الخيرات التي تهدف القواعد والمعايير

---

(1) انظر إنجيل متّى 20، الآيات 1ـ16. في مناقشة عميقة لمثَل آخر، عن السامري الصالح، يُلاحظ بول تيبود أن استجابة السامري لا ينبغي اعتبارها مجرّد عمل لمرة واحدة. يفتح علاقة جديدة. «تمتد هذه العلاقة مع مرور الزمن، ويمكن لها أن تشهد المراحل التي أثارتها القناعة في النزل، وهي تفتح زمنًا أفضل، وتوحد الأبطال في منظور مستقبل مشترك. الأفق المعروض ليس بالأفق المروع، كما هو الحال في العديد من الأمثال الإنجيلية، إنه أفق تاريخي لتطوير العالم». انظر
Thibaud, «L'Autre et le Prochain», in *Esprit*, June 2003, pp. 13–24.
قد أضيف، وربما يتفق تيبود مع ذلك، على أن هذا الأفق التاريخي له معنى بالنسبة للمسيحيين في علاقة بالأفق المروّع الأعمق.

إلى تحقيقها، وتميلان إلى تجريدنا من حساسيتنا ومن بصيرتنا إزاء البعد العمودي. كما أنهما تشجعان على اتّباع مقاربة همّها تحقيق «التماثل»: القاعدة هي القاعدة. حتى إن كانت عبادة إله واحد من دون نفي وجود آلهة أخرى الحديثة تؤرقنا أخلاقيًا وروحيًا.

[13]

من المؤكد أن هذه المناقشة لها صلة بالموضوع الذي علّقناه في نهاية المقطع العاشر، والذي يتعلق بالعنف ضد كبش الفداء. هل يخبرنا كل ذلك بشيء ما عن كيفية الحد من العنف، أو التخلص منه؟ وهل لنا أن نأمل في ذلك؟

للنظر أولًا في فرضية كانط التي ذكرتها أعلاه، على الرغم من أنه لم يكن الشخص الوحيد الذي يقترحها، وتتمثّل في الرأي القائل بأن المجتمعات الديمقراطية ستصبح أقل عنفًا. لن تخوض الحرب ضد بعضها البعض، ويُفترض أنها لن تشهد حروبًا أهلية. هذا الرأي لم يُجانب الصواب، كما رأينا في المقطع الحادي عشر. ولقد كان للنظام المنضبط الحديث أثرًا معينًا في ذلك. لكن كما رأينا في القسم نفسه، فإن السلام هش، لأسباب مختلفة؛ جزئيًا بسبب توفر بعض شروط نجاح النظام الاقتصادي. وجزئيًا بسبب ما يخلقه الاستبعاد والتنافس من توترات التي وإن ما زالت غير عنيفة فإنها قد تولّد العداء. وذلك فضلًا عن المشكلة الكبيرة التي تواجهها بعض المجتمعات في الانضمام إلى فئة السياسات الديمقراطية المنظمة.

لذا يجب أن يحتوي أي برنامج للتغلب على العنف على هدفين على الأقل: (1) بناء مثل هذه الأنظمة الديمقراطية المنظمة؛ (2) محاولة الاستفادة من فوائدها على أوسع نطاق ممكن، وذلك مثلًا عن طريق منع خلق مجموعات يائسة ومستبعدة؛ ولا سيما الشباب.

لكن هذا البرنامج يبدو غير مكتمل بشكل جذري، في مواجهة ترحيل أو بلورة الأشكال القديمة من كبش الفداء والحرب المقدّسة اليوم من جديد. هل يمكننا فعل شيء لمحاربتها؟ هل ثمة عنصر ثالث في برنامجنا؟

قد تتمثل إحدى الإجابات في التالي: دعونا نلاحظ الجذور الميتافيزيقية/الدينية لهذا العنف غير المشروط والتطهيري. إذن كيف لنا أن نتخلّص منه؟ إنه ديني، أو على الأقل، ميتافيزيقي؛ ولذا فإننا لن نتخلّص منه إلا من خلال تجاوز البعد الديني في وجودنا

تمامًا. المشكلة حتى الآن هي أن العديد من بناة الجمهورية العلمانية المفترضة، اللينينيين والروبسبياريين، لم يتحرروا فعلًا من هذه الحاضنة كما كانوا يعتقدون.

هكذا يبدو واضحًا من الظاهرة التي تمّت مراجعتها أعلاه، أن مجرد اقتراح بعض النظريات غير الدينية، مثل النزعة الإنسانية الحديثة، ليس كافيًا في الواقع. يبدو أن الأشكال الدينية تُعيد تشكيل نفسها. لذلك يجب علينا أن نكافح من أجل نزع سحر حقيقي وتام، ومتحرّر تمامًا من الدين. ولكن كيف لنا ذلك؟ وهل هذا ممكن حقًا؟

يؤشر ذلك على إجابة أخرى: كل ما سبق يدل على أن البعد الديني لا مفر منه. ربما لا يوجد سوى الاختيار بين الدين الخيّر والسيىء. إذن يوجد دين خيّر. من ذلك مثلًا قراءة روني جيرار Girard للعهدين القديم والجديد، كمصدر لقصّة مضادة لسردية كبش الفداء، التي تُظهر أن الضحية بريئة[1]. ويمكننا أن نقول شيئًا مشابهًا عن بوذا، على سبيل المثال.

هكذا يمكننا أن نُشير إلى صورة الإنجيل لعنف مسيحي مضاد: أي تحويل الطاقة التي عادة ما تُستعمل في تطهير كبش فداء؛ تحويل يتغلب على الخوف من العنف لا من خلال التحوُّل إلى سيّد له، وعبر توجيهه كقوة تدمير ضد الشر، إنما بهدف التغلب على الخوف من خلال الخضوع له والتعامل معه بواسطة الحب والصفح، وبالتالي استثماره كمصدر للخير، والإصلاح.

لكن يمكن أن نسوق ملاحظة مشابهة لتلك التي أبديتها للتو عن النزعة الإنسانية حول هذه المواقف الدينية. إن مجرد تبنّي دين معين، وإن يكن من حيث المبدأ «خيّرًا»، لا يكفي. المسيحية هي المسؤولة عن «الانهمام بالضحية» في العالم الحديث. ولكننا نرى كيف استطاع دين تطهير كبش الفداء أن يسود. هل علينا أن نحتج على ذلك باعتباره صيغة علمانية؟ ثم ماذا عن التاريخ الطويل والكئيب والرهيب من معاداة السامية المسيحية؟ وفي تقدير روني جيرار، يُعتبر ذلك خيانة صريحة للإنجيل، انقلاب 180 درجة. لذا فإن مجرد الاعتقاد في هذه الأديان «الخيّرة» لا يتغلب على الخطر.

يعاني كلا الطرفين من تعفّن فيروسي وعليهما محاربته.

إذن، فيمَ يتمثل هذا النوع الثالث من التدابير التي تكوّن برنامجنا؟ لاحظنا أعلاه وجود

(1) انظر
René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair.*

نمط من الانتكاسات التي تُثير مفارقة. فقد نفشل بشكل أو بآخر في إدراك خيريّة هدفنا، أو رؤيتنا للنظام، في سعينا إلى ذلك. من ذلك مثلًا أن جمهورية روبسبيير التي ألغت عقوبة الإعدام غذت بطريقة أو بأخرى برنامج المجازر الدموية. ويمكن أن نقول أشياء مماثلة عن النظام الهيردري Herderian للأمم المتعايشة على تنوعها، أو عن هدف إنقاذ جميع الضحايا. تتمثل المفارقة في أن خيّرية هدفنا، دعاتها والمدافعين عنها، هي التي تجعل منّا خيّرين، ومن ثم تفتح الطريق أمام تأسيس صلاحنا الذاتي في تناقض مع أولئك الذين يتعيّن عليهم أن يكونوا أشرارًا طالما كنّا أخيارًا. كلما تنامت الخلقية، ازدادت الكراهية والنزعة التدميرية ضراوة. عندما تبلغ الحملة الصليبية امتلاءها في خلقية العالم الحديث، تختفي آخر ترسبات أخلاق الفرسان التي تنهض على المروءة واحترام العدو التي سادت في أيام صلاح الدين وريتشارد قلب الأسد. لم يبق شيء سوى الكفاح الشرس ضد الشر، كفاح لا هوادة فيه.

لا يوجد أي علاج عام ضد أشكال التقديس الجديدة لهذه الأصناف من العنف، وهذه الخطوط التي تفصل بين أخيَرها وأَشَرّها التي تسمح بأكثر الأعمال الوحشية فظاعة. لكن يمكن أن نشهد بعض الخطوات، في سياق معين، كأن يتنازل الشخص عن الحق الذي تمنحه له المعاناة، وحق الأبرياء في معاقبة المذنبين، لفائدة الضحية للتخلص من جلادها. وهذه الخطوة هي النقيض المباشر للدفاع الغريزي عن عدالة قضيتنا. يمكن تسمية هذه الخطوة بالصفح، ولكنها على مستوى أعمق، تقوم على الاعتراف بإنسانية مشتركة معينة.

يتمثل شعار الثوريين العلميين الذين سيعيدون تشكيل العالم في الممسوسين *The Possessed* لدوستويفسكي، في «لا أحد يقع عليه اللوم». وذلك هو شعار الموقف المتحرّر من الواقع، ومن وجهة النظر العلاجية. ما يخفيه هذا الشعار هو موقف آخر يوجه اللوم بالكامل على العدو، ويمنحنا هذه القدرة على الفعل الذي ينبع من إحساسنا بصلاحنا التام. وهذا يتعارض مع الفكرة القائلة بأن شخصيات دوستويفسكي تبدي فدائية فائقة في كفاحها من أجل شعار: «كلنا ملومون»[1]. هذا يُهيّئ الأرضية المشتركة التي تُميّز نوع التحوُّل الذي أتحدث عنه، ويفتح منطقة جديدة للمسؤولية المشتركة نلتقي فيها مع عدو الأمس.

يقودنا هذا الأمر من جديد إلى مثال نيلسون مانديلا الذي ذكرته أعلاه، فقد أبدى

(1) تلك هي النتيجة التي انتهى إليها شاتوف، في مواجهة كرم أرينا بروخوروفنا، رغم جميع وجهات نظرها الاختزالية للحياة الإنسانية، انظر
The Demons, Part Three, chapter 5, section iii, p. 584.

هذا الأخير حكمة سياسية فائقة، لأن انتهاج مسار الانتقام باعتباره المسار الوحيد الممكن كان سيجعل من إمكانية بناء مجتمع ديمقراطي جديد مستحيلة. ذلك هو الإصلاح الذي دفع بالعديد من القادة، بعد فترات من الحرب الأهلية في التاريخ، إلى انتهاج مسار العفو. بيد أن الأمر امتد إلى أكثر من ذلك، إذ إن للعفو عيبًا يتمثل في أنه عادة ما يفترض قمع الحقيقة أو على الأقل قمع الاعتراف بالأخطاء الفظيعة التي ارتكبت، وما يترتب عن ذلك من تسميم الجسم السياسي. ولتفادي هذا المأزق شكّل مانديلا لجنة الحقيقة والمصالحة، التي تهدف إلى تسليط الضوء على الانتهاكات الفظيعة، ولكن ليس بالضرورة ضمن سياق عقابي وانتقامي. علاوة على ذلك، فإن الانتهاكات التي يجب تسليط الضوء عليها لم تكن فقط تلك التي اقترفها النظام الحاكم السابق. وذلك هو الأساس الجديد للمسؤولية المشتركة الذي انبثق عن هذه اللجنة.

لا أحد في مقدوره أن يعلم إلى ما ستؤول إليه الأمور في نهاية المطاف. إن مثل هذه الخطوة تتعارض مع الرغبة المفهومة تمامًا في الانتقام من جانب أولئك الذين عانوا، بالإضافة إلى جميع ردود الفعل النابعة من الصلاح الذاتي. لكن بدون هذا، وبدون موقف مانديلا الاستثنائي بعد إطلاق سراحه من السجن أول مرة، ما يمكن أن يطلق عليه تنازله عن حقوق الضحية، ربما ما كان لجنوب أفريقيا الجديدة أن تتجاوز إغراءات الحرب الأهلية التي نخرت كيانها ولم تضع أوزارها بعد[1].

توجد أمثلة أخرى عن حيثيات الانتقال الديمقراطي من النظم الاستبدادية والقاتلة. هنا يمكن أن يتبادر إلى ذهننا الحالة البولندية، حيث دعا بعض الأشخاص مثل آدم ميتشنيك Adam Michnik للتخلي عن القصاص والانتقام من أجل بناء مجتمع جديد. يُقدِّم رد فعل الدالاي لاما على الاضطهاد الصيني في التيبت مثالًا آخر يُثير الدهشة.

ففي صلب هذه الخطوات يتعيّن علينا البحث عن المقوّم الثالث من مقوّمات برنامجنا. إنها لا تتبع أي من الخطوط المقترحة أعلاه، لأنه، على الرغم من أنها مستمدة بوضوح من التقاليد الدينية المعنية، إلا أنها ليست بالضرورة ثمرة عقيدة دينية شخصية. لكن على أية حال، فإن قوتها لا تكمن في قمع جنون التصنيف العنيف، بل في تحويله باسم نوع جديد من العالم المشترك.

(1) للاطلاع على مناقشة مثيرة للاهتمام حول مزايا ومخاطر لجنة حقيقة من هذا القبيل، انظر
Rajeev Bhargava, «Restoring Decency to Barbaric Societies», in Robert Rotberg and Dennis Thompson, eds., *Truth and Justice* (Princeton: Princeton University Press, 2000), pp. 45-67.

الفصل التاسع عشر

حدود الحداثة المثيرة للقلق

[14]

أود أن أعود الآن إلى المعضلة التي يُثيرها لوك فيري Ferry حول «معنى المعنى»، مصادر المعنى الأعمق في حياتنا. ففي بداية الفصل السابق، شرعتُ في تفحص أحد هذه المصادر، والرغبة التي يستجيب لها. أعني طموحنا للنأي بأنفسنا عن الشر والفوضى، وتكريس أنفسنا في سبيل الخير. لقد رأينا ما يمكن أن يترتّب عن هذا الطموح من غموض، ليس فقط في الإجابات التي قد نعتبرها دينية، ولكن أيضًا في مختلف صيغ النزعة الإنسانية وتلك المناهضة لها ذات الطابع المحايث أيضًا. أريد الآن أن أذكر بعض المصادر الأخرى للمعنى، أو مجالات الحياة التي نسعى فيها إلى مثل هذه المصادر. لا يمكن لهذا التفحص أن يفصل في النزاع بين الإيمان وعدم الإيمان، أكثر من مناقشة الأقسام السابقة. لكن يمكن له أن يوضح بعض الأسباب التي تبعث على القلق الذي تثيره وجهة نظر لا تفارق حدود الإطار المحايث.

2. للنظر في الجواب عن سؤال فيري بطريقة أخرى: يمكننا أن نحاول بيان مدى عمق وقوّة معاني الحياة العادية، إشباع الحب والعمل والتمتع بالعالم الطبيعي وثراء الموسيقى، والأدب، والفن. ويُعتبر هذا الوعي بقيمة الحياة العادية أحد العناصر التأسيسية للثقافة الحديثة، كما بيّنتُ في مناقشة مسألة التعالي أعلاه. لقد مثّل ذلك أحد مكوّنات عصر التنوير، ثم تعمّق في الفترة الرومانسية. وأضفى الفن والحساسية الرومانسيين مزيدًا من العمق على علاقات الحب في بعده الجنسي التي صار يُنظر إليها الآن على أنها اتصالات عاطفية. وعلى علاقتنا بالطبيعة التي تخاطبنا كحياة تخاطب الحياة؛ وعلى وعينا بالزمن وبالماضي.

لكن عمق الحياة العادية وامتلاءها تمّ التعبير عنهما في فن يبدو أنه يتخطى حدود المجال الطبيعي والإنساني. من ذلك مثلًا أنه من الصعب فصل الإحساس بالطبيعة الرومانسي عن صور قوّة عليا، أو تيار حياة يجتاح كل الأشياء. هذه الصور، على سبيل المثال، كما تعكسها قصائد وردزوورث، كما في المقطع المذكور أعلاه، تتخطى الحدود التي تسيّج الهوية العازلة بعناية، والتي تُميز العقل عن الطبيعة بشكل صارم.

لكن هل يتعلق الأمر بمجرد صور واستعارات؟ ربما. لكن لماذا؟ لا يخلو القول هنا إن ما تصفه هو مشاعرنا العميقة تجاه الطبيعة من تضليل. تكمن المشكلة في هذا الجواب في أنه يحلينا على معالجة المشاعر كما لو كانت مجرد إحساسات أولية، في حين أن المشاعر المعنية هنا تتّخذ شكل إدراكات مشبعة بالعواطف للعالم الطبيعي الذي يُحيط بنا. هل تنطوي الطبيعانية على اختزال لكل هذه الإدراكات إلى مجرد إحساسات غاشمة؟ وإن لم يكن الأمر كذلك، فهل يمكننا استخدام لغة بديلة للكشف عن هذه الإدراكات من دون تفجير فئات الذات العازلة؟ ليس ثمة ما يدل على أن الإجابة عن هذا السؤال الأخير قد تكون إيجابية.

يرتبط هذا الأمر بحقيقة بارزة عن ثقافتنا الحديثة، وأن العديد من الأعمال التي تثيرنا، وتوضح شيئًا مهمًا في حياتنا، ترتبط بتقاليدنا الدينية. لاحظت أعلاه كيف أن السيّاح ينجذبون إلى الكاتدرائيات ومعابد الماضي. قد يكون هذا ببساطة لأن الناس مفتونون بالماضي، وماضينا الوحيد ديني بالأساس. وهذا من شأنه أن يفسر أيضًا كيف أن سمفونيات باخ Bach أو سمفونية بتهوفن ميسا سولمنيس *Missa Solemnis* تثيرنا. هذا تفسير ممكن، لكنني أعتقد أنه غير مقنع. ومن وجهة نظر أخرى، يمكن لنا أن نقول إن هذه ليست سوى واحدة من بين عدة طرق لم يُستعاض من خلالها عن الدين القديم بشكل كامل في عصر «علماني» مفترض.

مرّة أخرى، ليس هدفي أن أُنهي الجدل في القضية، بل بيان مدى صعوبة ذلك.

3. ذكرت أعلاه وعينا بالزمن وبالماضي. لقد ساهم العيش في عالم الزمن العلماني، أي في الزمن الذي انحسر فيه الوعي القديم بالأزمنة العليا، بتطوير وعي جديد بالزمن وبالذاكرة.

لعل أفضل طريقة لمحاولة تمثّل التغيُّر الذي شهدته تجربة الزمن تكمن في الحديث عن التغيّرات التي طرأت على فهمنا للنظام. لقد عاش أسلافنا في عالم متعدد الأزمنة المترابطة

في ما بينها تراتبيًا. ولم يكن للأنظمة الاجتماعية للتكامل التراتبي الذي عاشوا فيه أي معنى إلا في ظل هذا الزمن المتعدد الطبقات. إن عقيدة مثل جسديّ الملك تصبح هراءً لا معنى له في زمن الحداثة الموحد والعلماني.

وعلى وجه الخصوص، يفترض مفهوم التكامل أو التناوب الضروري بين عناصر القيمة المتعارضة، أو على الأقل غير المتساوية، أن المجتمع يتنزل في فلك حيث تسود مثل هذه التكاملات، ويحكمها زمن كايروسي متعدد الفترات وليس وعاءً متجانسًا، غير مبال بمحتواه. لكن عالم من هذا النوع يكون فيه للكرنفال، كفاصل ينقلب فيه النظام القائم، و«ينقلب فيه العالم رأسًا على عقب»، معنى. هذا النظام نفسه في علاقة تكميلية مع شيء خارج النظام، وهذا التناوب يعترف بوجود هذا الخارج عن النظام، ويعطيه ما يستحق. لقد حاول فيكتور تورنر تفسير هذه العلاقة من خلال عبارتيّ «البُنية» و«البُنية المضادة»[1].

لكن الموجات المتعاقبة من الإصلاح الحديث، باسم الدين أو «التمدّن»، سعت من خلال التنظيم والانضباط لإيجاد نظام إنساني لا تقتصر فيه الحاجة الماسة على تقديم تنازلات تكتيكية أو طارئة عما هو سيئ أو ما لا خير فيه. وقد أسهمت أوجه الانضباط التي رسّختها عملية «التمدن» (التي تحيل في استخدامنا اليوم على لفظ «الحضارة») في إلغاء التكاملية. وبذلك أبعدتنا من عالم تتّخذ فيه الأزمنة العليا معنى في الحياة اليومية، إلى عالم يكون فيه الزمن العلماني حكرًا على الفضاء العمومي بدون منازع.

يمكننا تتبع هذه العملية نفسها من زاوية أخرى، إذا نظرنا في تطوُّر الأشكال الحديثة للمجتمع: الفضاء العمومي، الاقتصاد، والدولة الديمقراطية.

إن الدول القومية الحديثة هي «مجتمعات متخيّلة»، على حد عبارة بينيدكت أندرسون الشهيرة[2]. فهي، إن جاز القول، بمنزلة نوع معين من المتخيَّل الاجتماعي، أي الطرق المشتركة الاجتماعية التي يتمّ من خلالها تخيّل الفضاءات الاجتماعية. وهناك ميزتان

(1) Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1969), and *Dramas, Fields, and Metaphors* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1978).

(2) Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983; second edition, 1991).

مهمتان للمتخيَّل الحديث، يمكن إجلاؤهما بشكل أوضح من خلال مقارنتهما مع كل ما حدث في ما مضى في التاريخ الأوروبي.

تتمثل الأولى في التحوُّل من المجتمعات التراتبية التي تقوم على وساطة إلى المجتمعات الأفقية ذات النفاذ المباشر. في حين تتمثّل الثانية في أن المتخيّلات الاجتماعية المعاصرة لم تعد تنظر إلى الكيانات عبر الوطنية الكبرى ـ الأمم، الدول، والكنائس ـ على أنها متجذرة في شيء آخر غير الفعل المشترك في الزمن العلماني وأسمى منه. وهو ما لا ينطبق على الدولة ما قبل الحديثة، حيث كان يُنظر إلى النظام التراتبي للمملكة كنظام يجد أساسه في سلسلة الوجود الكبرى. لقد كان يُنظر إلى الوحدة القبلية على أنها مشكّلة على هذا النحو بموجب قانونها، الذي يمتد إلى «زمن لا يُحيط به عقل»، أو ربما إلى لحظة تأسيسية ما، ترقى إلى مرتبة «زمن الأصول» بالمعنى الذي يقول به إيليا.

ما يوحي إليه تصوُّر أندرسون بشكل كبير هو أنه لا يفصل بين هاتين الميّزتين. فهو يُبيّن كيف أن صعود المجتمعات ذات النفاذ المباشر مرتبط بتغيّر فهمنا للزمن، وبالتالي الطرق الممكنة لتخيّل الكليات الاجتماعية. ويشدد أندرسون على أن ارتباط الإحساس الجديد بالانتماء إلى أمّة يتوقف على طريقة جديدة لتمثل المجتمع في ظل مقولة التزامن[1]: المجتمع باعتباره كلًا مكونًا من الحدوث المتزامن لأحداث كثيرة تَسِمُ حياة أفراده في فترة بعينها. وهذه الأحداث هي التي تملأ هذا الجزء من الزمن المتجانس. هذه الحوادث هي ما يملأ هذا المقطع من الزمن المتجانس. وينتمي هذا المفهوم شديد الوضوح، غير الملتبس، عن التزامن إلى فهم للزمن باعتباره زمنًا علمانيًا على نحوٍ حصريّ، كما أشرت إلى ذلك في فصل سابق.

يسمح لنا الفهم العلماني المحض للزمن بتخيُّل المجتمع على نحو «أفقي» من دون ارتباط بأي «نقاط عليا»، حيث يلامس التسلسل العادي للأحداث زمنًا أعلى، وبالتالي من دون الاعتراف بتمتع أي فاعليات أو أشخاص بأي امتياز، كالملوك أو الكهنة مثلًا، ممن يقفون ويتأملون عند نقاط التماس المزعومة تلك. هذه الأفقية الراديكالية هي، على وجه التحديد، ما يفترضه مجتمع النفاذ المباشر، حيث يكون كل عضو في «علاقة مباشرة بالكل».

(1) المصدر نفسه، ص 37.

من هنا، يمكننا أن نتبيّن إلى أي مدى قادنا العصر الحديث بلا هوادة إلى فهم أو تخيّل أنفسنا حصرًا في الزمن العلماني. ويرجع هذا في جزء منه إلى العديد من التغييرات التي نسميها جماعيًا «نزع السحر عن العالم». لقد تعزز ذلك بشكل كبير من خلال السعي المتوارث إلى النظام الذي أصبح الآن جزءًا مما نعنيه بالحضارة. وقادنا ذلك إلى اعتبار الزمن كأداة، أو كمورد للتدبير، وبالتالي للقيس، وللتنظيم وللتقسيم. إن الموقف الأداتي بطبيعته يفترض التجانس، فهو يحدد الأجزاء لغرض آخر، لكنه لا يتعرَّف على أي اختلافات جوهرية نوعية. لقد أسّس هذا الموقف الإطار الزمني الصلب الذي نعيش فيه جميعًا.

لكن علاوة على ذلك، يُعزز الزمن العلماني المحض للتزامن والتعاقب الأشكال المختلفة للمتخيل الاجتماعي الحديث. نحن محاطون في حياتنا العامة والخاصة بنظام زمني متغلغل لا مكان فيه للأزمنة العليا كما هو الحال في العصور السابقة.

لكن لا يتعلق الأمر بمجرد «زمن فارغ ومتجانس». إنه لمن المثير للدهشة أن يستطيع البشر العيش حصرًا في زمن من هذا القبيل. فالزمن بالنسبة إلينا لا يزال يتميز بطابعه الدوري الذي من شأنه أن يساعدنا على توجيه أنفسنا. فحتى الأشخاص الأكثر انغماسًا في جداول أوقات مزدحمة ومضبوطة طوال حياتهم المهنية ـ ربما هم بالذات ـ قد يشعرون بالضياع كليًا إذا ما انقطعت روتينيتهم. يمنحهم الإطار معنى لحياتهم، ويُميّز فيها بين لحظات مختلفة، ويعطي لكل منها معناها، ويخلق لحظات كايروسية صغرى تميّز مرور الزمن. حتى لكأننا نحن البشر في حاجة إلى تجميع الزمن، بشكل أو بآخر.

في هذا الصدد يعتبر السرد إحدى الطرق التي تحقق من خلالها ذلك في عصرنا، إنه طريقة أكثر كثافة لرواية قصصنا، كأفراد ومجتمعات. فعلى المستوى الفردي، أصبحت السيرة الذاتية ـ التي بوّأها أوغسطينوس مكانة رائدة، رغم التخلي عنها على امتداد أربعة عشر قرنًا قبل أن تستعيد مكانتها تلك مع روسو ـ أحد أبرز مجالات الكتابة الحديثة.

أما على المستوى الاجتماعي، فقد صار اهتمامنا بالتاريخ أكثر كثافة. لكن ليس هذا فقط، فعلى المستوى السياسي، نحن بحاجة أيضًا إلى أن نُضفي على قصصنا الوطنية معنى.

لقد أدّى التحوُّل إلى عالم النفاذ المباشر الأفقي، المتداخل مع تجذرنا في الزمن العلماني، إلى إحساس مختلف بوضعنا في الزمان والمكان. كما أدّى أيضًا، على وجه الخصوص، إلى تصورات مختلفة للتاريخ وأنماط السرد.

لقد ناقشتُ مسألة سردية الأمة، والفئات ذات الصلة بالثورة والتقدّم، في الفصل الرابع. وقد أصبحتْ هذه العناصر أساسية في متخيّلنا الاجتماعي في العصر العلماني.

السرد هو طريقة لتجميع الزمن. إنه يُصنّف «الزمن»، ويلغي تجانسه، ويُميز لحظات كايروسية، مثل زمن الثورة، وزمن التحرير: 1789، 1989.

هكذا يمكننا أيضًا أن نتوحّد من خلال إحياء ذكرى. إن الاحتفال بحد ذاته يصبح بمنزلة صنف من اللحظات الكايروسية المحدودة، لأننا نجتمع معًا من أجل الاحتفال بالأحداث التأسيسية المشتركة، ورغم اختلافاتنا، يغمرنا شعور عظيم بوحدة قصتنا، لأننا نتقاسمها في الزمن الحاضر.

لكن هناك لحظات أخرى نتوحّد فيها، من دون تخطيط مسبق، إن جاز القول، فملايين الناس اكتشفوا، على سبيل المثال، أنهم ليسوا وحدهم الذين انتابهم شعور بالحزن لوفاة الأميرة ديانا. لقد توحّدوا حزنًا على موتها، وعلى الثناء على مناقبها، وخلق ذلك لحظة كايروسية جديدة، نقطة تحوُّل في قصص العديد من الأفراد، وفي الفهم المشترك للمجتمع. هذه اللحظات يمكن أن تكون قوية جدًا، وأحيانًا خطيرة.

لكن يبدو أنهم يلبّون حاجة عميقة في المجتمع الحديث. لقد تحدّثتُ في الفصل الثالث عشر عن هذه الأشكال الجديدة للمتخيَّل الاجتماعي «الأفقي»، والتي لا تدعم أفعالًا مشتركة، بقدر ما تعدّ فضاءات للعرض المتبادل. فالفضاءات من هذا الصنف تحظى بأهمية متزايدة في المجتمع الحضري الحديث، وذلك لأن الكثير من الناس ببساطة يحتكّ بعضهم ببعض وهم يجهلون بعضهم بعضًا. لفيف من المونادات monades الحضرية تميد بين العزلة والتواصل؛ وقد يسمح لها وضعها ذاك في بعض الأحيان بالاشتراك في الفعل ذاته، كما هو الحال بالنسبة للجماهير المبتهجة أثناء متابعة مباراة في كرة القدم، أو مهرجان موسيقى الروك. هناك إثارة كبيرة في لحظات الانصهار هذه، التي يبدو أنها تستجيب لحاجة ملحة «للجمهور منعزل» في أيامنا.

إن لحظات من هذا النوع هي، في الواقع، أقرب إلى كرنفال القرون الماضية بحيث

يمكن أن تكون قوية ومؤثرة، لأنها تشهد على ولادة فاعل جماعي جديد انطلاقًا من إمكاناتها الهائلة في السابق. كما يمكن أن تكون محفزة ومثيرة. لكن خلافًا للكرنفال، فهي لا تتأقلم مع أي فهم مشترك راسخ، وإن يكن ضمنيًا، للبُنية ولمناهضة البُنية. غالبًا ما تكون هذه الأنظمة مثيرة للغاية، ولكنها عادة ما تكون «جامحة»، استئصالية، ويمكن أن يتحكّم فيها لفيف من التيارات الأخلاقية المختلفة، سواء كانت ثورية طوباوية، أو كانت تلك التي تُبدي كراهية شديدة للأجانب، أو كانت تدميرية إلى حد التطرف. أو يمكنها أن تتبلور حول شعور عميق، وخير مشترك عزيز، مثل رنين السلاسل الكبرى في ساحة فاتسلاف في براغ، أو جنازة الأميرة ديانا، حيث يُحتفل بالبحث العادي والهش عن الحب والسعادة في حياة غير عادية.

في استحضار تاريخ القرن العشرين، ومآسيه على غرار مظاهرات نورمبرغ وأهوال أخرى من هذا القبيل، تتبيّن أن هذه اللحظات الكايروسية «الجامحة» تبعث على الخوف أكثر بكثير من الأمل. لكن إمكانياتها وجاذبيتها الهائلة، ربما تكون ضمنية في تجربة العصر العلماني الحديث. إن «الاحتفالية»، كما وصفتها في موضع سابق، سمة بالغة الأهمية للحياة العصرية.

حددنا في المناقشة أعلاه، صورتين يتمظهر فيهما الزمن في عالمنا. حيث تجلّى في الأولى من خلال دورات، وروتينيات، وأنماط سلوك تتكرّر يوميًا في حياتنا: الجولة اليومية، الأسبوع، السنة بمواسمها، فترات ذروة النشاط، العطل. في حين تتجلى الثانية من خلال سرديات التغيير والنمو والتنمية وتحقيق الإمكانات. ولهذه السرديات لحظاتها الفريدة: التأسيس، الثورة، والتحرر. هناك لحظات «جامحة» نتوحّد فيها، غير مبرمجة، وغالبًا ما تكون غير متوقعة، حيث يتحوّل العرض المتبادل إلى عمل مشترك. قد تكون هذه اللحظات قوية جدًا بحيث قد تخلق فينا إحساسًا بلحظة «ثورية»، عندما يماط اللثام لأول مرة عن أرضية مشتركة كامنة، وبالتالي ربما تُستحدث طريقة جديدة لتوحدنا. ويتعلق الأمر في هذه اللحظة، على الأقل، بما يشبه الأحداث العُقدية، وهذا جزء من جاذبيتها التي لا تُقاوم في بعض الأحيان.

إن الدورة والحدث الفريد الذي من شأنه توحيدنا مترابطان بشكل معقد وكلاهما يفترض الآخر على نحو متبادل. ففي البداية، يُحتفل بالأحداث العُقدية العديدة بشكل منتظم: الرابع من تموز/ يوليو، الرابع عشر من تموز/ يوليو، الثالث من أيار/ مايو. يُعتبر

هذا الاحتفال ضروريًا حتى يظل السرد حيًا ومهمًا ومكوّنًا. وبالإضافة إلى ذلك، فإن بعض الأحداث العُقدية «الجامحة» تتحوّل إلى أحداث يُحتفل بها أو تنشأ عنها.

لكن الحدث الفريد ينبغي له أن يتكرَّر حتى يحافظ على ديمومته، بينما تتوقف قوة ودلالة الدورات من هذا الحدث. وبمعنى ما، ذلك هو عين ما يحدث في الغالب. ولطالما ميّز البشر دورات الزمن: اليوم والشهر والسنة والفترات الطويلة مثل «السنوات الكبرى» للرواقيين، والتي تنتهي إلى حريق عام. لكن المقاطع الكثيرة القابلة للتكرار مرتبطة بنظام غير منقطع وواحد، أو مبدأ متعال، وهذا هو ما يمنحها دلالتها. وتمثل السنة الرواقية الكبرى التكشف ثم العودة إلى أصل مبدأ واحد؛ ولا تعدو الأمثلة العديدة، بالنسبة إلى أفلاطون أن تكون بما هي كذلك إلا بما لها من علاقة بالفكرة (المثال).

في جميع التصورات ما قبل-الحديثة تقريبًا، تم اكتشاف معنى الدورات المتكررة في الزمن خارج الزمن، أو في زمن أعلى أو في الأبدية. ما هو غريب بالنسبة للعالم الحديث هو صعود رؤية تكون فيها الواقعة الوحيدة التي تعطي معنى للدورات المتكررة هي سردية تحقق الذات البشرية، مفهومًا بشكل مختلف كقصة التقدم، أو العقل والحرية، أو الحضارة أو الحشمة أو حقوق الإنسان؛ أو كازدهار أمة أو ثقافة. وتُعطى روتينيات العمل المنضبط على مر السنين، وحتى على مدى الحياة، ومآثر الاختراع، والخلق، والابتكار، وبناء الأمة، معنى أكبر بحسب مكانتها في القصة الكبرى. لنفترض أنني طبيب متخصص، أو مهندس، أو عالم، أو مهندس زراعي؛ حياتي مليئة بالروتينيات المنضبطة. لكني أساهم بذلك، في بناء وديمومة حضارة تكرّس رفاه الإنسان بشكل غير مسبوق في التاريخ؛ وقد تعطي الاكتشافات والابتكارات الصغيرة، التي أُقدم عليها، المهمة ذاتها لخلفائي عند مستوى إنجاز أعلى بقليل. معنى هذه الروتينيات، الذي يجعلها جديرة بالاهتمام حقًا، يكمن في هذه الصورة الكبرى، والتي تمتد عبر الفضاء ولكن أيضًا عبر الزمن.

من السمات المهمّة للعالم الحديث أن هذه السرديات لم تكن بمنأى عن النقد. لقد زعم تيار من تيارات «ما بعد الحداثة» أن زمن السرديات الكبرى قد ولّى، ولم يعد بوسعنا أن نثق فيه[1]. لكن هذا الزعم مبالغ فيه، ذلك أن مفكري ما بعد الحداثة يستخدمون، بدورهم،

(1) انظر خاصة
J.-F. Lyotard, *La Condition post-moderne: rapport sur le savoir* (Paris: Éditions de Minuit, 1979).

المجاز ذاته عندما يعلنون انتهاء عهد السرد: كنا في ما مضى شغوفين بالقصص الكبرى، ولكننا الآن أدركنا خوائها ومررنا إلى المرحلة التالية. لقد ألِفنا هذه الأغنية.

أصبح سرد التقدّم البشري مضمنًا في عالمنا لدرجة أنه سيصبح اهتزاز الثقة فيه مدعاة للخشية. ويشهد على هذا التضمين الكثير من المفردات في الحياة اليومية، حيث توصف بعض الأفكار بأنها «تقدّمية»، وبعضها الآخر «رجعية»؛ وبعض وجهات النظر بأنها معاصرة، وبعضها الآخر قطعًا «قروسطية»؛ وبعض المفكرين «سابقي عصرهم»، والبعض الآخر «ينتمون إلى القرن الماضي»... إلخ.

وإن لم يكن اضمحلالها التام هو القضية، إلا أن الثابت أيضًا أن سرديات الحداثة قد تمّ التشكيك فيها، أو الاعتراض عليها، أو انتقادها، منذ نشأتها في القرن الثامن عشر. فمنذ البداية، كانت هناك احتجاجات حول «سطحيتها وتفاهتها، وفقدانها للإلهام في ما يتعلق بهدف التقدم، والسعادة الإنسانية العادية. وبالنسبة للبعض، يُعدّ استبعاد جميع وجهات النظر المتعالية سببًا كافيًا لإدانة هذا الهدف. أما البعض الآخر، وهم من غير المؤمنين الملتزمين أيضًا، فقد أدانوا هذا الهدف لأنه يحط من شأن الحياة البشرية، ولا يترك أي مكان للاستثنائي، والبطولي، ولكل ما هو أكبر من الحياة. التقدم يعني المساواة، القاسم المشترك الأدنى، نهاية العظمة، التضحية، والتغلب على الذات. لقد كان نيتشه المفكر الأكثر تأثيرًا في ثقافتنا الذي طوَّر هذا النقد.

كان يُنظَر إلى ضوابط الحضارة على أنها خانقة وتنكر الإلهام والشعور العميق والمشاعر السامية التي أعطت معنى للحياة. إنها بمنزلة سجن يتعيَّن علينا التحرُّر منه. لقد ظل هذا الميدان عرضة لانتقادات متكررة منذ الحقبة الرومانسية.

يتمثل القاسم المشترك لهذه الانتقادات في شبح غياب المعنى؛ وكنتيجة لنفي التعالي، والبطولة، والشعور العميق، صارت نظرتنا للحياة الإنسانية ضحلة، لا يمكن أن تُلهم الالتزام، ولا تُقدم أي شيء صالح حقًا، ولا يمكن أن تُلبي الرغبة في تحقيق أهداف يمكننا أن نكرّس أنفسنا لأجلها. لا يمكن للسعادة الإنسانية أن تلهمنا إلا عندما يتعيَّن علينا أن نتصدّى للقوى التي تقضي عليها؛ ولكن بمجرد أن تتحقق، فلن تلهمنا شيئًا آخر سوى السأم، والغثيان الكوسموسي.

يُعتبر هذا الموضوع حقًا موضوعًا مميزًا للحداثة، كما بيّنتُ أعلاه. كان يبدو غريبًا، في

سنين خلت، أن نخشى غياب المعنى. وعندما يجد البشر أنفسهم يتأرجحون بين الخلاص وعذاب الجحيم، يمكن لهم أن يحتجوا على لا عدالة الله المنتقم وقسوته، ولكن ليس لغياب القضايا المهمة.

إن هذا القلق ليس سوى مقومٍ من مقومات الحداثة، حيث يرى بعض المفكرين أن جوهر الدين يكمن في الإجابات التي يقدمها حول سؤال المعنى. وأعتقد، كما بيّنتُ أعلاه، أن هذه النظريات لا علاقة لها بهذا النقد. فهي تعني أن النقطة الرئيسة للدين هي إيجاد حلّ لحاجة الإنسان للمعنى. وإذ تتّخذ هذا الموقف، فإنها تضفي على المأزق الحديث طابع الكلية، كما لو كان وجهة النظر المنبثقة عن ذلك هي إدراك الحقيقة النهائية للأشياء (بالإضافة إلى تقديم وجهة نظر لا يمكنها أن تعطي معنى كاملًا لموقف الشخص الأول). بهذه الطريقة، فإنها تشكل بمعنى ما روافد لسردية التقدّم. لكن الحدس الذي تنطلق منه غير قابل للنقاش: فالمسألة المتعلقة بالمعنى تمثل انهمامًا مركزيًا في عصرنا، وغيابها المهدّد يجعل من كل سرديات الحداثة التي نعيش من خلالها، سرديات هشة.

لكن بصرف النظر عن هذا الهشاشة البنيوية، فإن سرديات الحداثة تتعارض مع الشكوك والانتقادات المتزايدة في القرنين التاسع عشر والعشرين. ويرجع ذلك جزئيًا إلى حقيقة أن إنجازات الحضارة ـ تخريب الأراضي بسبب تمدد التصنيع، وتفشي الرأسمالية، والمجتمع الجماهيري، والخراب البيئي ـ صارت أكثر فأكثر إثارة للجدل. ولكن يرد ذلك أيضًا إلى تشظي الهدف الأولي للتنوير في أشكال ما فتئت تتنوّع أكثر فأكثر. وإنما يحدث ذلك، أحيانًا، استجابة للانتقادات السابقة، مثل صيغ رفاهية الإنسان التي تشمل الإنجاز التعبيري؛ أو أنها تستجيب لإنجازات الحضارة المثيرة للجدل، مثل النظرية الشيوعية التي تأمل في التغلب على ما تمارسه الرأسمالية من أشكال نهب.

فوق كل هذا، فإن بعض مفاهيم النظام السابقة، التي احتفظت ببعض القوة في عصر التنوير، مثل سلسلة الوجود الكبرى، والتاريخ الإنساني والإلهي للخلاص، فقدت الكثير من قوتها. لا يمكن فهم الكثير من الشعر والفن في العصر الرومانسي إلا على خلفية هذا الأفول. قدّمت المفاهيم القديمة للنظام مجموعة من النقاط المرجعية للغة الشعرية، وهي مجموعة من المواد للرسم التي كانت لها قوة مفهومة. أما الآن فقد بدأت اللغات الفنية التي تعتمد على هذه النقاط المرجعية والقوة تتراجع. إن الشّعر يبحث عن لغات «أكثر

براعة»، تُبنى من دون أن تحتاج في ذلك إلى رؤية مقبولة عموميًا للأشياء كمرجعية لها[1]؛ الفن يبحث عن مواضيع جديدة. لقد تعرَّضت لهذا التطور في الفصل العاشر.

لكن من دون دعم سردية ذات مصداقية أو تصورات أخرى سابقة للنظام، تصبح الروتينيات المنضبطة للحياة اليومية في الحضارة مشكلة بالغة الصعوبة. بيد أنها قد تكون بمنزلة سجن، تحتجزنا في حالة من التكرار العقيمة، تسحق وتهلك كل ما يمكن أن يكون مصدرًا للمعنى. وبينما كان هذا المعنى حاضرًا بالفعل في النقد في الفترة الرومانسية، فإنه يعود بشكل أكثر إلحاحًا كلما اقتربنا من الزمن المعاصر.

قد تفشل هذه الروتينيات نفسها في الاندماج في حيواتنا، وذلك إما بسبب التخلص منها أو عدم الدخول فيها، أو البقاء خارجها، من خلال البطالة، أو العطالة القسرية، أو عدم القدرة على الاستجابة لمتطلبات الانضباط أو عدم الرغبة فيه. لكن بعد ذلك، فإن شكل الزمن في الحياة اليومية، والشكل المحلي للزمن في اللحظة الراهنة، معرض لخطر الضياع. الزمن يتفكك، يفقد كل اتصال ذي معنى، وصار قاتمًا ولا نهاية له.

ورغم أن الروتينيات لا تنقطع، إلا أنها تفشل في توحيد حيواتنا عبر أحوالها المتكررة. إنها لا تستطيع أن تفرض الوحدة طوال الحياة، ناهيك عن توحيد حيواتنا مع أسلافنا وخلفائنا. لكن هذا لا يعدو أن يكون في الغالب إلا جزءًا مهمًا من معنى دورات متكررة. فهي تربطنا بالديمومة، وبالتالي تجمع بين حالاتها المختلفة في نمط شامل وواحد عبر الزمن.

تكمن أهمية أنماط ودورات حياتي من حيث أنها ذات معنى وصالحة بالنسبة لي، في جزء منها، في أنها متوارثة من أسلافنا. وهذه الأنماط هي ذاتها بالنسبة إليهم من حيث النوع. لكن ليس هذا فقط، فهم يحافظون على أنماطهم تلك بوصفها مفاصل القصة ذاتها. ويكمن نمط حياتهم، في جزء منه، في مدى قدرتهم على توريثه لي؛ وفي المقابل يفترض نمط حياتي، في جزء منه، أن أحترم نمط حياة أسلافي من خلال إقراره من جديد، واستحضار ذكراهم عبر إحياء ذلك النمط والعمل على توريثه لخلفائي. فليست

(1) يعود المصطلح في الأصل إلى شيلي ولكن ويسرمان تبناه على نحو مثير للاهتمام، انظر كتابه *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968).
ولمناقشة اضافية لمصطلح «اللغة الأكثر براعة»، انظر الفصل 10 أعلاه، وأيضًا كتابي *Sources of the Self* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989), Part V.

هذه الإقرارات المختلفة متقطعة، بل إنها تترابط وتتوحد ضمن قصة واحدة من دون تقطع.

لا معنى للحياة من دون أن يكون هناك ترابط بين دورات الحياة المتكررة والمستمرة مع مرور الزمن. فمن خلال هذا الترابط فقط تتّصل تلك الأنماط القديمة بالأبدية، وهذا ما تثبته أكثر سرديات الحداثة متانة حول تحقيق الذات البشرية. لكن عندما تضعف مصداقية هذه السرديات ومتانتها، تصبح الوحدة مهددة.

وعند الإدراك المتأخر، يمكننا أن نعترف بأن هذا التهديد المتمثل في الانفصال وغياب المعنى كان متضمنًا في التحوُّل البدئي إلى زمن علماني محض، إلى حياة تقطعها أزمنة عليا، وفي سياق زمن كوسموسي، يمكن وصفه، على الأقل إنسانيًا، على أنه «متجانس وفارغ». لكن من الواضح أنه لفترة طويلة، فإن قوة التصوّرات السابقة الثابتة، ومتانة السرديات، تحمّلت هذا التهديد عن بعد. وفي منتصف القرن التاسع عشر، لاحظنا، بطبيعة الحال، بين النخب في الأوساط الفنية والثقافية تحديدًا، انهمامًا بأزمة الوعي بالزمن.

تتجلى هذه الأزمة في الأنماط الثلاثة التي ذكرتها للتو. ويُعبّر عن الإحساس بالاحتجاز في الروتين من خلال الصورة الفيبرية المثيرة للقفص الحديدي. إنه نوع من الاحتجاز في الساذج، وفي المألوف. وفي الواقع، الكلمة التي نترجمها بعبارة «رتابة» الكاريزما هي الروتين[1].

إن الشعور بتفكك الزمن اليومي، وتصلبه في نوع من اللامحدودية القاتمة، عبَّر عنهما بودلير بشكل صارخ. إنه جوهر ما يسميه «السأم».

يُعتبر بروست Proust أنه هو الذي عبّر ببراعة عن اتصالنا المفقود بمرور الزمن، وهو أيضًا الذي أبدع طرق جديدة محايثة لاستعادة هذا الترابط في التجربة. فالعيش في عالم في الزمن العلماني، أي في الزمن الذي انحسر فيه الوعي القديم في الأزمنة العليا، ساعد حقًا على تنامي إحساس جديد بالزمن والذاكرة. يتجلى أحد أكثر الأمثلة بروزًا أمام أعيننا في *A la Recherche*، وهو على صلة بابتكار «لغة أكثر براعة». ويمنحنا بروست إحساسًا

(1) انظر الدراسة المثيرة للاهتمام للغاية لهذا الموضوع، حول فيبر والكتّاب الآخرين
Eyal Chowers, *The Modern Self in the Labyrinth* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004).

بزمن أعلى، يجد أساسه في حساسية حياة حديثة في دفق الزمن العلماني. لا تتمفصل العلاقات بين فترات متباعدة بشكل كبير عبر توسّط نظام الوجود، أو التاريخ المقدّس؛ إنها تتجلى في التجربة الحسية الدنيوية للمادلين، وحجر الرصف الهزاز.

إن ما ينشأ من خلال الإحساس بالضياع في هذه الأبعاد الثلاثة هو الحاجة إلى إعادة اكتشاف الزمن المعيش في ما هو أدنى أو أعلى من هذا المصدر الموضوعي المتمثل في الزمن في النظام المنضبط للحضارة. ففي التجربة المعيشة، إما أن ننجح في الخروج من القفص الحديدي، أو نغيّر عالم السأم، أو نستعيد الاتصال بالزمن المفقود.

بينما يكتشف المفكرون الضياع فيتلمّسون طريقهم نحو التغيير، تُبادر الفلسفة إلى الاهتمام بالزمن المعيش، في البداية مع برغسون، ثم مع هيدغر.

[15]

4. يستحضر ما سبق بكل بساطة بعض الطرق التي تتفاعل من خلالها تجربتنا الحديثة مع انحسار الأزمنة العليا. ويتطلب إحصاؤها جميعًا دراسة الثقافة المعاصرة على نحو أكثر شمولًا، وعلى وجه الخصوص، مواقفنا من الموت. لكنها قد تمنحنا إمكانية الحديث عن «رغبة البشر في الخلود»، وهي رغبة في تجميع لحظات المعنى المتفرقة في إطار نوع من الكلية[1]. وقد يظهر هذا الأمر أيضًا، بطريقة أخرى، في مواجهة الموت.

يُعتبر الموت من بين الأمور التي تجعل الحفاظ على الإحساس بالمعنى العالي للحياة العادية، ولا سيما علاقاتنا، الحب أمرًا مستعصيًا. لا فقط لأن بعض الأشخاص يهموننا، وبالتالي يتركون فراغًا مفزعًا في حياتنا عندما يموت أحدهم، وإنما أيضًا لأنهم مهمون جدًا، ينبغي لهم الخلود. هناك حب عميق موجود بالفعل ضد تقلبات الحياة، يربط الماضي بالحاضر رغم الاضطرابات وتشتّت السجالات، والانحرافات، وسوء الفهم، والاستياء. وبحكم طبيعته ذاتها يساهم في توحيد الزمن. هكذا يمكن أن يبدو الموت ضياعًا، تشتتًا نهائيًا لا يزال توحيده متعذرًا.

«كل لذّة تريد الخلود». أنا أفهم عبارة نيتشه الشهيرة هذه على أنها لا تعني: أننا نعيش

(1) عبارة استخدمها
Chantal Millon-Delsol in *Esprit*, no. 233, June 1997, p. 45.

مثل هذا الزمن السعيد، وأننا نستمر في ذلك؛ وإنما تعني بالأحرى: أن هذا الحب بحكم طبيعته ينشد الخلود.

من اللافت للنظر، أن السمة البارزة للموت اليوم، والدراما الرئيسة المحيطة به، هي الفصل بين الأحبة. رغم أنه ـحسب أرياسـ ليس كذلك دائمًا. وفي أواخر العصور الوسطى وبدايات العصر الحديث، تمثلت القضية الكبرى في الحساب الذي سيواجهه الشخص الذي يموت. وقبل ذلك، شكّل الموتى والأحياء بمعنى ما نوعًا من الاجتماع. هكذا يُميّز أرياس الفترات الواقعة تحت عناوين «موت النحن» و«موت الأنا» و«موت الغير»[1].

وببساطة، لأن الجحيم لم يعد له أي اعتبار، لكن لأن علاقات الحب تضفي على حياتنا معنى محوريًا، فإنه يلمّ بنا ألم عظيم بسبب موت الغير.

إذن، تتمثل إحدى تبعات مناقشة إلحادية جدًا للمسيحية، أو في الأفكار الدينية العامة حول الحياة الأبدية، في وجه آخر للموقف الطفولي الذي ينظر إلى أمنياته كوقائع، وأن البلوغ يعني التخلي عن ذلك. الموت حتمي («النوم الأبدي»، على حد تعبير الثائر الفرنسي الذي تخلّى عن المسيحية). نحن نبدأ من هذا العالم ونهيئه للبشر.

غالبًا ما يفترض هذا الموقف الرافض أن رغبتنا في الخلود هي ببساطة رغبة في الاستمرار في الحياة، وفي ألا تتوقف. هذا النوع من الرغبة هو الذي يفترضه الحجاج الأبيقوري الشهير: طالما أنك على وعي بالمشكلة، فأنت على قيد الحياة. وعندما تكون ميتًا، فلا مشكلة بالنسبة إليك. لكن يظل هذا الفهم لمشكلة الموت سطحيًا.

إذا استطعنا انتزعنا من السعادة، كشيء من اللحظة، أي معنى، فعندئذ يمكن أن نستمتع ببعض اللحظات السعيدة الآن، ثم ننتقل إلى بعض اللحظات السعيدة في وقت لاحق، كأن نستمتع بوجبات لذيذة. ربما في الأيام الخوالي، كان هناك نوع آخر من المأكولات. ونحن نتأسف على أقل تقدير لأنها ولّت. لكن ثمة طعام لذيذ الآن، وهذا جيد.

هنا بالذات تكمن المشكلة. أعمق وأقوى نوع من السعادة، حتى في هذه اللحظة، ينغمس في الإحساس بالمعنى. ويبدو أن المعنى تنفيه بعض النهايات. من هنا تنشأ الأزمة الكبرى حول الموت نتيجة موت شخص نحبّه.

---

(1) Philippe Ariès, *L'Homme devant la mort* (Paris: Seuil, 1977).

كل لذة تريد الخلود ليس فقط لأنك قد ترغب في استمرارها، كما هو الحال مع أي تجربة ممتعة، وإنما تسعى كل بهجة إلى الخلود، لأنها تفقد بعضًا من معانيها إذا لم تدم.

عندما تعود أدراجك إلى الوراء في حياتك تستحضر تلك اللحظات السعيدة، وتلك الرحلات إلى الشمس، التي تنغمس في وعي سنوات أخرى، ورحلات أخرى، والتي يبدو أنها لا تزال تنبض بالحياة في الحاضر. ذلك هو العود العظيم، «العود الأبدي» الحقيقي؛ ولا يتعلق الأمر بمجرد تكرار شيء مشابه، ولكن عودة شيء يأبى الفناء في تلك اللحظات. ذلك ما يبدو أن بروست قد انتهى إليه، وليس مجرد تذكر ما فُقد إلى الأبد.

لكن حتى مجرد حفظه في الذاكرة يشبه الحفاظ على الزمن حيًا؛ أكثر من ذلك إذا كنت تستطيع الكتابة عنه، وتخزينه في الفن. فالفن يطمح إلى نوع معين من الأبدية، ولأن يكون قادرًا على مخاطبة الأزمنة المستقبلية. لكن هناك أيضًا أنماطًا أو بدائل أخرى أقل للأبدية. يمكن للمرء أن يجعل من الأبدي عشيرة، قبيلة، مجتمعًا، نمط عيش. وحبك، وذُرّيتك التي تنسل منه، لهم مكانتهم في السلسلة؛ ومتى استطعت الحفاظ على هذه القبيلة أو نمط عيشك أو عززتهما بشكل أفضل، فقد أمّنت انتقالهما. ومن ثم تأمين ديمومة المعنى.

هكذا نتبين ببساطة كيف أن البهجة تتوق إلى الخلود، حتى لو كان كل ما هو متاح ليس سوى شكل أقل من ذلك؛ وحتى إذا تمّ التخلي عن شيء مهم بالنسبة إلينا، نحن الحداثيون الفردانيون حتى النخاع، حيث إن الأشياء الخاصة التي تعني لنا الكثير تفقد تدريجيًا أثرها العام الذي أسسناه. وبطبيعة الحال، لا يمكن لهذه الأبدية أن تحتفظ بأولئك الذين صاروا نسيًا منسيًا فعلًا، أو أولئك الذين لم يتركوا بصمة، أو أولئك المحكوم عليهم بالهلاك الأبدي والمستبعدين. فلا آزفة تخرق «أبدية» ذُرِّية شاكرة. لقد كان انهمام بنيامين مُنصبًا على الحاجة الملحة لخلاص أولئك الذين كانوا نسيًا منسيًا في التاريخ.

لا يبيّن هذا كله أن وجهة النظر الإيمانية صائبة، وإنما يبيّن فقط أن التوق إلى الأبدية ليس مجرد شيء ساذج وطفولي. وتتطابق الإجابة الأبيقورية مع موت الأنا (ضمن بعض وجوهه)، ولكن ليس على الإطلاق مع «موت الغير»، أو موت المعنى.

إذن؟ ما دام الأمر يتعلق بتوق جدّي وعويص، ألا يكشف ذلك عن مدى الشجاعة التي يحتاجها المرء حتى يكون ملحدًا بارعًا؟ ربما، لكنه يكشف أيضًا أن التوق إلى الأبدية يعكس وجهة نظر إيتيقية، تلك التي عبّر عنها نيتشه، والتي يمكن صياغتها على نحو سالب،

بالقول إن الموت يُقوّض المعنى. إننا نفقد شيئًا مهمًا عندما ننساه. إننا، رغم كل شيء، إزاء نوع من الضغط المزدوج في هذا المضمار.

هذا الترابط بين الموت والمعنى يجد صداه في سمتين من سمات الحياة البشرية كما نفهمها اليوم غالبًا ما كانتا مجالًا للنقاش. تتمثل الأولى في أن الطريقة التي يمكن من خلالها مواجهة الموت، والاعتراف بأن حياة المرء آيلة إلى الفناء لا محالة، يمكن أن تتعلق أساسًا بمسألة ما عشنا من أجله. أيّ حصيلة؟ وبعبارة أخرى، يمكن للموت أن يبرز مسألة المعنى في أشد صورها حدّة. أي ما يكمن وراء ادعاء هيدغر بأن الوجود الحقيقي ينطوي على موقف بأن كل كائن ميت.

وتكمن الثانية في الطريقة التي يكافح من خلالها الثكلانون أو الأراملة ممن أوجعتهم الجنائز للاحتفاظ بالمعنى الذي أسسوه مع فقيدهم، أثناء توديعه الوداع الأخير (لا يمكن تجنّب ذلك). ذلك ما كان يُفترض أن تفعله شعائر الجنازة، مهما كانت الأهداف الأخرى التي تخدمها. وبما أن إحدى الطرق الحاسمة للقيام بذلك تتمثل في ربط هذا الشخص، حتى عند وفاته، بشيء أبدي ـ أو على أقل تقدير دائم ـ ينتهي أفول معنى الأبدية إلى فراغ، وإلى ما يشبه الأزمة. وهذا ما نراه اليوم. احتمال أن يدعى الشخص المتوفى إلى حياة أبدية، «يوم القيامة كأمل مؤكد ويقيني»، ينكره المقربون منه أو يلبسونه بنوع من عدم اليقين. ومع ذلك، قد لا تكون أنواع أخرى من الواقع المستمر ذات مغزى حقيقي للفقيد وللمشيعين له. على سبيل المثال، يستمر المجتمع السياسي بعد وفاة رجل الدولة. وتتواصل حياة مدينتنا بعد وفاة رئيس البلدية، لكن العديد من الناس لم يكونوا على صلة بهذه المستويات من المجتمع حتى أنهم يعيشون فيها وهم يجهلونها إلى حد ما، بل إنهم لا يشعرون بالارتباط الوثيق بها. ليس واضحًا ما هو الواقع المستمر الذي يمكننا التعلق به.

نحس بالفراغ، وبقلق عميق. لكن في الوقت نفسه، نواجه صعوبة كبيرة في إيجاد طريقة للتعبير عن هذا الإحساس، وفي الاحتفال بالموت الذي يجد صداه في أقوى مشاعرنا. يتحدث لوك فيري اليوم عن «تفاهة الحزن»[1]؛ فكثيرًا ما نشعر بالغرابة في الجنازة. إنك لا تجد ماذا تقول للثكلانين؛ فغالبًا ما نميل إلى تجنب المشكلة قدر المستطاع. وفي الوقت نفسه، حتى الأشخاص الذين لا يمارسون ذلك، يمكنهم اللجوء إلى الجنازات

(1) Luc Ferry, *L'Homme-Dieu ou Le sens de la vie* (Paris: Grasset, 1996), p. 12.

الدينية، ربما لأنها تتضمن، على الأقل، لغة تتوافق مع الحاجة إلى الأبدية، حتى لو لم تكن متأكدًا من أنك تصدق ذلك.

تُشير سيلفات دانفال Sylvette Denèfle في دراستها حول غير المؤمنين في فرنسا، إلى أن أصعب نقطة بالنسبة إليهم في «عقيدتهم» تكمن في التفكير في أنه لا توجد حياة بعد الموت. وعبَّر نصف من استجوبتهم في هذا الصدد عن عدم يقينهم بشأن هذا الموضوع، بينما عبَّر ربعهم عن الاعتقاد بأن شيئًا ما مستمر، وربعهم الآخر امتنع عن الإجابة. لكن تبقى أصعب الأمور بالنسبة إليهم جميعًا، موت أحبائهم[1].

وطالما أن انهمامنا ينصبّ حصرًا على الحياة، فإننا لا نعرف كيف نواجه الموت حتى أننا نتجاهله قدر المستطاع ولأطول فترة ممكنة. لا يريد الموتى أن يفرضوا محنتهم على الأشخاص الذين يحبونهم، على الرغم من أنهم قد يكونون متلهفين، بل حتى يأملون في الحديث عما يعنيه لهم الآن وهم يواجهونه. يفشل الأطباء وغيرهم في الاستجابة لهذه الرغبة، لأنهم يسقطون ترددهم في مواجهة الموت على المرضى. وقد يطلب الموتى من أحبائهم، أحيانًا، ألا يثيروا أي ضجة حولهم، ولا يقيموا أي احتفال، فقط يحرقونهم ويمضون، كما لو كانوا يشجعون الثكلانين على النفور من الموت. والهدف من ذلك هو المرور بهذا الشأن في تمامه، بسلاسة وبأقل جهد ممكن، ويُصوِّر فيلم *Les Invasions Barbares* (مع بعض التناقض) الموتى والثكلانين بشكل مثالي. الثمن هو إنكار مسألة المعنى ذاتها، وهو ما لا يمكن استبعاده تمامًا البتة بأي حال من الأحوال.

رغم هذا الاستبعاد المرتبك والمربك، فإن العلاقة العميقة بين الموت والمعنى تظل بادية للعيان.

أعود إلى العلاقة الأخرى بين الموت والمعنى، المذكورة أعلاه: تمثل فكرة الموت، ولا سيما لحظة الموت، الموقع المميز الذي يمكن من خلاله استيعاب معنى الحياة. يمكن للموت أن يكون فرصة مؤاتية لتجاوز ارتباك وتشتّت الحياة.

يمكن للحاجة إلى المعنى، وللرغبة في الخلود، أن تتخطيا حدود المجال الإنساني. لكن يمكن للموت أن يوفر أيضًا طريقة للهروب من الشعور بالاختناق في هذا المجال، لتنفس هواء مختلف.

(1) Sylvette Denèfle, *Sociologie de la Sécularisation* (Paris: L'Harmattan,1997), chapter 7.

لنا أن نتبيّن هذا إذا اتّبعنا خطًا في الفكر والحساسية نشأ في عالم عدم الإيمان في القرن التاسع عشر. إنه يمثل، بمعنى ما، انتقادًا لبعض قيم التنوير الرئيسة، ولكن من الداخل. هذا ما وصفته أعلاه بـ«ثورة المحايث».

إنها ثورة نشأت داخل عدم الإيمان، إن جاز القول، ضد أسبقية الحياة. لا باسم شيء ما ورائي، ولكن في الحقيقة بسبب الإحساس بالاختناق، والهوان من الاعتراف بهذه الأسبقية.

وكما قلت من قبل، كان أحد الموضوعات الرئيسة لهذه الثورة إعادة اكتشاف مركزية الموت في الحياة البشرية.

ويعتبر مالارميه علامة بارزة في هذا التحوُّل، فقد حدّد البحث عن المثل الأعلى للجمال بالابتعاد عن الحياة شأنه في ذلك شأن أسلافه في بارناس:

هكذا، يثير اشمئزاز الرجل ذي القلب الشديد

المنغمس في السعادة، حيث شهيته فقط

تناول الطعام...

أهربُ وأتشبثُ بجميع إطارات النوافذ

التي يمكن للمرء من خلالها أن يُدير ظهره للحياة

ويُبارك في زجاجها، ويغتسل في الندى الأبدي،

يزينه صباح اللانهائي الطاهر.

أنضج وأراني ملاكًا! وأموت، وأحب

ـ الزجاج يكون فنًا كما يكون تصوفًا ـ

حتى أولد من جديد أحمل حلمي في سجل الموتى

في السماء السابقة حيث يزهر الجمال! («النوافذ»، 21ـ23)

في هذه القصيدة المبكرة، لا يزال بإمكاننا رؤية المصادر الدينية الباكرة لهذا الاستياء من الحياة المجردة. صورة النافذة، التي يتم التلوع بها بشكل متكرر بأشكال مختلفة، تُقسم الكون إلى أسفل وأعلى. يقارن الجزء السفلي بالمستشفى، والحياة هي نوع من التعفن.

لكن في الأعلى وفي ما وراء ذلك نجد النهر، السماء، والصور التي تستدعي ذلك، لا تزال مشبعة بأصداء التقليد الديني: «اللانهائي، الملائكة، الغيب».

لكن في وقت لاحق، بعد الأزمة، يتبنّى مالارميه ما يشبه النظرة المادية للكون. فتحت الأشياء كافة يوجد اللاشيء، العدم. لكن مهمة الشاعر ليست أقل خطورة. بل إنه سيتحدث عن ذلك مستفيدًا من مصطلحات اقتبسها من التقاليد الرومانسية بلغة أصلية ومثالية. (يهتم الشعر بالتفسير الحكيم للكون).

وفي ما يتعلق بمسألة الإيمان، انضم مالارميه إلى عصر التنوير، بل وتبنى نسخة مادية متطرفة إلى حد ما منه. لكن في ما يتعلق بغاية الوجود البشري، وما كان له أن يخرج عن ذلك النطاق. وتُرفض أولوية الحياة بشكل قاطع وتعالج باشمئزاز. ويترتب عن ذلك نوع من مناهضة أولوية للموت.

من الواضح أنه بالنسبة إلى مالارميه، فإن تحقيق مهمة الشعر، وتحقيق اللغة المطهرة، يعني أساسا شيئًا ما يشبه موت الشاعر؛ وبالتأكيد، يفترض هذا تجاوز كل خصوصية، ولكن هذه العملية، على ما يبدو، لا تتمّ إلا في الموت الحقيقي «فالأبدية تتكفّل بتغييره في ذاته».

> كل ما عانت منه كينونتي، في مقابل ذلك، خلال هذا العذاب الطويل لا يطاق، ولكن لحسن الحظ أنا ميّت تمامًا، وأكثر المناطق نجاسة، حيث يمكن أن تغامر روحي، هو الأبدية، روحي المعتكفة اعتادت على الإقامة في طهارتها الخاصة، والتي لم يعد يحجبها حتى انعكاس الزمن [1].

أصبح مالارميه أول شاعر عريق حديث («ألغى حيلة العبثية الصاخبة»)، وقد اقتفى أثره مفكرون آخرون، على غرار إليوت وسيلان: الغياب الواضح للموضوع، «فوق الألواح الجانبية في الغرفة الفارغة: انعدام ptyx (لفظ معناه مجهول استخدمه الشاعر في إحدى قصائده)» ولكن هذا لا يمكن أن يتحقق إلا من خلال الغياب، وبمعنى من المعاني، من موت الذات («ذهب المعلّم ليغرف الدموع من نهر الجحيم Styx/ ضمن هذا الموضوع فقط يُحترم العدم»). هنا تنشأ موازاة غريبة مع التقليد الديني السابق، ولكن في إطار نفي التعالي.

(1) Letter of May 14, 1867, to Henri Cazalis, reproduced in *Correspondance Mallarmé 1862–1871* (Paris: Gallimard, 1959), p. 240.

لا يمكن الاستغناء عن مكان الموت ولحظة الموت في التقاليد الدينية: ففي المسيحية، الموت هو التخلي عن كل شيء بما في ذلك الذات. ساعة الموت لحظة حاسمة، وبالتالي («صلّوا من أجلنا الآن وفي ساعة موتنا»)؛ والأمر سيّان في معظم التقاليد البوذية. وبحسب المصطلحات المسيحية: مكان الموت، المكان الذي يُعطي فيه المرء كل شيء، هو مكان الاتحاد الأقصى مع الله، وبالتالي، وهنا عين المفارقة، مصدر الحياة الأكثر وفرة[1].

في هذا المنظور الجديد ما بعد مالارميه، يتّخذ مكان الموت وضعًا جديدًا حيث تنتفي المفارقة المسيحية: لم يعد الموت مصدر الحياة. لكن تنشأ مفارقة جديدة: يتم تأكيد التعالي من جديد، في ما يبدو، من شيء ما وراء الازدهار، بمعنى مكان للحياة في ما وراء الحياة. لكن في الوقت نفسه، تم رفض هذه الفكرة لأنها لا تتسق على الإطلاق مع طبيعة الواقع. ينتهي البحث عن هذا التعالي إلى العدم.

هذه الفكرة المتناقضة، التي يمكن أن نسميها التعالي المحايث، هي واحدة من الموضوعات الرئيسة في الحركة المضادة للتنوير المحايثة. يقدم الموت بمعنى ما المنظور المميز، نقطة توحيد نموذجية للحياة. وما تفتأ هذه الفكرة تتواتر في ثقافتنا، من دون أن تكون مستمدة بالضرورة من مالارميه. أكثر الأمثلة شهرة على ذلك قول هيدغر، الذي ذكرته أعلاه، بأن كل كائن ميت، لكن هذا الموضوع اتخذ أشكالًا مختلفة إلى حد ما مع سارتر وكامو وفوكو، وقد تردَّد صداه في «موت الإنسان»، وما إلى ذلك. وفي الصيغة التي تتحدث عن «موت الذات»، تتجلى نقاط التشابه، المثيرة للحيرة، مع بعض التصوّرات الدينية بشكل واضح، وربما على نحو خاص مع البوذية.

بالتوازي وبالتشابك مع هذا، وصفتُ أعلاه صنفًا آخر من الثورة ضد أولوية الحياة، ويُعتبر نيتشه من المدافعين عنه الأكثر تأثيرًا. ومن الأهمية بمكان أن أهم المفكرين المعادين للنزعة الإنسانية في عصرنا ـ من أمثال، فوكو، دريدا، ثم باتاي ـ اعتمدوا بشكل كبير على نيتشه.

(1) انظر المناقشة أدناه في الفصل 20.

[16]

لكنني لن أتابع هذه القضية هنا. فقد ناقشتها بإسهاب في موضع آخر[1]. غرضي في الصفحات الأخيرة هو التشديد على عدد من الطرق التي تجعل ثقافتنا الحديثة مشدوهة أمام الحواجز التي يفترضها الإنساني. لقد ذكرت: البحث عن المعنى، تعميق إحساسنا بالحياة من خلال اتصالنا بالطبيعة والفن، والموت باعتباره إنكارًا لمعنى الحب، ولكن أيضًا الموت كإفلات من إكراهات الحياة، إلى وجهة النظر التي تكشف عن معنى الحياة.

لقد عنيت بعدد من المعضلات والمطالب التي يجب أن يواجهها الإيمان والنزعة الإنسانية الحصرية على السواء. وتشمل هذه المطالب: العثور على المصادر الأخلاقية التي تمكننا من الارتقاء إلى مستوى التزاماتنا الكونية القوية بحقوق الإنسان والرفاه؛ وتجنب عودة العنف الذي يتجلى على نحو غريب، وغالبًا من دون أن يلاحظه أحد في أشكال الحياة «العليا» التي يُفترض أنها تنأى عنها نهائيًا. لا يملك أيّ من القطبين الأجوبة التي يفتقر إليها الآخر، بل على العكس، فكلاهما يواجهان المشكلات والصعوبات ذاتها.

كلما فكرنا أكثر، كلما أمكننا تقويض اليقينيات البسيطة لـ«للتحوّلين» المتعالي والمحايث على السواء.

كان بإمكاني أن أذكر العديد من نقاط الضغط الأخرى على مواقفنا. لكنني آمل أن تكون النقطة الأساسية أكثر وضوحًا: فالثقافة التعبيرية الراهنة المتشظية، بفهمها المابعد ـ دوركايمي المتقدّم، تبدو غير معقولة على الإطلاق. إن عالمنا متشظٍ أيديولوجيًا، ويتزايد نطاق المواقف اتساعًا مع تضاعف تأثير النوفا بواسطة الفردانية التعبيرية. هناك حوافز قوية للبقاء ضمن حدود الفضاء الإنساني، أو على الأقل ألا نكلف أنفسنا عناء استكشاف ما وراءه. إن مستوى فهم بعض لغات التعالي الكبرى آخذ في التراجع. في هذا الصدد، نشهد تعلمًا ما يفتأ وزنه يتزايد. فالسعي الفردي للسعادة، كما هو الحال في الثقافة الاستهلاكية، لا يزال يستنزف الكثير من وقتنا وطاقتنا، أو أن التهديد بأن نُضلّ طريق هذا السعي من خلال الفقر والبطالة والعجز يحفز جميع جهودنا.

كل هذا صحيح، ومع ذلك يظل هناك شعور بأن شيئًا ما يضغط أكثر. الكثير من الناس

(1) The Immanent Counter-Enlightenment», in Ronald Beiner and Wayne Norman, eds., *Canadian Political Philosophy* (Don Mills, Ont. /New York: Oxford University Press, 2001), pp. 386-400.

يشعرون به: في اللحظات التي ينشغلون فيها بحياتهم؛ في لحظات الاسترخاء في الطبيعة؛ في لحظات الفجيعة والفقدان؛ وبشكل قاسٍ وغير متوقع. ما زال عصرنا بعيدًا جدًا عن الاستقرار على عدم إيمان مريح. ورغم أن ذلك شأن العديد من الأفراد، وعددهم في تزايد مستمر، فإن الاضطرابات لا تزال تطفو على السطح. هل يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك؟

يشكو العصر العلماني ضربًا من الشيزوفرانيا، أو أنه يُعاني من ضغط مزدوج. يبدو الناس على مسافة آمنة من الدين. ومع ذلك يزعجهم جدًا أن يكون هناك مؤمنون مخلصون، مثل الأم تيريزا. العالم غير المؤمن، الذي اعتاد أن يكره بيوس الثاني عشر، يُزعجه يوحنا الثالث والعشرون. كان على البابا أن يبدو وكأنه مسيحي، وقد اضمحلت العديد من المقاومات الخالدة. يتعيّن التفكير في ذلك. يبدو الأمر وكأن العديد من الأشخاص الذين لا يرغبون في اتباع رسالة المسيح، لا يخفون رغبتهم في سماعها والإعلان عنها في مكان ما. كانت المفارقة واضحة في الرد على البابا الراحل. استلهم العديد من الناس من مواعظ يوحنا بولس المشائية العامة حول الحب والسلام العالمي، والعدالة الاقتصادية الدولية. وكان يسرهم أن تقال مثل هذه الأشياء. لكن حتى الكثيرين من الكاثوليكيين من بين المعجبين به لم يشعروا بأن عليهم أن يتّبعوا جميع تعاليمه الأخلاقية. في عالم تعبيري مابعد-دوركايمي، لا يُعتبر هذا تناقضًا، بل منطقي تمامًا.

تلك هي أوضاع الإيمان الغريبة والمعقدة في عصرنا.

الفصل العشرون

تحويلات

[1]

حاولتُ في الفصل السابق وصف الجدل المعاصر، من خلال تفحص المواقف غير المؤمنة تخصيصًا، وانتقاداتها للدين. ولكني أريد أن أتبنى هنا وجهة نظر أخرى حول هذا الجدل، تتفحص وجهات النظر التي قطعت مع الإطار المحايث؛ والأشخاص الذين عاشوا نوعًا من «التحويل».

في بعض الحالات، عاش الناس تجربة الأصالة، تجربة «التجلّي» إن جاز التعبير، على غرار بيدي غريفثس الذي أحلت عليه في المقدمة. ويمكن أن نسوق مثالًا على هذا النوع من التجربة، يتعلق بتجربة فاتسلاف هافل:

> أذكر مرة أخرى أنني في تلك اللحظة البعيدة في [السجن] هيرمانيس، في يوم صيفي حار وصافٍ، جلست على كومة من الحديد الصدئ وحدّقت في تاج شجرة ضخمة شاهقة، في هدوء حملني فوق جميع الأسوار والأسلاك والقضبان وأبراج المراقبة التي تفصلني عنها. عندما شاهدت ارتجاف أوراقها غير المرتدة على السماء التي لا نهاية لها، تغلّبت على إحساس يصعب وصفه: في كل مرة، بدا لي أن أرتفع فوق كل إحداثيات وجودي المجهول في العالم إلى ضرب من «خارج ـ الزمن» الذي وجدت فيه كل الأشياء الجميلة التي رأيتها وعشتها بشكل كامل في «الحضور المشترك»؛ انتابتني رغبة في المصالحة، وفي الحقيقة قبول لطيف بالمسار الحتمي للأحداث كما تتكشف لي الآن، مقترن بعزم غير واعٍ على مواجهة ما يتعيّن مواجهته. أصبح اندهاشي العميق لسيادة الوجود إحساسًا بالدوار بسبب التراجع إلى ما لا نهاية له إلى هاوية غموضه. انتابني إحساس بالفرح غير

محدود لأني ما زلت على قيد الحياة، وأنه أُتيحت لي فرصة العيش على امتداد حياتي التي عشتها، وأن لكل شيء معنًى عميقًا وواضحًا ـ شكّل هذا الفرح تحالفًا غريبًا في داخلي مع رعب غامض من انعدام إمكانية استكناه وفهم ما كنت قريبًا جدًا منه في تلك اللحظة حين كنت على «حافة اللانهاية»؛ لقد غمرني شعور بالسعادة المطلقة والانسجام مع العالم ومع نفسي، في تلك اللحظة، وفي كل اللحظات التي استحضرها، وفي كل شيء غير مرئي تخفّى وراءها ويحمل معنى. بل يمكنني القول بأن «الحب فاجأني»، على الرغم من أنني لا أعرف على وجه التحديد من أو ماذا أحب[1].

غني عن القول إنه بالنسبة لمعظم الأشخاص اللذين عاشوا تجربة التحويل، ربما لم تبلغ تجاربهم أصالة تجربتي بيدي غريفثس أو هافل. لكنهم قد يتبنون من دون عناء موقفًا جديدًا من الدين، بتوسّط أشخاص آخرين: القديسون، الأنبياء، القيادات الكاريزمية، الذين ينقلون هذا الإحساس بالاتصال المباشر.

يُعتبر هذا الإحساس بأن أشخاصًا آخرين يستطيعون تحقيق هذا الاتصال المباشر جزءًا أساسيًا من ثقة الشخص العادي في لغة دينية مشتركة، أو في طريقة للتعبير عن الامتلاء. ويتعلق الأمر هنا بشخصيات ذائعة الصيت، اعتبرت بمنزلة أيقونات راسخة، مثل فرانسيس الأسيزي أو سانت تيريزا، أو جوناثان إدواردز، أو جون ويسلي؛ أو قد يتعلق الأمر بجماعة مجهولة من قديسين غير معروفين (بالنسبة إلينا) أو أشخاص مقدَّسين. وفي كلتا الحالتين (وغالبًا ما يتمّ الجمع بين هاتين الحالتين)، تتعزز اللغة التي يلتزم بها المرء من خلال الاقتناع بأن الآخرين قد اختبروها بطريقة أكثر اكتمالاً ومباشرة وقوة. هذا جزء مما يعنيه الانتماء إلى الكنيسة.

لكننا نحتاج إلى مزيد من الأمثلة بشأن ما قد يعنيه هذا الاتصال المباشر. لقد بدأت بتجارب الامتلاء، على غرار تجربتيّ بيدي غريفثس وهافل، وقد تُعبّر وجهات نظر المتصوفين، مثل تيريزا عن تجارب مماثلة وأكثر قوة. لكن لا يمكننا أن نكتفي بهذا النوع من القرب من مكان الامتلاء. ربما كان في التقليد المسيحي نوع آخر من الاتصال أكثر أهمية، كما تكشف عنه تجربة القديس فرانسيس: ما يلفت النظر بشأن فرانسيس الأسيزي

(1) Vaclav Havel, *Letters to Olga* (New York: Knopf, [1984], 1988), pp. 331-332. Quoted by Bellah, *Religious Evolution*, pp. 8-9.

هو أنه بقي حبيس الإحساس بالقوة الهائلة لمحبة الله، والرغبة الملحة في أن يلعب دور همزة الوصل لهذه المحبة. وتشمل قصته أيضًا صورًا لمحبة الله هذه في الطبيعة (الأخت الشمس والأخ القمر)؛ لكن السمة الملهمة البارزة لحياته تظهر في قصة تحوله، والطريقة التي دُفع من خلالها للتخلي عن كل شيء في حياته من أجل محبة الله. قد نقول إن ما دفع فرانسيس الأسيزي لم يكن إلى حد كبير نوعًا من تمثل قوة الله «هناك في الخارج»، كما في لحظات «التجلي» بالنسبة لكل من بيدي غريفثس وهافل، ولكن قوة المحبة المتزايدة التي فتحها الله أمامه. كان التحوُّل خارج نطاقنا المعتاد جزءًا مهمًا مما تفطن إليه. ليس كقوة شخصية أكبر (وفي ذلك خشية من خطر الانحراف)، ولكن كمشاركة في محبة الله.

هنا أيضًا، يمكن لشخص ما في «الحالة الوسطى» أن يكون إحساسه بهذا النوع من المحبة، وبالانجذاب إليه، وبتأكيد اقتناعه به باهتًا عند قراءة حياة فرانسيس الأسيزي على سبيل المثال.

نحتاج إلى توسيع لوحة نقاط الاتصال بالامتلاء، لأننا منهمكون بشكل كبير في عصرنا في التفكير في هذا الاتصال انطلاقًا من «التجربة»؛ والتفكير في التجربة كشيء ذاتي، منفصل عن موضوع التجربة؛ وكشيء يتعلّق بمشاعرنا، مستقل عن التغيّرات التي تطرأ على وجودنا: التقاليد، التوجهات، انحناء حياتنا... إلخ. هذا يعني أن «التجربة» قد يكون لها تأثير سلبي على هذه المشاعر، لكنها تظل منفصلة عنها. إن مفهوم التجربة هذا، المتميز في الآن ذاته عن الوجود والطبيعة المستمرة للذات (التي تعيش التجربة)، حديث تمامًا، وينبع من فلسفة العقل والمعرفة في العصر الحديث التي تنحدر من ديكارت وغيره من مفكري القرن السابع عشر. لقد كان لها أثرها في مؤلفات وليام جيمس.

تَشوَّه مفهوم التجربة هذا في ما يتعلق بالأحداث التي يرويها بيدي غريفثس وهافل. لأن ما عاشوا تجربته (بالمعنى المتداول لهذه الكلمة) تحدَّد بالنسبة إليهم انطلاقًا، من الواقع الأكثر عمقًا الذي صاروا منفتحين عليه من ناحية، ومن فهم هذا الواقع بوصفه انقلابًا في الحياة، من ناحية أخرى. إن طبيعة هذه التجربة نفسها مشوّهة، إذا حاولنا أن ننظر إليها ككيان منفصل عن الموضوع أو الفاعل.

وإذا تأملنا في تحوُّل فرانسيس الأسيزي، فسندرك أن حجم إغراء هذه التجارب محدود. لا شك أن هناك «تجارب»، من الفرح، ومن الانعتاق. لكن من الواضح أن ما هو

جوهري في الحدث يكمن في تحول مهجة القلب، وانقلاب في الحياة. لقد شهدت حياة تيريزا الثانية، تيريزا دي ليزيو Thérèse de Lisieux شيئًا مماثلًا.

لذلك يجب علينا أن نُوسِّع لوحة نقاط الاتصال؛ حيث نجد تلك التي تشير ضمنًا إلى التدبُّر التأملي في هذا الامتلاء (بيدي غريفثس، وهافل، والتجلي في تجربة لويولا، وجوناثان إدواردز Jonathan Edwards)؛ فضلًا عن صور الغياب السلبي للامتلاء: الخراب، الخواء... إلخ. ثم تلك التي تتكوَّن من فترات تنقلب فيها الحياة، كأن «يُفاجئنا الحب». بيد أن هذا التمييز لا يعدو أن يكون إلا تميزًا نظريًا خالصًا، أي أن الحدث ذاته يمكن أن يتشاركه التوجهان على حد سواء.

على كل حال، يتعلّق الأمر هنا بنوعين من الأحداث اللذين ناقشناهما حتى الآن. لكن هناك نوعًا آخر من التجربة التي يمكن أن تحدث في لحظة من الطقوس الجماعية أو الاحتفال، وهو ما سمّيته في وقت سابق بـ«الاحتفالية»، وكان دوركايم قد شدد عليه بقوة: لحظات من «الهيجان الجماعي»، التي يمكن أن يلتقي فيها أفراد مجتمع ما، وتدفعهم إلى وجهة جديدة، أو تفتحهم على الامتلاء. هذا النوع من الأحداث يعود، بطبيعة الحال، إلى فجر الدين البشري. لكن ذلك هو على وجه الدقة ما تم تهميشه في الدين في الغرب الحديث، وذلك، كما رأينا أعلاه، من خلال استبعاد مركز ثقل الحياة الدينية عن الوجه الاحتفالي هذا.

مع ذلك، سواء حدث ذلك فجأة أو تدريجيًا، هناك ميّزات مُعيّنة تشترك فيها مثل هذه التحويلات في أيامنا هذه كما تتجلّى في عصرنا. تنبع إحدى تلك الميزات من طبيعة ما لا يتوافق مع هذه التحويلات. فالعديد من التحويلات العظيمة، أو بعبارة أخرى، العديد من التحوّلات التأسيسية العظيمة لتوجّه روحي جديد في التاريخ، تنطوي على تحوُّل في الإطار الذي تشكّلت فيه مشاعر الناس، وفكّروا وعاشوا بداخله في ما مضى. إنها تُسلط الضوء على شيء ما يتجاوز هذا الإطار، والذي يُغيّر في الوقت نفسه معنى جميع عناصر الإطار. تتخذ الأشياء معنى بطريقة جديدة تمامًا. يمكننا أن نفكر في التغيير الذي أحدثه المسيح في المفهوم الموجود مسبقًا للرسول في مجتمعه، وفي الطريقة التي حوَّل بها بوذا فهم ما كان عليه أن يتجاوز مسار النهضة؛ ومن داخل المسيحية يمكننا أن نستشهد بالطريقة التي حوَّل بها فرانسيس الأسيزي فهم ما تعنيه الاستجابة لمحبة الله، والتقليد الصوفي الجديد الذي أسّسته القديسة تيريزا، وهكذا. كان هناك شيء قلب على نحو عميق

العادات القائمة للفكر والعمل والتقوى. إننا إزاء ما يشبه «تغير البراديغم» في العلم، غير أن ذلك القلب العميق للعادات القائمة يؤثر على المسائل المركزية في حياتنا.

غالبًا ما يكون لهذه التحويلات المعاصرة ميّزة، حتى في الحالات التي تكون فيها الحياة الوحيدة التي يجري بها التحويل هي نفسها. لكنها تفترض النوع نفسه من التغيّر في البراديغم. فكّر في الانتقال من منظور علاجي ومحايث إلى منظور روحي، كما يبّنتُ الفرق بينهما أعلاه، حيث يعتبر الله، وكذلك الخير والشر بمنزلة حقائق جدية. إن النموذج الاقتصادي الداخلي للنظرية المحايثة، الذي يُميِّز الفرويدية، حيث تكون القوى المعنية ذات طابع نفسي-داخلي خالص، وتتجذّر في رغبات المريض ومخاوفه، أصبح الآن مضطربًا. يوجد أصل الذنب، والاغتراب، والانقسام الداخلي، الآن، وإن جزئيًا على الأقل، في الطموح إلى شيء متعال. لقد اقترن تحوُّل ووكر بيرسي Walker Percy إلى الكاثوليكية، في جزء منه، بتحوُّل في الأنثروبولوجيا. تعتبر الكاثوليكية «الفاعل البشري نصفه ملاك، ونصفه والآخر وحش». هذا التصوُّر لكائن منقسم بشكل عميق، «مخلوق معلق بين لا نهائيين»، حل محل التصوُّر العلمي الأرثوذكسي للإنسان بوصفه مجرد «كائن حيّ في بيئة»[1].

للنظر أيضًا في التغيُّر في المنظور الأخلاقي الذي أحدثه دوستويفسكي، والذي استندت إليه في كثير من النقاشات في الفصول السابقة. تساءل دوستويفسكي حول دوافع الإصلاحيين السياسيين العميقة في عصره، وعلاقتهم بالخير والشر. تمثل تصورهم الذاتي لدوافعهم في أنهم أرادوا تطوير حظوظ البشرية، وأنهم كانوا مدفوعين بالإحسان، بينما كان الثوريون الأكثر راديكالية، مدفوعين بالحياد والالتزام حيال الخير العام. غيّر دوستويفسكي عالم خطابهم تغييرًا جذريًا وأنطولوجيًا، من خلال تحديد جذور إثارتهم الأخلاقية، وعزمهم الثابت، واستعدادهم لاستخدام العنف على نحو مختلف تمامًا، يستحيل عليهم الاعتراف به البتة. وبينما صرخ شاتوف في الممسوسين *The Possessed* في عجب من ولادة طفل جديد، لم تر القابلة في ذلك سوى «تطوُّر آخر للكائن الحيّ».

كما أربك فرانسيس الأسيزي ثابتات زمانه، تلك التي تتعلق بما يفهمه الناس مما

(1) Paul Elie, *The Life You Save May Be Your Own* (New York: Farrar, Straus, Giroux, 2003), p.160.

أحيل هنا في الغالب على إيلي، رغم أن عبارة «كائن حي في بيئة» تعود إلى بيرسي.

يريده الله. كان النظام الذي أَريكه أكثر مسامية، وكان في وسعه أن ينزل خاطبه المنزلة التي يستحق. على النقيض من ذلك، فإن هؤلاء الحداثيين يتخطون المنظومات التي يعتبرها خصومهم مجاميع بمعنى جديد؛ إنها منظومات ذات نظام محايث يمكن تفسيرها ووصفها وفق مصطلحاتها الخاصة. وذلك ما تعنيه الفكرة الحديثة عن «الطبيعي»، الذي يتعارض مع «الخارق للطبيعي». إذن قد يكون ممكنًا، بل مغريًا الادعاء بأنه لا توجد حاجة للذهاب إلى أبعد من ذلك لفهم عالمنا. ولأنه في بعض الحالات المميزة جدًا، مثل المنظومات التي تتبعها العلوم الطبيعية، يتمثل الفهم المشترك عمومًا، من قبل المؤمن وغير المؤمن على حد سواء، في أنه يمكن تفسيرها وفق مصطلحاتها الخاصة، من السهل، في الحقيقة، أن نقرّر أن تشكّل المعنى يمكن فهمه في كليته من خلال المصطلحات النظرية السائدة.

إن محاولة تغيير البراديغم تتجاوز ذلك (في مقابل تغيّر البراديغم في العلوم الطبيعية)، هي بمنزلة تجاوز لحدود اللغة المقبولة عمومًا. إن المصطلحات التي يمكن أن يحدث بها تحوُّل في البراديغم مشكوك فيها، ويصعب تأمينها؛ إنها إما تنتمي إلى تصورات يمكن التشكيك فيها لأنها «ما قبل-حديثة» (على سبيل المثال، الله، الشر، المحبة)؛ أو أنه يتعيّن علينا اللجوء إلى «لغة أكثر براعة» جديدة، ليس لمصطلحاتها مراجع مقبولة عمومًا، لكن هذا يمكن أن يقودنا إلى ما هو أبعد من الوقائع العادية «المحايثة». وفي الواقع، ما قد يتعيّن الطعن فيه هنا هو طبيعة التمييز بين الطبيعي والخارق للطبيعي.

ذلك هو السبب في أن الكثير من المتحوّلين المتحمسين في القرنين الماضيين كانوا من الكتّاب والفنانين. الأدب هو أحد المواقع الرئيسة للتعبير عن هذه الأفكار المكتشفة حديثًا وذلك لأن الناس يأتون إليها من خارج النظام المحايث، إما من الاعتقاد بأن ذلك هو كل شيء، أو على الأقل من إحساس قوي بالضغط الذي يمارسه ذلك النظام علينا جميعًا. لقد تحدثت فلانري أوكونور Flannery O'connor، التي لم تعترف بتحويلها، ولكنها شعرت بوطأة هذا الضغط، عن «الصراع بين جاذبية المقدّس وعدم الإيمان الذي يملأ الأرجاء في أيامنا هذه». وتحدّثت في واقعيتها، التي طبّقت عليها أحيانًا مصطلحًا «متنافرًا»، أنها تستخدم «صورة متطرفة لتصل بين نمط من الحياة اليومية» وبين نقطة غير مرئية للعين المجردة، ولكنها تعتقد فيها اعتقادًا راسخًا كما يعتقد في ذلك الجميع». هذه «النقطة غير المرئية» هي النقطة خارج النظام المحايث للتفسير اليومي، وهي النقطة التي تتغيّر فيها

جميع معانينا العادية، وهي مفصلية في تحوُّل البراديغم. يأخذنا الفنان «إلى ما وراء علم النفس وعلم الاجتماع (نحو حدود الغموض)»[1].

تتجاوز رؤى المتحوّلة حدود الصيغ المهيمنة من النظام المحايث، إما من حيث النظريات المقبولة، أو من حيث الممارسة الأخلاقية والسياسية (وتحتاج إلى أن تتخطى الاثنين معًا من أجل طرح المسائل المتعلقة بجذور العنف التي أثرتها في الفصل السابق). هذا قد يتطلب منها ابتكار لغة جديدة أو أسلوب أدبي جديد. إنها تنفصل عن النظام المحايث إلى نظام أكبر وأكثر شمولية، والذي يتضمنه في الوقت الذي يُريكه.

لكن هذا يُثير مشكلة أخرى على قدرٍ كبير من الأهمية. النظام الشامل (على سبيل المثال نظام الله ونظام كنيسته) يُريك النظام القائم. لكن هل هناك علاقة مثالية أخرى بين هذا النظام الشامل والنظم السياسية والثقافية والفكرية القائمة في المجتمع؟ هل تخلو العلاقة المثالية من العيوب وأن هناك تناغمًا كاملًا بين النظامين؟ غالبًا ما كان هذا المثل الأعلى يؤرق المتحوّلين على مر القرون الماضية. فحين ينظرون إلى الوراء يكتشفون الماضي المجيد للمسيحية، سواء في العصور الوسطى الأوروبية، أو في بداية العصر الحديث، أو قبل الثورة الفرنسية أو قبل الإصلاح. أو حتى في بعض الحالات، على غرار «اليمين المسيحي» الأميركي، فإن العصر الذي يريدون استعادته لم يمرّ على انقضائه سوى بضعة عقود. وينبع ضيمهم من النظام القائم (أو «الفوضى القائمة»، على حد عبارة موراس Maurras المفضلة وأنصار تيار «العمل الفرنسي») من أنه يشكو من سوء التدبير، سواء في ذاته أو في علاقة بالنظام الأعلى. والواقع أن كليهما يحتذيان حذو النعل بالنعل، لأنه لا يمكن أن يستعيد حقيقته في ذاته إلا من خلال استعادة الاتصال مع هذا النظام الأعلى والأكثر شمولية[2].

شعر الكثير من المتحوّلين بذلك، على الأقل كإغراء، حتى إن لم يكن ذلك السبب

(1) مرة أخرى، اقتفي أثر إيلي في مناقشته الثاقبة في
Elie, *The Life You Save*, pp. 155, 312.
ما بين الظفرين الخارجين يُعيّن نص إيلي؛ أما وضع بين الظفرين الداخليين فيعود إلى أوكونور O'Connor.

(2) هذا التوجّه نحو الماضي، والذي أشار إليه نورمان كانتور Norman Cantor باسم النظرة «الرجعية في العصور الوسطى»، اجتلب أعدادًا كبيرة من الكتّاب، وليس فقط المتحوّلين الكاثوليك؛ مثل هنري آدامز Henry Adams. انظر
Elie, *The Life You Save*, pp. 6_7 and 97.

الرئيس للتحويل. لقد كان هذا الشعور قويًا لدى أتباع تيّار «العمل الفرنسي»، لكن أيضًا يمكن أن نلاحظه على سبيل المثال لدى كريستوفر داوسون Christopher Dawson، وهيلار بيلوك Hilaire Belloc، وإلى حد ما لدى جي كيستيرتون G.K. Chesterton، رغم غياب مسألة الحنين، ولدى ت. س. إليوت (الذي، لم يكن إعجابه بموراس من قبيل الصدفة).

في هذا المجال تلتقي عدة تيارات. بالنسبة للبعض، مثل داوسون Dawson وإليوت، كان من الواضح أن أعمق مصادر الثقافة الأوروبية تنهل من المسيحية وأن هذه الثقافة قد تفقد قوتها وعمقها إذا ما تخلى عنها الحداثيون[1]. لقد حدد تيار آخر الخطأ الأساسي للحداثة في الذاتية، وهذا يعني في الفلسفات التي أكدت على قدرات الذات الفردية الحرة، وبناء عالمها العلمي والثقافي. وقد تناول إليوت هذا الموضوع أيضًا، لكن التعبير الأكثر شهرة عن هذا النقد جاء من قلم جاك ماريتان Jacques Maritain. فقد حدد على وجه الخصوص، ثلاثة من كبار المصلحين لوثر وديكارت وروسو كأهداف لنقده، ثلاث شخصيات مؤثرة للغاية ساهمت تدريجيًا في تأليه الذات الحديثة[2]. وتمثّل العلاج العظيم والضروري في إحياء فلسفة توما الأكويني التي من شأنها أن تعترف من جديد بالواقع الموضوعي. فهذه الفلسفة تدفع في اتجاه التحرُّر لأنها تجبرنا على «أن نرفع رؤوسنا» حتى نعتبر «الموضوع كآخر»؛ إنها تقودني إلى الخضوع إلى «كائن مستقل عن ذاتي»[3].

أما ماريتان Maritain، فيعتقد بأن هذا الموقف الفلسفي يتماهى مع «الذكاء»، ومن هنا نتبيّن أحد أسباب تحالفه مع موراس طوال فترة المراهقة وأوائل القرن العشرين. لقد مثّل «الذكاء»، أحد الشعارات الرئيسة للحزب الموراسي، الذي تحدّد وفق مصطلحات مماثلة كتعبير عن رفض للذاتية الحديثة، لكن ما لبث أن أعلن صراحة عداءً متعاظمًا لليبرالية، و«وثن» الديمقراطية، فضلًا عن تأكيد أولوية الكاثوليكية، واستعادة سلطة الدولة من خلال

---

(1) «أتحدث عن التقليد المشترك للمسيحية الذي جعل أوروبا على ما هي عليه، وعن العناصر الثقافية المشتركة التي جلبتها معها هذه المسيحية المشتركة... ففي المسيحية تطوّرت فنوننا؛ وفي المسيحية تتجذّر قوانين أوروبا - وحتى فترة قريبة - ظلت متجذرة فيها. ففي هذا السياق المسيحي، يكون لتفكيرنا برمته معنى».
T. S. Eliot, *Notes Towards the Definition of Culture* (London, Faber & Faber, 1962), p. 122;
ورد في .Joseph Pearce, *Literary Converts* (London: Harper Collins, 1999), p. 264

(2) Jacques Maritain, *Trois Réformateurs* (Paris: Plon, 1925).

(3) Jean-Luc Barré, *Jacques et Raïssa Maritain* (Paris: Stock, 1997), p. 256.

استعادة النظام الملكي[1]. كانت هذه هي الفاكهة المسمّمة التي كان على ماريتان أن يناضل من أجل أن يتحرر منها ما استطاع إلى ذلك سبيلًا.

لكن المجرّة الموراسية لم تكن هي الطريقة الوحيدة لتوضيح فكرة «الذكاء». كما كانت الصلة الوثيقة بين الفكر العقلاني ومناهضة الذاتية بارزة في عمل متحولين مشهورين آخرين في القرن العشرين، الذين لم يربطوا هذا الموقف بالسياسات اليمينية المتطرفة، مثل شاسترتون Chesterton، أو رونالد نوكس Ronald Knox في إنكلترا على سبيل المثال[2].

لقد نال التيار الثالث المتشابك مع هذا المركب من التيارات النصيب الأكبر من النتائج السياسية الأكثر سوءًا: تغذّى من فكرة أن المسيحية ضرورية للنظام نفسه. بينما تردّى العالم الحديث، من خلال طبيعته وإنكاره لجذوره الأخلاقية، في فوضى أعمق من أي وقت مضى. كما قالت إيفلين ووه Evelyn Waugh في مقال لها في عام 1930:

> يبدو لي أن القضية الأساسية في الحالة الراهنة للتاريخ الأوروبي لم تعد بين الكاثوليكية، من جهة، والبروتستانتية، من جهة أخرى، بل بين المسيحية والفوضى.... الحضارة ـ ولا أعني بذلك دور السينما والأطعمة المعلّبة، أو حتى الجراحة والمشافي، ولكن التنظيم الأخلاقي والفني بأكمله لأوروبا الذي لا يملك قوة بقائه في ذاته. إن الحضارة سليلة المسيحية، وبدونها ليس لها أي أهمية أو قدرة على تأمين الولاء... هذا غير ممكن... يستحيل القبول بفوائد الحضارة وإنكار الأساس الخارق الذي تقوم عليه في آن[3].

الديانة المسيحية، أو في بعض الحالات، الكاثوليكية بوصفها الحصن الوحيد ضد التفكّك والفوضى: ينسجم هذا الموضوع مع الجذور العميقة للثقافة الأوروبية، وأخطار الذات الذاتية المنغمسة في ذاتها. ثم توحّد هؤلاء النقاد الثلاثة حول استهجان تفاهة الحضارة الحديثة، التي ترى «الانتصار النهائي للرجال المجوفين، الذين رغم علمهم بثمن كل شيء وقيمة أي شيء، فقدوا القدرة على الإحساس بأي شيء أو التفكير العميق فيه».

---

(1) Philippe Chenaux, *Entre Maurras et Maritain* (Paris: Cerf, 1999), p. 91.

(2) انظر
Joseph Pearce, *Literary Converts*, chapter 15.

(3) المصدر نفسه، ص 166ـ167، انظر أيضًا
Ian Ker, *The Catholic Revival in English Literature, 1845-1961* (South Bend: University of Notre Dame Press, 2003), p. 191.

كان هناك خلط قوي جدًا. إنه يصل بين الحدس بأن الإطار المحايث يُقيِّد ويكبت شيئًا أساسيًا ويتخلى عنه، وبين نظرة إلى الوراء حيث الجذور العميقة للثقافة والنظام. لكن بقدر ما يُغرينا هذا الخلط، بقدر ما يُربكنا. لقد بدأ هذا العامل الأخير في البروز مع مرور الوقت، وقاد بعض المتحولين المشهورين إلى القطع معه. يبدو أن ذلك ما حدث لتوماس مرتون Thomas Merton، على سبيل المثال[1]. وبالتأكيد حدث أيضًا لماريتان Maritain.

سأعود إلى هذا الأخير أدناه، لكن في الوقت الحالي، أريد أن أُشير إلى أنه بالنسبة لهذا الخلط، يُعتبر التحويل الغربي (يمكن لنا أن نقول «التحويل من جديد») إلى المسيحية استثناءً، ذلك أنه من الصعب تصوُّر مسيحي جديد في أفريقيا أو آسيا يفكر على هذا النحو. إن سيطرة العالم المسيحي القديم على خيالنا هائلة، وذلك صحيح بمعنى ما. لذا يمكن أن ينشأ الإحساس بسهولة، بأن مهمة القطع مع الأنظمة ذات النزعة المحايثة السائدة اليوم تحددت وفق نموذج العالم المسيحي. بطبيعة الحال، تظل القضية مفتوحة حول مقدار ما يمكن أن نعود إليه فعلًا، لكن هذه الحضارة السابقة تمنحنا لغتنا النموذجية، التي نسعى إليها، وربما أيضًا نموذج مجتمع وثقافة لا يتعارض مع الإيمان، بل يُعبِّر عنه على نحو كلي.

بطبيعة الحال، قد تكون هذه النظرة إلى الوراء مضللة. ما مدى تأثير الحياة في المجتمع الفعلي، سواء في العصور الوسطى، أو في القرن العظيم Le Grand Siècle، أو في أميركا في القرن التاسع عشر، على «القيم المسيحية»؟ وإن كان المجتمع يتمثل لهذه القيم، بخلاف ما عليه واقع الحال اليوم، فلا يعني ذلك امتثالًا أصيلًا معها. لكن يجب أن نسأل، على نحو أعمق، هل لنا أن نتوقع فيمَ يكمن هذا الامتثال؟ كان هناك انطباع في فترة العصور الوسطى نفسها بأن متطلبات الحياة المسيحية لن تتحقق في التاريخ بشكل كامل البتة، إلا في بعض الجيوب المعزولة من القداسة، وأن ذلك لن يكون متاحًا إلا مع عودة المسيح (الباروسيا) Parousia، في نهاية الزمان. كان هناك اعتراف بوجود ملامح هيكلية لوجودنا الدنيوي، مثل وجود الدول، والممتلكات الخاصة، التي لا يمكن فصلها عن وضعنا الساقط؛ وذلك ضروري للتخفيف من وطأة بعض الآثار الكارثية للسقوط، لكن لهذا السبب فقط، لا يمكن أن نتوقع أن توجد في اليوم الآخر.

(1) انظر
Paul Elie, *The Life You Save.*

هذا يعني أن النظامين اللذين عاش فيهما المسيحيون، مدينة الله ومدينة الأرض، على حد تعبير أوغسطينوس، لا يمكن أن يكونا متناغمين تمامًا، فقد كانت علاقتهما متوترة دائمًا. وانعكس ذلك في قواعد العمل المتمايزة التي قد تبدو لنا اليوم منافقة أو غير متناسقة. لذلك سُمح بالحرب في ظروف معينة، ولكن لا ينبغي أن يشارك رجال الدين في القتال، حتى إن الكنيسة نفسها لم تستطع استخدام القوة ضد الهرطقة، حيث أوكلت هذه المهمة «للذراعها العلمانية». وفي الواقع سرعان ما تتحوَّل هذه الترتيبات بسهولة إلى مجرّد وسائل لحماية مظاهر براءة الكنيسة وعدم انخراطها في القتال. لكن في إطار هذا التصوُّر، من العسير التوفيق بين متطلبات النظامين.

يتعلّق جزء رئيس من قصتي التي رويتها في الفصول السابقة بالطريقة التي سعى من خلالها الطموح للإصلاح إلى التقريب بين هذه المتطلبات. فقد تمثّل الدافع إلى الإصلاح في إقامة كنيسة يتعيّن على الجميع فيها أن يظهروا الدرجة نفسها من الالتزام الشخصي والوفاء الذي كان يميز في ما مضى النخبة المخلصة. كنيسة يتعيّن على جميع أعضائها الحقيقيين (باستثناء الملعونين) أن يسعوا من أجل الاستجابة لمتطلبات الإنجيل بشكل كامل. ويتطلب تحقيق هذا الإصلاح وجود طريقة للحياة متاحة أمام الجميع تسمح بذلك على نحو كامل؛ وهذا لا يمكن إلا أن يفضي إلى التوفيق بين متطلبات الإيمان المسيحي وبين ما يمكن تحقيقه في هذا العالم، وما يمكن تحقيقه في التاريخ. يجب تضييق الفجوة بين مدينة الله النهائية ومدينة الأرض التي تتطابق مع المسيحية.

إذا دفعنا بهذا التقريب بين النظامين إلى أقصاه، يقع أحدهما في نوع من الألوهية، حيث يفقد التجسّد أهميته، ويصبح المسيح بمقتضى ذلك مُعلمًا عظيمًا يشرح متطلبات الله، وتتمثل تلك المتطلبات في الأخلاق التي تسمح لنا بأن نعيش في الدنيا في سلام ووئام، وبعبارة أخرى، صيغة من النظام الأخلاقي الحديث. تكمن أهمية الدين الحقيقي في إشاعة هذه الأخلاق. وفي ذلك تكمن حدود التحوُّل المطالبون به. يؤدي «العالم الآخر» وظيفة مختلفة، لا تتمثّل في إنهاء مسار «التأليه» الذي يبدأ في الدنيا، بل في اقتراح مكافآت وعقوبات تتطابق مع متطلبات عدالة أعمالنا في التاريخ. وبذلك ينتفي التوتر بين النظامين تمامًا.

لقد أكدت في الفصول السابقة على أنه رغم أن قلة هم الذين انتهوا إلى هذا الاستنتاج المنطقي، وحافظت الأرثوذكسية المسيحية على فكرة نظامين متنافرين، إلا أن المسيحية

السائدة في الغرب تأثرت بشدّة بهذا التضييق في الفجوة، لا فقط في المجتمعات البروتستانتية على وجه الخصوص. لقد ضُيّقت الفجوة في بعض النواحي أكثر من غيرها في القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث أصبح الإحساس بالتفوّق الحضاري، الذي تنامى مع القوة الاستعمارية الغربية، متشابكًا مع الإحساس بأن العالم المسيحي هو مهد هذه الحضارة. وقد أُرسل المبشرون لنشر المسيحية إلى العالم غير الغربي، يحدوهم إحساس بأنهم يشيعون أيضًا قواعد الرخاء المستقبلي والتقدم والنظام و(أحيانًا) الديمقراطية والحرية، حتى اختلط الأمر على الكثيرين فما عادوا قادرين على الإجابة عن السؤال، ما هو الإيمان المسيحي؟ هل يكمن في خلاص البشرية، أم في التقدّم الذي بشّرت به الرأسمالية والتكنولوجيا والديمقراطية؟ في الحقيقة هناك انصهار بين الإمكانيتين، حتى صار التمييز بين الخلاص وإقامة النظام الأخلاقي الجيّد عسيرًا.

خطب أسقف منهجي (ميثودي) أميركي في جمهور في عام 1870 قائلًا بأنه يتوقع في المستقبل غير البعيد ألا يكون في أميركا «زانٍ، أو سبّاب، أو قاطع لإجازة الأحد، أو عاق، أو مرتد، أو عاصٍ، أو مغتاب؛ وستخلو مئات المنازل من التبذير والشجار الذي يُسبّب حرقة في المعدة أو تذرف بسببه العين الدمع مرارة وحسرة»... وبعد ثلاثين عامًا، أعلن رئيس الهيئة الأميركية للبعثات الخارجية أن «المسيحية هي دين أمم الأرض كافة. وليس من قبيل المجازفة أن يتنبأ بأنه سيكون يومًا ما الدين الوحيد في العالم»... وكتب الزعيم المعمداني في عام 1909 أن من بين «الحقائق العظيمة» الثلاث للمجتمع الحديث «المسيحية والدولة والديمقراطية»، تعتبر «المسيحية القوة الأعظم في حضارتنا الحديثة»[1]. لقد اقتبست في الفصل الثاني عشر مقطعًا من خطاب لدوق ديفونشاير لجمع الأموال لفائدة صندوق كنيسة لندن، سأل فيه أتباعه: «هل يمكنكم أن تتخيّلوا للحظة واحدة كيف سيكون حال إنكلترا اليوم بدون تلك الكنائس وكل ما تعنيه تلك الكنائس؟... بالتأكيد لن يكون السير في الشوارع آمنا. سيختفي الاحترام، والكياسة، وجميع الأشياء التي تُميِّز الحضارة الحديثة. يمكنكم أن تتخيّلوا ما كان يجب أن ندفعه لشرطتنا، أو في سبيل عزل المجانين، أو حبس المجرمين... كان يمكن أن تتضاعف

(1) Richard Neuhaus, «The Public Square», in *First Things*, March 2005, p. 60.
يعتبر «الأسقف الميثودي» (المنهجي) مثالًا رئيسًا، فيما يبدو، لوجهة النظر «ما قبل الألفية» (التي عفا عليها الزمن الآن)، ولكن يمكننا أن نجد الكثير من الأمثلة على هذا الالتقاء بين الإيمان المسيحي والحضارة الديمقراطية في أوساط «ما بعد الألفية» اليوم.

تكاليف ذلك بمقدار مائة ضعف في غياب الدور الذي اضطلعت به الكنيسة ولا تزال تضطلع به إلى اليوم».

بعبارة أخرى، تطوّر المثل الأعلى للمسيحية منذ عصر دانتي. ثم كان هناك إحساس قوي بالفجوة والتوتر، الذي لا مفرّ منه، بين النظام النهائي لعودة المسيح (الباروسيا)، والذي هو في طريقه إلى الزوال في الأزمنة الحديثة، من جهة، ونظام الحضارة القائم كما نعيشه، من جهة أخرى. لقد تقلّصت هذه الفجوة وانتفى التوتر في العديد من الأوساط المسيحية في العصر الحديث.

[2]

هل في ذلك خسارة؟ قد يبدو الأمر كذلك. وذلك، أولًا، لأنه من خلال تطابق هوية الحياة المسيحية مع حياة تُعاش وفقًا لمعايير حضارتنا، نغفل عن إمكانية ارتفاع وتيرة التحوّل الكبير الذي يفترضه الإيمان المسيحي، وارتقاء الحياة البشرية إلى مرتبة الإلهي (التأليه). وثانيًا، كما بيّن إيفان إيليتش بقوة، نفقد شيئًا ما عندما نتبنى طريقة للعيش معًا يُحددها لنا الإنجيل ونتخذها مدونة قواعد تفرضها المنظمات التي أُنشئت لهذا الغرض. أريد أن أستعيد حجة إيليتش بتفصيل أكثر ولو قليلًا، لأن قصته، كما سنرى، قريبة جدًا من القصة التي أحاول سردها في هذه الصفحات. وفي الحقيقة، تعلّمت منه الكثير[1].

هذا الفهم متجذّر في الإيمان المسيحي. ظل إيليتش، الذي كان كاهنًا، مسيحيًا كاثوليكيًا وأرثوذكسيًا في لاهوته، ولكنه كان أصيلًا وأيقونيًا في فهمه للكنيسة عبر التاريخ. اعتبر التطوّر الفعلي للكنائس المسيحية والحضارة المسيحية (ما أطلقنا عليه تسمية «العالم المسيحي») بمنزلة «فساد» للمسيحية.

يتفق الباحثون على أن الكنيسة المسيحية التي نشأت في العالم القديم كانت نوعًا جديدًا من الترابط الديني، حيث خلقت حول نفسها مؤسسات «خدمة» جديدة، مثل المستشفيات ودور المحتاجين. كانت منخرطة بشكل كبير في الأعمال الخيرية. ظل هذا النوع من النشاط مهمًا خلال قرون طويلة من هيمنة المسيحية، حتى في العصر الحديث،

(1) *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich*, as told to David Cayley (Toronto: Anansi, 2005).

الصفحة والفصل في المتن يحيلان إلى عمله هذا.

تم الاستيلاء على هذه المؤسسات من قبل الهيئات العلمانية، وغالبًا من قبل الحكومات. يمكن أن تُفهم دولة الرفاهية في تاريخ الحضارة الغربية على أنها الوريث بعيد المدى للكنيسة المسيحية القديمة.

لذلك سيعتبر معظم الناس، سواء أكانوا مسيحيين أم لا، أن في ذلك إقرارًا إيجابيًا بأهمية المسيحية، وبخطوة «تقدمية» في التاريخ أقدمت عليها الكنيسة. ومن دون أن ينكر بالضرورة أن لهذه الخطوة انعكاسات إيجابية، ينبهنا إيليتش أيضًا إلى جانبها المظلم، حيث يعتبر أن طريقة تحققها مثلت خيانة عميقة للرسالة المسيحية.

يبدأ إيليتش مباشرة منذ الفصل الأول ببلورة هذه المسألة، باستخدام ما يُعتبر ربما أكثر القصص شهرة في العهد الجديد، وتتعلق بمَثَل السامري الصالح. وتلك مسألة تنشأ من مناقشة العبرة المستخلصة من الوصايا العشر: أحب قريبك كأنك تحب نفسك. يسأل الكاتب يسوع: «ولكن من هو قريبي؟»، يجب يسوع مستحضرًا هذه القصة. يسلب قطّاع الطرق المسافر ويعنفونه ثم يتركونه ينزف على جانب الطريق. ويمر الكاهن بالمسافر الجريح فيتركه ويمضي في حال سبيله، ثم يمر به اللاوي ـ من الشخصيات المهمةّ في المجتمع اليهودي ـ من دون أن يكترث لأمره، فيتجنّبه ويتّجه إلى «الجانب الآخر من الطريق». وأخيرًا، يأتي السامري ـ أي الغريب المحتقر ـ فيعتني بالرجل، ويضمّد جراحه، ثم يأخذه إلى نزلٍ مجاور ويسهر على راحته.

إذن فيمَ تتمثل طبيعة الإجابة عن هذا السؤال الأولي؟ إننا نميل ـ نحن الحداثيون ـ إلى اعتبار المسألة على قدر من الوضوح. أقرباؤنا، الأشخاص الذين يجب أن نساعدهم عندما يكونون في محنة من هذا القبيل، ليسوا فقط نظراءنا من الجماعة نفسها، أو القبيلة، أو الأمة ولكن أي إنسان كان، بغض النظر عن حدود الانتماء القبلي. ويمكننا تعميم ذلك، فنقول إن جميع البشر، من دون تمييز، يمكن أن يستفيدوا من مساعدتنا وسخاء، اقتداءً بمَثَل السامري. يمكن النظر إلى هذه القصة باعتبارها إحدى اللبنات الأساسية التي نهض عليها الوعي الأخلاقي الكوني المعاصر.

لنا في ذلك عبرة، ولكننا نُنزلها في سجل مُعين، أي سجل القواعد الأخلاقية التي تُخبرنا كيف ينبغي لنا أن نسلك. والقواعد الأخلاقية الأعلى هي من طبيعة كونية، أي تلك التي تنطبق على الجنس البشري برمته. وفي ذلك تشديد على التحوّل الذي يقودنا إلى أبعد من

الانتماء للأبرشية. لكن إيليتش، يرى في ذلك خسارة لما هو ضروري. لا يتمثل ما تكشف عنه القصة في مجموعة من القواعد الكونية، تطبق في أي زمان وأي مكان، ولكن في نمط آخر من الوجود. وذلك ينطوي، من ناحية، على دافع جديد، ومن ناحية أخرى، على نمط جديد من مجتمع.

يكمن تأويل إيليتش لمَثَل السامري على النحو التالي: هناك أشكال سابقة للحياة الدينية والاجتماعية التي (أ) تستند إلى إحساس قوي بـ«النحن»، أكثر جوهرية من الإحساس بـ«الأنا»، ومن هنا جاء التمييز بين القريب والغريب، و(ب) ولها تصوّرها للشيطاني: قوى الظلام التي تحيط بنا، والأرواح التي تحمينا منها على حد سواء.

هذه الطرق ما قبل الحديثة للحياة (ج) تنطوي أيضًا على إحساس قوي بالانسجام والتناسب. وهذا يعني (1) أن الأشياء الموجودة في العالم لها شكلها المناسب الذي يجب عليها أن تنتظم وفقه، أو أن ترقى إليه (تتمثل إحدى طرق التعبير في مفهوم الأفلاطون-الأرسطي للمُثل)، و(2) التي تتحقّق في كوسموس، حيث تتوافق أجزاء مختلفة مع أجزاء أخرى، وعلى مستويات مختلفة: السماء والأرض، الأعلى والأسفل، الذكر والأنثى، وما إلى ذلك (الفصل التاسع).

يفتح الإنجيل طريقًا جديدًا، يخترق هذه الحدود. وذلك ما يكشف عنه مَثَل السامري. وحتى الآن، يتوافق إيليتش مع وجهة النظر التقليدية. لقد كان لوضع الجريح وقعه في نفس السامري، الأمر الذي اضطره إلى مساعدته، ومن شأن ذلك أن يؤسس (يُحتمل) لعلاقة صداقة/ حب/ إحسان جديدة مع هذا الشخص. لكن ذلك يتجاوز الحدود التي تسمح بها «النحن» في عالمها. إنه فعل حر صادر عن «الأنا». بيد أن حديث إيليتش عن الحرية هنا قد يكون مضللًا للحداثيين. إنه ليس شيئًا نابعًا من ذات السامري، إنما مجرّد ردّة فعل تجاه الشخص الجريح. إذن ما قام به لم يكن بدافع «الواجب»، إنما وضع الجريح بوصفه جريحًا هو الذي دفعه إلى ذلك، وبصنيعه ذاك تحرّر من حدود «النحن». كما أنه يعمل خارج نطاق معنى المقدّس المبلور بعناية، وشياطين الظلام، وأنماط مختلفة من اتقائهم والتي سادت في «ثقافتنا»، ومجتمعنا، وديننا (غالبًا ما تكون جليّة في وجهات النظر التي تعتبر الغريب «غير طاهر»).

من شأن ذلك أن يرُبك الكوسموس والتناسبيات التي ترسخت فيه في «مجتمعنا»، لكنه

لا ينفي التناسبية. إنه يخلق نوعًا جديدًا من التناسب بين السامري واليهودي الجريح من حيث أنهما ينتميان إلى الجماعة نفسها. إنهما يتناسبان على نحو غير متناظر (الفصل 17، صفحة 197) بفضل الله، والمحبة التي أصبحت ممكنة لأن الله أصبح جسدًا. إن تجسُّد الله يمتد إلى الخارج، من خلال مثل هذه الروابط الجديدة التي يُقيمها السامري مع اليهودي، ومن ثم تتشكّل شبكة نسميها الكنيسة، وليس تجمعًا غير مشروط. بمعنى أنها كبّة من العلاقات تربط بين أشخاص معينين وفريدين ومتجسدين، بدلًا من تجميع الناس معًا على أساس تقاسمهم لبعض الممتلكات المهمّة (كما هو الحال في الدول الحديثة، فنحن جميعًا كنديين، أميركيين، فرنسيين؛ أو أيضًا على الصعيد الكوني، نحن جميعًا أصحاب حقوق... إلخ.) وفي هذا المضمار تشبه هذه الشبكة من العلاقات شبكات القربى السابقة. (ففي القبيلة، الشيء المهم ليس الفئة التي نتشارك فيها، لكني أكون مرتبطًا بهذا الشخص بصفه والدي، وبذاك الآخر بوصفه عمي، أو ابن عمي... إلخ. ولهذا السبب يتفاجأ علماء الأنثروبولوجيا حين يكتشفون في المجتمعات «البدائية» في الأمازون، على سبيل المثال، أن للناس ألفاظًا يُعبّرون بها عن الأدوار المختلفة، والبطون، والعشائر... إلخ، لكن ليس لهم اسم للجماعة بأسرها[1]). لكنها تختلف عن مجموعات القرابة القبلية من حيث أنها لا تقتصر على «النحن»، التي تُنشئ روابط عبر الحدود، على أساس التوافق المتبادل الذي لا ينهض على القرابة ولكن على ما نسمّيه محبة الله التي يخصنا بها.

تفسد هذه الشبكة الجديدة عندما تتردى إلى شيء «عادي» بشكل كبير من الناحية الدنيوية. وأحيانًا يصبح مجتمع الكنيسة قبيلة (أو يتولى قيادة مجتمع قبلي قائم)، يعامل الغرباء كما كان يعامل اليهود السامريين (بلفاست Belfast). لكن الفساد الرهيب حقًا يكمن في نوع من السقوط تتطوّر فيه الكنيسة إلى شيء غير مسبوق. تنطوي شبكة المحبة الإلهية على نوع من الإخلاص إلى علاقات جديدة. ولأنه من السهل علينا أن نسقط (ما نسميه سقوطًا هو «الخطيئة»)، فإننا قادرون على دعم هذه العلاقات؛ نؤسسها، ونضع القواعد، ونقسم المسؤوليات. وبهذه الطريقة، نؤمّن الغذاء للجوعى، والمأوى للمشردين، والثياب للعراة؛ لكننا نعيش الآن مشهدًا كاريكاتوريًا من حياة الشبكة. لقد فقدنا بعضًا من الشراكة،

(1) انظر

Greg Urban, *Metaphysical Community: The Interplay of the Senses and the Intellect* (Austin: University of Texas Press, 1996), chapter 2, pp. 28–65.

والعصبة Conspiratio، التي تمثل جوهر الإفخارستيا (الفصل العشرون، إيليتش). لقد اختنقت الروح.

لقد نشأ عن هذا التحوُّل شيء جديد: البيروقراطيات الحديثة القائمة على العقلانية والقواعد. تصف القواعد علاجات لفئات من الناس، ولذلك تكمن إحدى السمات المهمّة التي تطبع حياتنا في أننا نتشكل ضمن فئات تنبثق منها حقوقنا، واستحقاقاتنا، وأعبائنا... إلخ. وتُشكل هذه الأمور حياتنا، وتجعلنا نرى أنفسنا بطرق جديدة، حيث الانتماء إلى فئة يحتل مكانة مهمّة، ويصبح الفرد المتجسّد أقل أهمية، ناهيك عن الطرق التي يزدهر من خلالها هذا الشخص المتجسّد عبر شبكة صداقاته. في هذا الصدد يعتبر إيليتش، أن هذا النمط من الحياة وحشي ومنفر. وتعزى وحشيته إلى فساد شبكته العليا التي تنهض على المحبة. وعليه نشأت الحداثة عن المسيحية الفاسدة.

تتجاوز وجهة نظر إيليتش هذا الفهم للتحجر البيروقراطي للكنيسة، والذي بدأ على نحو مبكر نسبيًا، وأثّر على معظم فروع الكنيسة، بما في ذلك الشرقية منها. يُعتقد أن هذه العملية شهدت ذروتها في المسيحية اللاتينية حيث تمّ تجريم أو البت في الخطيئة ومغفرتها قضائيًا (الفصل الخامس، إيليتش). وشيئًا فشيئًا تزايدت أهمية القواعد والواجبات والعقوبات. لكنه يتحرّاها أيضًا في سلسلة من التطورات التي يعتبرها الجميع محورية بالنسبة للحداثة الغربية، وذلك رغم صعوبة تمثلها مفهوميًا: مثل تنامي وجهة نظر مموضعة بشأن كل شيء، بما في ذلك حياة الإنسان، وهي وجهة نظر صارت مهيمنة أكثر فأكثر على نحو مطرّد.

ذلك ما نتبيّنه في ما يسميه العلاج الطبي للجسم. إن المعرفة الطبية للجسم، والتي تتبع الطريقة التي تحدد وظائفنا العضوية، والعمليات الكيميائية المختلفة التي تكمن وراء هذه الوظائف، وما إلى ذلك، تفترض أن نتّخذ مواقفنا من خارج ذواتنا. لقد تمّ الحطّ من قيمة الجسم المعيش وتجربته وإقصائه. ومن ثمّ فهو ليس مصدرًا للمعرفة العلمية الحقيقية، علينا استبعاده إذا أردنا حقًا فهم ما يجري في داخلنا. إذن نتعلم أن ننظر إلى ذواتنا من الخارج، إن جاز التعبير، كموضوعات للعلوم. إلا أن ذلك لا يحلّ محل التجربة المعيشية فحسب، بل يُغيرها أيضًا. من ذلك مثلًا أن الشعور باختلال التوازن، وألا تكون في أحسن حالاتك، لم يعد يُنظر إليه كظاهرة أساسية، بل كعرض من أعراض خلل كامن؛ وهكذا لم يعد يُتعامل معه بالطريقة ذاتها. وبدلًا من ذلك ينبغي أن أكون واعيًا بالأشياء التي تعلّمتُ أن أنظر إليها كأعراض مهمة لخلل يهدد الحياة.

هكذا فإن العلاج الطبي يُغيّر ظواهر التجربة المعيشية، ويقمع جوانب مُعيّنة من هذه التجربة، وبذلك يساهم في انحسار بعض الجوانب عبر إلغائه جوانب أخرى. لكنه رغم ذلك يشمل مساراتها أيضًا. لا نعتبر أننا ننقاد إلى الإحساس بذواتنا أو النظر إليها بطرق مختلفة، ولكننا نعتقد فقط بسذاجة أن الأمر يتعلق بالتجربة نفسها؛ ونتخيّل أن الناس قد عانوا دائمًا من هذه الطريقة. إننا مشدوهون من تصورات العصور القديمة.

يتبع إيليتش تطوّر وجهة النظر الخارجية وغير المتمركزة حول الذات من خلال سلسلة من التحليلات المذهلة في كثير من الأحيان: كتطوير النظرة التأملية، واكتفائنا حصرًا بالنظر إلى ذواتنا كما تظهر في الصور الإعلامية، أو في التصوير بالأشعة السينية، أو بطرق مختلفة لتمثيل العمليات اللامرئية على نحو مرئي، منعكسة على الرسوم البيانية، وما إلى ذلك (*Visiotypes* الصفحات 158_160). إننا، إذن أبعد من أن يكون لنا موطىء قدم في العالم، وفي الواقع المتجسّد؛ ولن يكون في مقدورنا النفاذ إليه إلا من خلال الجسد المعيش، الذي تُشوّه شهادته أو يُنفى من خلال الواقع «الافتراضي».

لا يختلف الأمر في شيء كلما تعلق بمتابعته لتصورنا لذواتنا كمستخدمين لوسائل، لأدوات منفصلة؛ ثم في إحساسنا بذواتنا كأجزاء من أنساق (الفصل الثالث عشر). إننا نبتعد أكثر فأكثر من الجسد المعيش. وتلك هي العملية التي تحدثت عنها سابقًا عندما استخدمت مصطلح «التجريد» «Excarnation».

من شأن هذا أن يقودنا بعيدًا جدًا عن شبكة المحبة الإلهية. ولا يمكن لهذه الأخيرة أن تنشأ إلا في التجسّد. محبّة الله تنبع من الأحشاء. لقد جاء في العهد الجديد فمحبة الله لا تستقر إلا في أولئك الذين يمارسون «الرحمة» فلا يجوز للمسيحي أن يُغلق أحشاءه لأخ يقع في عوز. وإننا لا نتوقف عن أن نكون قادرين على فهم هذا إلا بقدر ما نتوافق مع هذه الصور المنفرة عن ذواتنا. لا تكون القيامة ممكنة منطقيًا إلا عندما نأخذ التجسد على محمل الجد (ص 214)، أي حين نتغلب على التجريد.

بيد أن هذا التصوّر المنفر ليس سوى ابتكارًا مسيحيًا. وبطبيعة الحال لا يخلو الأمر هنا من رغبة في السلطة، كما لا يخلو أيضًا من طموح إلى المساعدة والعلاج ومزيد تطوير الحياة نحو الأفضل. (يربط بيكون Bacon بين العلم الجديد وبين «تحسين حالة الجنس البشري»). وهنا أيضًا يتعلّق الأمر بابتكار مسيحي آخر منفر (المسيحية الفاسدة). وفساد الأفضل هو الأسوأ.

في هذا الصدد يُقدِّم نص إيليتش أيضًا نظرة عميقة جدًا بشأن مخاوفنا من الظلام، ومن قوى الشر، ولكنها رغم ذلك لا تزال بحاجة إلى مزيد من التطوير. لقد اضطررنا في أقدم أشكال الحياة الدينية لتهدئة مخاوفنا من قوى الشر إلى التعايش معها في سلام، من ناحية، ومن ناحية أخرى إلى اللجوء إلى الأرواح الخيّرة، ومن ثمّ إلى الله لاتقاء شرّها. يدعونا طريق الإنجيل الجديد إلى التخلي عن أنماط الحماية القديمة، التي رسخّها «النحن» القدامى، واثقين من الإفلات من العقاب أمام هذه القوى. ولكن هذا الإفلات من العقاب هو الجانب الآخر من وفائنا لشبكة المحبّة الإلهية؛ وإذ ندير ظهرنا لذلك إنما نحاول «تنظيم»، وترتيب الشبكة، وكلما تراجعنا إلى الوراء تردّينا في المخاوف من جديد. ولكنّا الآن، صرنا نواجههم أكثر فأكثر فرادى، ضمن سجل جديد، من دون «غطاء» الحماية الجماعية القديمة (الفصل السادس).

من شأن هذا أن يدفعنا أكثر في اتجاه الموضعة/ نزع السحر عن العالم. ينفي العلم ببساطة وقطعًا قوى الظلام أيًا يكن شكلها. نحن الآن مطمئنون، فقد هدأت مخاوفنا. لكن رغم ذلك ما زلنا نشعر بحضور تلك القوى بطريقتين: تتمثل الأولى في الافتتان بفكرة مثل هذه القوى والقوى المضادة الخيّرة. تعيد ابتكارها الكثير من القصص الشعبية، والأفلام، والأعمال الفنية (مثل ستار تريك *Star Trek*، وسيد الخواتم *Lord of the Rings*، والحاضنة *Matrix*، وبولمان، وهاري بوتر). سبب تلك المخاوف خشيتنا من الحقيقة. وتكمن الثانية في ظهور تلك القوى من جديد في أنماط من الشرّ الشيطاني الذي نشارك فيه (المحرقة، الإبادة الجماعية، معسكرات الاعتقال، حقول الموت، وما إلى ذلك).

يمكننا أن نعتبر أن قصة إيليتش لا تتعلق فقط بالمسيحية، ولكن أيضًا بالحضارة الحديثة من حيث أن الأخيرة هي الإبداع التاريخي للمسيحية «الفاسدة». ويقترب ذلك في العديد من الوجوه من القصة التي حاولت سردها: كيف نشأ العالم العلماني الحديث من الإصلاح الأكثر تقيدًا والمحكوم بالقواعد المعهودة في المسيحية اللاتينية.

لقد دفعت هذه الحضارة الخطوة التي اعتبرها إيليتش إفسادًا للمسيحية إلى أقصى مداها: فقد ساهمت عن ردّة الفعل ضد قصور وعدم كفاية الدافع المتأصل في الإحساس بالانتماء المتبادل، في بناء منظومة: مدونة أو مجموعة من القواعد، (ب) مجموعة من الضوابط التي تجعلنا نحترم هذه القواعد، و(ج) منظومة من التنظيمات التي تم إنشاؤها بطريقة عقلانية (البيروقراطيات العامة والخاصة، والجامعات والمدارس) للتأكد من أننا

نضطلع بما تتطلبه تلك قواعد. كل ذلك يصبح بمنزلة مقومات طبيعة ثانية بالنسبة لنا، بما في ذلك عدم التركيز على تجربتنا المعيشة التي يتعيّن علينا أن نضطلع بها من أجل أن نصبح ذواتًا منضبطة وعقلانية ومتحررة. من هذا المنظور، يبدو التأويل التقليدي لقصة السامري الصالح واضحًا: يتعلق الأمر بإحدى مراحل الطريق التي تقود إلى الخلقية الكونية للقواعد.

تكشف الإيتيقا الحديثة عن توثين هذه القواعد والمعايير. لا يُنظر فقط للقانون، وإنما أيضًا للإيتيقا انطلاقًا من القواعد (كانط). إن روح القانون مهمة، ضمن بعض الحالات، لأنها تُعبِّر أيضًا عن بعض المبادئ العامة. يتمثل المبدأ بالنسبة لكانط، في أننا يجب أن نأخذ بعين الاعتبار في المقام الأول التنظيم عن طريق العقل، أو الإنسانية كفعالية عقلانية. وعلى النقيض من ذلك، تأخذ شبكة المحبة الإلهية بعين الاعتبار، كما رأينا، في المقام الأول ردّة الفعل النابعة من الأحشاء تجاه شخص ما. لا يمكن اختزال ذلك في قاعدة عامة. ولمّا كنا لا نستطيع أن ندرك ذلك المستوى، فإننا نكون بحاجة إلى قواعد. «بسبب قساوة قلوبنا». وإذا كنا لا نستطيع أن نلغيها بكل بساطة، فإن الحضارة الليبرالية الحديثة تتخذها أوثانًا. نعتقد أن علينا أن نضع منظومة القواعد والمعايير الصحيحة، ثم نتبعها بشكل كلي. لم نعد نرى إلى أي مدى يمكن أن تتطابق هذه القواعد بشكل سيئ مع عالمنا كبشر متجسدين، ولا نلاحظ المعضلات التي دفعت بهم تحت السجادة: على سبيل المثال، العدالة مقابل الرحمة؛ أو العدالة مقابل علاقة متجددة ـ نوع المعضلة التي واجهتها جنوب أفريقيا بعد التفرقة العنصرية، والتي كان يُفترض أن تتولاها لجنة الحقيقة والمصالحة، كمحاولة لتجاوز قواعد الانتقام والقصاص القائمة. هذا على علاقة بالمناقشة التي وردت في الفصل الثامن عشر، من المقطع الثاني عشر[1].

ضمن هذا المنظور، تفقد قصة السامري أحد أهم وجوهها. فالعالم الذي يخضع في تنظيمه إلى منظومة القواعد، والانضباط، والتنظيم لا يمكن أن يعتبر الطارئ حصرًا كعائق، وكعدو وكتهديد. وعليه يكون الوضع الأمثل بالنسبة إلينا أن نتحكم فيها، لتوسيع شبكة السيطرة بحيث يتمّ خفض الطارئ إلى الحد الأدنى. وعلى النقيض من ذلك، فإن الطارئ سمة أساسية للقصة التي تجيب عن السؤال الأولي: من هو قريبي؟ الشخص الذي

(1) لقد طوّرت هذا أيضًا بشكل مستفيض في مقال بعنوان «The Perils of Moralism» (يُنشر قريبًا).

تلتقيه صدفة، الذي تعثر عليه، الجريح الملقى على قارعة الطريق. كما ساهم هذا الحادث المحض في تشكيل ردّة الفعل التناسية والمناسبة. إنه يخبرنا بشيء ما، ويجيب على أعمق أسئلتنا: ذلك هو قريبك. لكن لكي نصغي إليه، علينا أن نتخلص من المنظور الأحادي حيث لا يمكن للطارئ أن يكون إلا خصمًا يتطلب السيطرة. ويبلور إيليتش هذا الموضوع بشكل عميق في الفصلين الثالث والرابع من كتابه.

* * *

ماذا يريد إيليتش أن يقول لنا؟ ينبغي علينا تفكيك عالمنا المنضبط والمموضع الذي تحكمه مدونات القواعد؟ كان إيليتش راديكاليًا بشكل متطرّف، ولا أريد أن أفسد رسالته. لا أستطيع الادعاء بالتحدث نيابة عنه، ولكن هذا ما استنتجته من مؤلفاته. لا يمكننا العيش من دون مدونات قواعد ومدونات قانونية ضرورية لدولة القانون، ومدونات أخلاقية يجب أن نرسخها مع كل جيل جديد. لكن حتى لو لم نتمكن من التخلص الكلي من العالم المموضع والذي يتميّز بسيادة القوانين العقلانية والحقوق المدنية، فمن المهم جدًا أن نرى أن المسألة لا تتوقف عند هذا الحد، فهذا العالم ساهم، في أنحاء شتّى، في تجريد الإنسان من إنسانيته وفي اغترابه؛ وغالبًا ما أثار معضلات لم يُبالِ بخطورتها، وكلما مضينا قدمًا، إلا وكان سلوكه قاسيًا وبلا رحمة. وتشهد على ذلك كل يوم الأنماط المختلفة من الصائب سياسيًا من اليسار إلى اليمين.

ذلك أيضًا شأن ارتفاع وتيرة العنف في عالمنا. إن المدونات، حتى أفضلها، ليست بريئة على نحو ما هي عليه. إنها تترسخ فينا كاستجابة لبعض حاجاتنا الميتافيزيقية العميقة، تلك التي تتعلق بالمعنى، على سبيل المثال، أو تلك التي تتعلق بخيرنا الخاص. وسرعان ما تعزز المدونة إحساسنا بالتفوق الأخلاقي. وهذا، بطبيعة الحال، موضوع آخر مهم يطرحه العهد الجديد من خلال مَثَل الفريسي والعشّار(*).

الأسوأ من ذلك، أن هذا التفوّق الأخلاقي يتغذى على التبرير الذي تقدمه الحالة

(*) «وَقَالَ لِقَوْمٍ وَاثِقِينَ بِأَنْفُسِهِمْ أَنَّهُمْ أَبْرَارٌ، وَيَحْتَقِرُونَ الآخَرِينَ هذَا الْمَثَلَ: إِنْسَانَانِ صَعِدَا إِلَى الْهَيْكَلِ لِيُصَلِّيَا، وَاحِدٌ فَرِّيسِيٌّ وَالآخَرُ عَشَّارٌ. أَمَّا الْفَرِّيسِيُّ فَوَقَفَ يُصَلِّي فِي نَفْسِهِ هكَذَا: اَللّهُمَّ أَنَا أَشْكُرُكَ أَنِّي لَسْتُ مِثْلَ بَاقِي النَّاسِ الْخَاطِفِينَ الظَّالِمِينَ الزُّنَاةِ، وَلاَ مِثْلَ هذَا الْعَشَّارِ. أَصُومُ مَرَّتَيْنِ فِي الأُسْبُوعِ، وَأُعَشِّرُ كُلَّ مَا أَقْتَنِيهِ. وَأَمَّا الْعَشَّارُ فَوَقَفَ مِنْ بَعِيدٍ، لاَ يَشَاءُ أَنْ يَرْفَعَ عَيْنَيْهِ نَحْوَ السَّمَاءِ، بَلْ قَرَعَ عَلَى صَدْرِهِ قَائِلاً: اللّهُمَّ ارْحَمْنِي، أَنَا الْخَاطِئَ. أَقُولُ لَكُمْ: إِنَّ هذَا نَزَلَ إِلَى بَيْتِهِ مُبَرَّرًا دُونَ ذَاكَ، لأَنَّ كُلَّ مَنْ يَرْفَعُ نَفْسَهُ يَتَّضِعُ، وَمَنْ يَضَعُ نَفْسَهُ يَرْتَفِعُ» (لوقا 18: 9ـ14).

المعاكسة، الشرير، والمنحرف، واللاإنساني. حتى إننا نعطي خيريتنا الخاصة تبريرًا أعلى عندما نشن حربًا على الشر. وسنخوض معارك ضد محاور الشر وشبكات الإرهاب، ثم نكتشف بكل اندهاش ورعب أننا نعيد إنتاج الشر الذي كنا نحاربه.

يمكن أن تصبح المدونات، حتى أفضلها، فخاخًا وثنية، قد تُغرينا بالتواطؤ مع العنف. يمكن لإيليتش أن يُذكرنا ألا نستمر بشكل كلي في المدونة، حتى أفضل المدونات التي تشيع قيم السلام، والمساواة، والليبرالية. ينبغي لنا أن نجعل مركز حياتنا الروحية خارج نطاق المدونة، وأعمق من المدونة، في شبكات الاهتمام المعيشي، والتي لا يجب أن نضحّي بها من أجل المدونة، والتي يجب أن نحطمها من وقت لآخر. وتلك رسالة أطلقها لاهوت معين، ولكن يمكن أن يصغي إليها الجميع جيّدًا.

لقد بيّنت، بالاستناد جزئيًا إلى إيليتش، بأن هناك توجهًا عميقًا في الغرب للانزلاق نحو المماهاة بين الإيمان المسيحي والنظام الحضاري. هذا لا يجعلنا نغفل فقط عن التحوُّل الكامل الذي يُدعى إليه المسيحيون، بل يجعلنا نفقد أيضًا مسافة نقدية حاسمة في علاقة بالنظام الذي نُماهي بينه وبين العالم المسيحي، سواء كان ذلك في الزمن الحاضر أو في ما مضى نسعى بكل ما أوتينا من جهد لاستعادته.

يعتقد إيليتش أن إفساد المسيحية بنظام ينفي عنها روحها هو مكمن الشر (*Mysterium inequitatis*، ص 169 ـ 170). ومن دون أن نُمعن النظر كثيرًا في هذا الأمر، يمكن لنا أن نتبيّن حقيقة الأخطار المتأصلة فيها. فالاعتقاد بأن الله معنا، ويبارك نظامنا، يمثل واحدًا من أقوى مصادر الشوفينية. ويمكن أن يكون مصدر إلهام خصب للعنف. يجب أن يكون أعداؤنا أعداءه، ومن ثم يجب محاربتهم بكل الوسائل المتاحة لنا. وذلك هو الخطر الذي أدركته الكنيسة الكاثوليكية في نهاية المطاف، مما أدى إلى الإدانة البابوية لحركة العمل الفرنسي عام 1926. وذلك رغم أن فكرة النظام الحضاري المخصوص الذي كانت تناضل هذه الحركة من أجله، استعادة الملكية الكاثوليكية، أغرت الكثير من رجال الكنيسة. لقد حاول موراس طمأنة أتباعه الكاثوليك من خلاله شعاره «السياسة، أولًا»، مما يعني أن التحالف السياسي كان ببساطة تحالفًا مؤقتًا، ولم ينشأ على هوية الهدف. لكن، في الواقع، ما حدث كان نوعًا من الانصهار الكامل بين الإيمان والبرنامج السياسي، الذي غذّى نوعًا من الصراع كان يشي باستمرار باندلاع العنف، لا سيما مع مطالبة موراس باغتيال سياسيين جمهورانيين.

مثّلت الإدانة البابوية فرصة للقطيعة بين ماريتان ومورراس، وتبنّيه موقفًا مختلفًا تمامًا يعتبر إعادة بناء الحضارة المسيحية وفق اعتبارات جديدة، لا كعودة إلى العالم المسيحي، أي إلى حضارة واحدة متجانسة ومسيحية على نحو كلي، ولكن تقتصر على مجال واحد. لقد سعى بدلًا من ذلك إلى وحدة الثقافة المسيحية على نطاق عالمي، ولكن ضمن شبكة متفرقة من المؤسسات المسيحية العلمانية ومراكز الحياة الفكرية والروحية. «بدلًا من تشييد قلعة في وسط الأرض، يجب أن نفكر في جيش النجوم الملقاة في السماء»[1]. تكمن السمة الرئيسة لهذه الثقافة الجديدة في أن «الروحية، لم تنشأ من الأنا المتمركز حول ذاته، ولكن من الذاتية المبدعة»[2] وقد وجد هذا الفهم الجديد للفلسفة والوضع الحديث تعبيره الأكثر اكتمالًا في كتاب بعنوان النزعة الإنسانية الكاملة لماريتان[3].

[3]

بالعودة إلى التحويلات (أو إعادة التحويل) إلى المسيحية في القرنين الماضيين، يمكننا تمييز اتجاهين في ضوء هذا النقاش. وغالبًا ما يُصاحب ذلك إحساس حاد بأن النظم المحايثة السيكولوجية والأخلاقية لتصورنا لذواتنا في الزمن الحاضر تشهد شرخًا عميقًا، ووعي بأن نظامًا أشمل وحده بمستطاعه أن يُعطي معنى لحياتنا. إن النظام الأشمل والنظام القائم لا علاقة لهما بالواقع. ولكن بوسعنا أن نتبيّن ذلك، في نهاية المطاف، بطريقتين: من ناحية، يمكن النظر إلى هذا النقص باعتباره حقيقة حول النظام القائم، وهو أمر يمكن التغلب عليه بتأسيس نظام آخر. النظام، وهو المسيحي الحقيقي، والذي عادة ما ينبحث عن نموذجه في ماضينا. ومن ناحية أخرى، يمكننا أن نرى هذه الفجوة مستوطنة في الوضع الإنساني التاريخي نفسه. دائمًا ثمّة فجوة وتوتر بين متطلبات الإيمان المسيحي ومعايير الحضارة، حتى ولو كانت أفضل الحضارات.

لم تكن هذه القضية واضحة دائمًا في حياة وفكر المتحوّلين. وكما رأينا أعلاه، انتقل البعض من وجهة نظر إلى أخرى، كما هو الحال مع توماس مارتون Thomas Merton وجاك ماريتان. لقد انقاد آخرون إلى كلا الاتجاهين، في فترات مختلفة وفي مختلف

(1) Jean-Luc Barré. *Jacques et Raïssa Maritain*. p. 396.

(2) المصدر نفسه، ص 398.

(3) Maritain. *Humanisme intégral*. Paris: Éditions Montaigne. 1936.

مراحل تفكيرهم. وبوجه عام، كلما ازدادت عزلة الشخص عن العصر الحديث، كانت إدانته له أشدّ، وكلما كان أكثر ميلًا إلى تبني الاتجاه الأول، كان أكثر توقًا لنظام مسيحي حق. في حين أن أولئك الذين يعتقدون أن هناك شيئًا مهمًا وقيّمًا بشكل مميز في حضارة الديمقراطية وحقوق الإنسان، إذا لم يتّخذوا مسافة نقدية، على غرار بعض شخصيات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، سيتبنون الاتجاه الثاني. وسيكونون قطبًا «معارضًا أمينًا» للحضارة الحديثة.

قد تقودهم هذه المسافة النقدية تجاه ما يمكن أن نعتبره «الحضارة الأقل سوءًا إلى حدّ الآن» إلى التموقع بشكل مختلف في التاريخ. ويمكن لأولئك الذين يتماهون تمامًا مع عصرنا قبول النظرية الخطية للتقدّم من دون عناء. ليس لنا ما نتعلمه من العصور الماضية؛ ولما كانت تختلف عن عصرنا، فبوسعنا أن نرمي بها عرض الحائط، فلا أهمية لها. يتكوّن القطب المعارض لهؤلاء «التقدميين» من أولئك الذين يريدون العودة إلى براديغم الماضي: فقد كان الناس في الماضي على صواب (العصور الوسطى، أو القرن السابع عشر، أو الولايات المتحدة قبل الستينيات)، وعلينا أن نتبرّأ من أي شيء يزيغ عن هذا المعيار في العصر الحديث. ووفقا للمسيحية، من السهل أن نعتبر أن واحدًا من الأزمنة القديمة مثّل «عصر الإيمان» وأضفى عليه طابعًا مثاليًا. تمامًا كما لعب رجال الدين البروتستانت الذين استشهدت بهم في السابق ورقة «التقدم» وفقًا لمتطلبات المسيحية، واعتبروا الحضارة الجديدة نصرًا للمسيحية.

لكن أولئك الذين يتّخذون مسافة نقدية من الحضارة التي سيدافعون عنها يمكن أن ينظروا للمسألة بشكل مختلف. ربما لا يوجد «عصر ذهبي» للمسيحية. ولعل الحقبات والمجتمعات المختلفة التي عرفت الإيمان المسيحي كانت علاقتها «مع الله علاقة مباشرة»، حسب العبارة الشهيرة التي طبّقها رانكي Ranke على عصور التاريخ. وهي تختلف لأن كل نمط من الحياة المسيحية له خصوصيته التي يتعيّن عليه استلهامها من تجذره في زمنيته (في القرن saeculum، إن جاز التعبير) وبذلك يتميز عن غيره من الأنماط الأخرى. لكن بعيدًا عن إمكانية ترتيب هذه الأنماط بدقة، فإن اختلافها هو الذي يسمح لها بأن تتبادل التأثير.

يمكن أن نُطلق على هذه المقاربات المختلفة، المنبثقة من تضمينات مختلفة، تسمية «مسارات» نحو الإيمان. وربما أستطيع أن أُعطي معنى حيويًا لما قصدته هنا بمسارات

جديدة، والمسائل التي يمكن أن تُثار بشأنها، إذا أمعنا النظر في مثال معين. وفي هذا الصدد يُعتبر شارل بيغي Charles Péguy مثالًا نموذجيًا للشخص الحديث الذي وجد طريقه الخاص، وهو طريق جديد.

وفي الواقع ينهل هذا الطريق أساسه من اهتمام حديث تمامًا، بل يمكننا القول من احتجاج حديث ضد تطوُّر حديث جدًا.

يكمن التطوُّر الحديث في ما نُسميه «التجريد»، ولا سيما تمجيد العقل المتحرِّر كطريق ملكي للمعرفة، حتى في الشؤون الإنسانية. والطريق المناسب للمعرفة يمر عبر الموضعة، حتى في التاريخ؛ يعتقد بيغي أن في ذلك تحيزًا جذريًا من مفكرين عصره. وأعني بـ«موضعة»، دراسة الموضوع بوصفه شيئًا مستقلًا تمامًا عنّا، لا نحتاج في فهمه إلى أن نقيم علاقة معه، أو استحضار معناه في حياتنا. هكذا، فإن الماضي موطن آخر، وفهمنا «الموضوعي» له قد يكون فهم أيّ كان، سواء كان سليل هذا الماضي أم لا. يجب أن نتمثله من «وجهة نظر محايدة».

يميل تصوُّر المعرفة هذا إلى تفضيل تصور للإنسانية التي «تمّت موضعتها» بمعنى آخر من دون أن يولّده، إنسانية قابلة للدراسة كما تدرس الأشياء غير الإنسانية من دون مراعاة خصوصيتها وفق المناهج الميكانيكية والحتمية.

رفض بيغي هذا المقاربة بشدّة، وقد تأثر بعمق ببرغسون، الذي قد يكون هو الذي بادر بالتحدي الفلسفي الرئيس لوجهة النظر هذه في تلك الفترة في فرنسا. وقد تعلق أحد أهم خطوط هجوم برغسون بوعي الزمن الذي مثل العنصر الرئيس بالنسبة لوجهة النظر المموضعة. وبدلًا من التفكير في الزمن بوصفه متماثلًا مع المكان، حيث تتواتر اللحظات بشكل متزامن، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار مدّة الزمن المعيش للجسر الذي نصل من خلاله بين مختلف اللحظات (تمييزها موضوعيًا) ووصلها في مسار واحد، كما نختبر ذلك في العمل أو حين نستمع للَحن. يفشل المنظور الميكانيكي في فهم الحاضر؛ يعتبره مرحلة آنية ضمن مسار مستمر؛ في حين وفقًا لرأي برغسون، «إن سمك الحاضر هو من سمك الحرية في العالم تحديدًا»، كما أشار إلى ذلك إيمانويل مونييه Emmanuel Mounier"[1].

هذا النوع من الجَسر بين الماضي والحاضر والمستقبل الذي نختبره في العمل (هذه

(1) Emmanuel Mounier. *La Pensée de Charles Péguy* (Paris: Plon. 1931). p. 144.

العقيدة تستبق طريقة تحليل هيدغر الشهير للمعاني الثلاثة للمواجيد ekstaseis[(1)]، نختبره أيضًا بطريقة أخرى في ما يسميه برغسون «الذاكرة».

يميّز بيغي، بناء على برغسون، بين التاريخ (النوع المموضع) والذاكرة: «يكمن التاريخ في جوهره في الذهاب إلى الحدث. بينما تكمن الذاكرة في جوهرها في المكوث في الحدث واستعادته إلى الداخل، لأنها تُقيم داخل الحدث، وقبل كل شيء ليس لها أن تغادره»[(2)].

كان لهذا النوع من الفهم، بواسطة «الذاكرة»، أهمية حاسمة بالنسبة لبيغي، لأنه يعتقد أنه ثمرة ثقافة ألفية فرنسا، وثقافة شعبها، ونمط حياة الفلاحين والحرفيين وليس ثمرة ثقافة النخب. وتمثّل ذلك يعني الارتماء في أحضان تلك الثقافة، آخذين في الاعتبار الطريقة التي تسنّى لنا بموجبها ذلك، عبر الممارسات المتعددة، الحرف، والزراعة، والجني، والصلاة. لقد كانت مسألة كيفية فهم ذلك أمرًا بالغ الأهمية بالنسبة إلى بيغي لأنه، نظرًا لأنه أول من توفّرت له من بيئته الشعبية فرصة التعليم، فقد شعر بحاجة، وفي الواقع، بمهمة ملحة، للتعبير عن نمط الحياة هذا[(3)]. إن مقاربته «تاريخيًا» من شأنها أن تُغيّر طبيعته. كان تشكيل الشعب وثقافته على مر العصور عملية طويلة من تطوير ممارساته الرئيسة وبالتالي تشكيلها، ومن ثم فهمها على أفضل وجه كما لو كان عملًا، وبالتالي ضمن فهم للزمن يتناسب مع العمل، وذلك هو معنى الذاكرة الذي استلهمه من برغسون.

علاوة على ذلك، لا يتعلق الأمر فقط بالطريقة التي ندرس من خلالها الماضي، لكن لأن له أهمية عملية. وما على المحك ليس فقط كيفية معرفة الماضي، ولكن أيضًا كيفية

---

(1) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), Second Division, chapter 3, section 65.

(2) *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, VIII, 285_286,

ورد في

Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 82.

(3) على حد تعبير ألبرت بيغوين Albert Béguin، بوصفه أول من تعلم القراءة في توجهه: «يعود إلى الأسلاف قليلي الكلام، ويقيس امتيازه بأنه أول من أظهر من خلال الكلام ما تم الحفاظ عليه سلبيًا في خلافة أولئك الذين تحدثوا فقط عن طريق الإيماءات وأعمال الحياة الجليلة العظيمة»

Albert Béguin, *La Prière de Péguy*, 4th éd. (Paris: Seuil, 1948), p. 19.

يصف بيغوين هذا المقطع في مؤلف بيغي *Note Conjointe sur Monsieur Descartes*. يقتبس مونييه من نفس العمل: «الإنسان يتكس في صمت إلى عِرقه ثم يظل يرتد ويرتد إلى أن يدرك انتكاسه الأخير الذي يمكننا من إدراك الصمت الأبدي للخلق الأول».

Note Conjointe, IV, 92_96; Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 91.

الارتباط به. ويُميِّز بيغي جوهريًا بين الحياة التي تسودها العادات المتصلبة، وبين تلك التي يمكن أن يجدد فيها المرء نفسه على نحو خلّاق، حتى في ظل هيمنة الأشكال المكتسبة والمتصلبة. فالحياة التي كانت تُهيمن عليها العادات هي بالفعل التي نتحدَّد فيها من خلال ماضينا، ونكتفي بتكرار الأشكال القائمة المترسّخة فينا. أما التجديد الخلّاق فلا يكون ممكنًا إلا في الفعل الذي يكون له بحكم طبيعته عمق زمني معين. كان على هذا النوع من العمل أن يعتمد على الأشكال التي تشكلت في الماضي العميق، ولكن ليس عن طريق إعادة إنتاج ميكانيكية بسيطة، كما هو الحال مع «العادة»، بل عن طريق تطبيق جديد ومبدع لروح التقليد.

لقد اشتُبه موقف بيغي على معاصريه بحيث استحال عليهم تحديد انتمائه. فقد أصر هذا اليساري الاشتراكي الدريفوسي(*)، المؤمن بالثورة وبالجمهورية، بحماس على ضرورة تجذير ممارسة الفرد في ماضي فرنسا الممتد لألف سنة، بما في ذلك الكاثوليكية، فهل كان رجعيًا؟ لكنه رفض بحماس أيضًا الحزب الديني، المناهض للدريفوسيين، وذلك تحديدًا بسبب سعيه إلى إعادة فرض الأشكال القديمة: الملكية، وهيمنة رجال الدين، في شكلها القديم، من دون أن يأخذ بعين الاعتبار مدى تطوُّر هذا التقليد وتغيّره.

بالنسبة إلى بيغي، شمل التقليد الألفي لفرنسا الثورة. يبدو ذلك أقل تناقضًا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن ذلك هو جوهر تقليد الشعب الفرنسي، وليس المؤسسات النخبوية. في مجال سياسي آمن فيه اليسار بالعلم (المموضع) والتقدّم، وراهن على نسيان الماضي، بينما ناضل اليمين من أجل العودة إلى مؤسسات النظام القديم، لا عجب أن يكون صوت بيغي معزولًا، وأن ويستعيد فكره بشكل مشوّه الأصدقاء والأعداء على حد سواء.

يعتبر مفهوم الوفاء مفهومًا أساسيًا بالنسبة لبيغي: وفاء للتقاليد التي تستبعد على وجه التحديد مجرد العودة إلى الوراء. فقد كان يُنظر إلى العودة إلى الوراء خيانة، لأنها تحل محل استمرارية خلّاقة للماضي عبر استنساخه ميكانيكيًا. وذلك ما نفعله عندما نتصرّف بشكل مألوف، ولا مجال لأن يُستعاض بعادات اليوم عن عادات الأمس. وعلاوة على ذلك، فإن المحاولة ذاتها لإحداث مثل هذا التغيير تفترض التعامل مع المجتمع كجسم

(*) نسبة إلى ألفريد دريفوس، نقيب في الجيش (1894) يهودي الأصل اتهم بالخيانة حيث أرسل ملفات سريّة للجيش الألماني، مما تسبب في الحكم عليه بالأشغال الشاقة ومن ثم نفيه إلى جزيرة الشيطان، وهزّت قضيته المجتمع الفرنسي الذي انقسم حولها بين مؤيد للحكم ومعارض له.

خامل، وذلك على وجه التحديد الموقف الذي كان بيغي يسعى إلى تجنبه. ويعتقد بيغي أن كلًا من اليسار واليمين عانا من العجز ذاته، فقد أراد كلاهما هندسة الواقع، سواء كان ذلك في المخططات الجديدة لـ«العقل»، أو النموذج القديم لـ«التقليد». ولم يستهوهما العمل الإبداعي للشعب.

أن يلهمك تقليد حيّ حقيقي من هذا النوع يعني أن يحفّزك «الغموض». لقد أثارت هذه الكلمة منذ البداية الكثير من الارتباك. قد نعتقد المرء أن بيغي ربما استخدم مصطلح «مثل أعلى». لكن كما قال مونييه، رفض بيغي عن هذا المصطلح الأخير، وذلك تحديدًا لأنه ينتهي بنا إلى المجازفة بـ«نسيان أن الروحية هي الحقيقة الوحيدة الواضحة»[1]. تنهض المثل العليا الحقيقية على تقليد راسخ وعميق وفي أنماط الحياة السابقة. ولا يمكن لها النفاذ إلى التاريخ كما لو كانت خطة تم اختراعها حديثًا تستبعد الواقع، أو تشكله من الخارج. ويكمن التجديد الحقيقي في إعادة ابتكار التقليد. ولهذا السبب استطاع بيغي أن يعتبر الجمهورية، والاشتراكية لاحقًا، بمنزلة التعبير من جديد عن التقليد الشعبي الفرنسي، وفي تواصل عميق معه.

لكن المبادرة التي يتم إطلاقها في إطار هذا الإلهام يمكن أن تتدهور، ويمكن أن يتبناها حزب يسعى إلى السلطة أو عن طريق نظام جديد من المعايير والعادات المتصلبة. ثم يتحوّل «الغامض» إلى ما يطلق عليه بيغي «السياسي»، وهي عبارة يستخدمها في معناها الوضيع بشكل عميق. فلقد كانت قضية الدريفوسي قضية حرية وعدالة، ولكنها سرعان ما أصبحت برنامجًا سياسيًا، وأساسًا لقواعد التقييد الجديدة (على سبيل المثال، الفصل بين الكنيسة والدولة)، واستجابةً لاعتبارات تبرير إجراءات الدولة والتحيّز الحزبي.

ينتهي بيغي إلى الاقتناع بأن هذا التراجع لم يكن ممكنًا تفاديه. ومن هنا جاءت عبارته الشهيرة: «كل شيء يبدأ غامضًا يصبح في النهاية سياسيًا»[2]. وأصبح ذلك جزءًا من اعتقاد أكثر عمومية بأن هناك توجهًا في الحياة البشرية للسقوط في الميكانيكي والمعتاد، ولتصلب شرايينها الروحية مع مرور الوقت. وتعتبر الحداثة نفسها، التي تميل إلى التحرر والموضعة، مثالًا على هذا التصلب. «ما كان بالنسبة لنا، ولآبائنا، غريزة، عرقًا، أفكارًا،

(1) Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 106.

(2) *Notre jeunesse*, IV, 59; quoted in Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 115.

أصبح بالنسبة لهم [السياسيين] مقترحات. . . لقد أصبح ما كان بالنسبة لنا عضويًا، منطقيًا بالنسبة لهم»[1].

كانت عودة بيغي إلى الإيمان في جزء منها ردة فعل على هذه الرؤية المؤلمة للغاية. ولكن قبل مناقشة هذه العودة، ينبغي لنا أن ننظر إلى جوانب أخرى من فكره.

لقد رأينا بالفعل أنه رغم انجذابه للتقليد، ورغم استخدامه لمصطلحات مثل «العرق»، لم يكن بيغي من اليمين، ولم يكن حليفًا لموريس برّاس Barrès على سبيل المثال. كان جمهورانيًا واشتراكيًا جدًا. ورغم انجذابه للتقليد الألفي للكاثوليكية الفرنسية، فإنه لم ينتمِ إلى حزب ديني، ولا إلى الكاثوليكية الثالوثية Tridentine، مع تشديده على القواعد، وعلى طاعة السلطة، وعلى ريبته من الجسد والشعب.

ومن ثم فإن العمل الأصيل، الذي يربط بيننا وبين ماضينا المستمر، يعتبره بيغي حرية، إنها أعلى حرية يمكن أن يحفزّها غموض الشخص، في مقابل تنظيمنا وتعبئتنا، وتقييدنا عن طريق السلطة السياسية حتى نتّبع القواعد؛ وحتى عندما تدعي هذه الأخيرة أنها تدرك الغموض، فإننا نسقط فعلًا في السياسي.

ثانيًا، هناك أسرار كثيرة ألهمت الكائنات البشرية. ولقد حفزت بيغي نفسه أكثر من سر. ويذكر مونييه فيما يتعلق بوضعيته أربعة أسرار ألهمته، «القدامى [حبه للفكر والثقافة اليونانيين]، واليهودية [إعجابه باليهود واليهودية][2]، والاشتراكية، والمسيحية»[3]. لا يمكن لحياة أن تتضمن أكثر من مثل أعلى محفز ومتجسّد. وباختلاف بين الأشخاص وبين الشعوب، يختلف مسعاهم للكوني، ومتابعتهم لطريقهم الخاص بإخلاص. كما يقول مونييه: «يعتبر أتباع كل شخص وكل شعب سره اكتشافًا لعبقريته الكامنة فيه، ولمسعاه، ثم الوفاء لهما وفاءً لا شيّة فيه، ليس لأنهما يخصانه، ولكن لأنهما يمثلان نداء إلى مصير أعلى»[4].

(1) Ibid., IV, 51: quoted in Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 109.

(2) انظر مناقشة مميزة حول ما يعنيه هذا لبيغي Péguy في
Alain Finkielkraut, *Le Mécontemporain* (Paris: Gallimard, 1991), pp. 40 ff.

(3) Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 107.

(4) المصدر نفسه، يمكننا أن نتبيّن هنا فكرة تشبه فكرة هيردر مفادها أن لكل شخص ولكل شعب «تدبيره الخاص hat Maass sein eigenes»، وهي فكرة تمثل جوهر المثل الأعلى الحديث للأصالة. وذلك وجه آخر من وجوه بيغي وهو حداثي بشكل كبير.

بطبيعة الحال، هذا لا يعني أن هذه المثل العليا متوافقة. ولكن، وهذا يقودنا إلى نقطة ثالثة، يكمن المثل الأعلى لبيغي في مدينة متناغمة، اشتراكية يعتبرها دائمًا هدفًا أقصى، قوامها التعاون المخلص بين المدافعين عن تلك المثل العليا الذين يديرون خلافاتهم بشرف من دون اللجوء إلى القوة أو الإقصاء البتة، ولقد دأب بيغي نفسه على هذا النهج في علاقة بمختلف حلقات أصدقائه[1].

رابعًا، يمكننا أن نتوقع انطلاقًا من النقطة الأخيرة أن لا مجال للجحيم في ثيولوجيا بيغي. فقد كان موقف الرجل من الخلاص كونيًّا. وكما جاء على لسان مونييه: «لا مخلوق غريبًا في المدينة المتناغمة، ولا الحكماء ولا القديسين ولا الثقافات القديمة ولا حتى الحيوانات... يجب ألا يُستثنى أحد من الخلاص الأبدي»[2].

يمكننا أن نفهم بسهولة، في ضوء هذه الاختلافات، أن بيغي كان يرفض النمط السلطوي الكلي للكنيسة الكاثوليكية في عصره. وبطبيعة الحال، ولقد استشاط غضبًا عندما تم وضع أعمال برغسون في الفهرس، لكن ردَّة فعله كشفت أيضًا عن مدى غرابة وعبثية الفهرس ذاته[3].

يمكننا أيضًا أن نرى إلى أي مدى كان رافضًا لتصلب مدوّنات الكنيسة، بما تنطوي عليه من شبكة معقدة من عيوبها الرئيسة والدنيا: «ما يسمى الأخلاق هو الطلاء الذي يجعل الإنسان منيعًا حيال النعمة»؛ «لا شيء يتناقض أكثر مع ما يسمى الدين [مخجل إلى حدٍ ما] أكثر مما يسمى الأخلاق ... لا شيء أغبى [ما دام لا شيء لويس-فيليب Louis-Philippe أو السيد تيير Monsieur Thiers] من التوحيد بين الأخلاق وبين الدين. وبطريقة أكثر تهذيبًا: «الأخلاق اخترعها البائسون والحياة المسيحية اخترعها يسوع المسيح»[4].

ليس غريبًا أن يُطوِّر بيغي فهمًا أكثر سدادًا للتشارك المتبادل والمتناقض بين الخير والشر

(1) كما يشير إلى ذلك مونييه: «المدينة المتناغمة، التي تنسى كل الصراعات الماضية، ولا تعرف أي إقصاءات، وتستقبل جميع البشر باختلاف ثقافاتهم، وباختلاف حيواتهم الداخلية، وباختلاف دياناتهم، وباختلاف فلسفاتهم»
La Pensée de Charles Péguy, p. 46.

(2) المصدر نفسه، ص 182-183.

(3) *Note Conjointe*,
وردت ونوقشت في
Alexander Dru, *Péguy* (London: Harvill, 1956), pp. 98-103.

(4) *Note Conjointe*, IX. 104-106; *l'argent, suite*, XIV-9, 135; quote in Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, pp. 132-133.

في التاريخ: «إن ما هو مُرعب في واقع الحياة ليس التجاور بين الخير والشر وإنما تداخلهما، واندماجهما المتبادل، وأن يُغذّي كلاهما الآخر، وأحيانًا قرابتهما الغريبة والغامضة»[1].

وبالنظر إلى كل ذلك، فإنه ليس غريبًا أن بيغي، رغم جذوره الكاثوليكية العميقة، عرف فترة عزلة عن الكنيسة. هي فترة طالت جزئيًا، بعد تحويله من جديد، من خلال إحساسه بالتضامن مع زوجته، التي لم تتحوّل. (لقد كان اعتبار هذا التضامن فوق الالتزام بالممارسة خطوة ثالوثية كان يجب اتخاذها وإن على نحو محدود، ولكنها رغم ذلك لم تكن خطوة طائشة، وقد كلفت بيغي كثيرًا).

مع ذلك لم تكن عودة بيغي، هذا «الشخص السيّئ» إلى الكاثوليكية مفاجأة. فالرجل، بمعنى ما، لم يغادرها أبدًا. وما لبث بيغي أن اشتاق إلى العمل الإبداعي الذي يصل بين فترات مختلفة، لكن كان لديه إحساس حاد بمدى استحالة تحقيق هذا الهدف إنسانيًا، في مواجهة الانزلاق الذي لا يُقاوم إلى الميكانيكي والمعتاد، والحاضر النقطي الذي يحدده الماضي، من دون أن تربطه به علاقة معيشة. يُشير كل هذا إلى الفكرة المسيحية للأبدية. ولا إلى التصوّر الأفلاطوني، أو الأفلوطيني، لأبدية في ما وراء الزمن، ولكن إلى تصوُّر لزمن يمكن استعادته أو تجميعه، حيث تترابط كل الفترات من جديد في صلب الحركة ذاتها. وما كان يفتقر إليه بيغي قبل (إعادة) التحويل هو الأمل، ومن ثم ليس غريبًا أنه بوّأ الأمل، لاحقًا، مكانة عليّة بين الفضائل[2].

ولما كان بيغي كاثوليكيًا بشكل عميق، فقد كان تصوُّره للطريقة التي ننفذ من خلالها إلى تلك الأبدية، من خلال شراكة مع الله، ولكن من خلال الكنيسة. مثلها مثل أروقة العديد من الكاتدرائيات التي تعود إلى العصور الوسطى، فإن الصورة تتعلق بسلسلة، يترابط في صلبها المؤمنون من خلال قدسييهم المحليين، وصولًا إلى مريم، وإلى المسيح وإلى الله.

لا أحد متضلّع في المسائل المسيحية أكثر من المذنب. لا أحد ما لم يكن قديسًا.

(1) *Les récentes œuvres de Zola*, II, 130. quoted in Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*. pp.204–5.

(2) انظر

Le Porche de la deuxième Vertu, in Charles Péguy, *Oeuvres poétiques complètes* (Paris: Gallimard, Éditions Pléiade, 1975), pp. 527–670.

انظر المناقشة في

Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, pp. 192 ff.

ومن حيث المبدأ، إنه الشخص نفسه... يمدّ المذنب يده إلى القدّيس، لأنّ القدّيس يمدّ يده للمذنب. وكلاهما معًا، الواحد بواسطة الآخر، الواحد يجذب الآخر، يشكّلان سلسلة ترتفع إلى يسوع، سلسلة من الأصابع لا تنقطع... من لا يمدّ يده ليس مسيحيًا.

ويقول في موضع آخر:

لسنا مسيحيين لأننا على مستوى أخلاقي، وفكري، بل وروحي أيضًا. نحن مسيحيون لأننا منحدرون من عرق متجذر في التاريخ الغابر، من عرق معين يتسم بالغموض، من عرق روحي وجسدي معين، زمني وأبدي، من دم مُعيّن [1].

تظهر هنا عبارتا «عرق» و«دم»، ولقد كانتا وراء سوء الفهم الكبير الذي نشأ لاحقًا، لا سيما عندما يتبادر إلى ذهننا ما حدث بعد فترة قصيرة في التاريخ الأوروبي[2]. ولكن تكمن أهميتهما هنا في التشديد على الجسدي، والفكرة القائلة بأن الروحية متجسدة دائمًا، وذلك في صلب السلاسل التي تتقاطع عبر الزمن. هذا يعكس بالنسبة لبيغي، كيف أن إيمانه المسيحي حفّز رفضه الشديد للتجريد الحديث. ذلك هو، إن جاز التعبير، المسار الذي قاده إلى الإيمان بالتجسّد.

ويتمثل المفهوم الأساسي هنا في الشراكة، «ضم الأيدي»، وبعبارة أخرى، شراكة القديسين، التي نرتبط بها جميعًا.

[4]

ليس عسيرًا أن نعترف في فكر بيغي ببعض الموضوعات التي أصبحت محورية في إصلاحات الفاتيكان الثاني: إعادة الاعتبار للحرية، وللكنيسة بوصفها شعب الله،

---

(1) *Un nouveau théologien*,

ورد في

Albert Béguin, *La Prière de Péguy*, p. 42.

وأيضًا

Mounier, *La Pensée de Charles Péguy*, p. 189 (*Nouveau théologien*, XIII. 257_ 258).

(2) بطبيعة الحال، ليست هذه هي المشكلة الوحيدة التي يثيرها استخدام بيغي لـ «العرق» بمعنى الأمة. ويقينًا لم يكن عنصريًا البتة، ولكن يمكن أن نلومه على نزعته القومية المسرفة، ولا سيما قبوله للحرب، التي لقي فيها حتفه. نقده للاستئصال الحديث لا يخلو من مخاطر حقيقية.

والانفتاح على الأديان الأخرى، وغيرها. لقد كان لذلك أثره الواضح على أرض الواقع، وقد تأتت معظم الكتابات اللاهوتية الحاسمة التي أرست الأساس الفكري للمجلس من فرنسا. أفكر في كونغار Congar، دانيالو Daniélou، دي لوباك de Lubac. وكانت مصادر تلك الكتابات الفكرية الرئيسية الآباء، وإن نشأت عن وسط فكري وحساسية كاثوليكيين حمل بصمة بيغي[1].

لذا فإن السؤال الذي يطرح نفسه هنا: على أي نحو يمكن لنا أن نتصوَّر التحدي الذي رفعه بيغي في وجه تقليد كاثوليكي راسخ، ذاك الذي حدَّده مجلس ترانت، والذي تم تعديله بسبب صدمات الثورة والإحياء والقرن التاسع عشر؟ وهو في عمقه السؤال ذاته: على أي نحو يمكن أن نتصوَّر إصلاح الفاتيكان الثاني؟

يمكن تمثل ذلك من خلال منظورين واضحين. من ناحية، يمكننا أن نفترض أن ما هو على المحك هنا هو الفهم الصحيح والكامل للمسيحية الكاثوليكية. إذن، تكمن المشكلة في التالي: أيهما على صواب الفاتيكان الثاني أو ترانت، و/ أو وفقًا لأي اعتبار؟ في هذه الحالة، أحاول أن أتعرَّف على الطريق الذي قاد بيغي إلى الإيمان، أصله ومساره، وإن جاز التعبير نتوء الصخرة الذي كان وراء قفزة الإيمان، ولا أهمية لهذه المحاولة إلا لأنها تساعدنا على تبيّن في ما أخطأ، أو في ما أصاب.

ستتوخّى في التعامل مع خلفيته الطريقة المعروفة في العديد من النقاشات في التاريخ العلماني. وتتمثل الطريقة التي ينافح من خلالها المؤمنون بالتقدّم، على سبيل المثال، في أنه لم يكن متوقعًا أن تعرف العصور السابقة بعض الحقائق صارت بديهية بالنسبة إلينا، لأن أسلافنا يفتقرون إلى معرفة معيّنة بها، أو للحرية حيال الأفكار المسبقة، وما شابه ذلك؛ ومن الجانب الآخر، قد يرى أنصار الطرق التقليدية أنه في ظل الوضع المعاصر حيث يتفشّى التفسخ الأخلاقي، عندما تتعرَّض الآداب الأساسية للانتقاد، لا يمكننا أن نتوقع أن يكون الشباب قادرين على تمثّل قيمة ما يفتقدونه. وبعبارة أخرى، نعتبر الخلفيات ووجهات النظر متميزة أو مفقّرة إبستيمولوجيًا، كوجهات نظر حسنة أو سيئة لتمييز حقائق معينة.

يفترض الإطار الثاني الذي يُمكننا أن نفهم فيه هذا النوع من الدراسة أن ما هو على

---

(1) فون بالتازار، الذي كتب في أعقاب هؤلاء اللاهوتيين، يُعطي أيضًا مكانة مهمة لبيغي، انظر مؤلفه *Herrlichkeit*, Volume 2 (Einsiedeln: Joannes Verlag, 1962), pp. 769-880.

المحك هو حدوس تكميلية. وليس أيّ منها صحيح أو خاطئ بشأن قضية معطاة، ولكن كل منها تفترض منظورًا جديدًا يُعزز ويُثري فهمنا. وتتعلق المسألة بمعرفة كيف يمكن لهذه الحدوس المختلفة أن تتوافق في ما بينها، ولهذا الغرض، فإن الخلفية أو السياق الاجتماعي/ الفكري/ الروحي الذي يمكن أن يساهم في بلورة حدس ثاقب إلى أبعد حد.

تبدو المسألة هنا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بتلك التي ناقشناها في المقطع السابق، سواء كنا نعترف بـ«العصر الذهبي» للمسيحية في الماضي القريب أو البعيد (أو حتى، بالنسبة لبعض الكنائس في القرن التاسع عشر، في الزمن الحاضر) من جهة؛ أو كنا نعتبرها كمقاربات مختلفة ومتكاملة ولكنها لا تقوم على التراتبية الصريحة من جهة أخرى.

أيّ فرضية يتعيّن علينا تبنّيها؟ لا أعتقد أنه يمكننا الاختيار ببساطة. الواقع أكثر تعقيدًا، لكن من الواضح أن هناك بعضًا من ذلك. وضمن بعض المسائل تتعارض آراء بيغي مع معتقدات راسخة من زمن، وقد غيَّر الفاتيكان الثاني الأفكار التي كانت سائدة زمن الفاتيكان الأول: أهمية الحرية، وقيمة الديمقراطية، ومركزية حقوق الإنسان، والأحكام الصادرة حول تقاليد دينية أخرى، وما إلى ذلك. لكن هذا لا يستنفد السؤال حول كيفية التفكير في العلاقة بين هذين الشكلين التاريخيين للإيمان الكاثوليكي.

كان بيوس التاسع مخطئًا تمامًا في اعتقاده بأن الديمقراطية وحقوق الإنسان لا تتوافق مع المسيحية، أو حتى في سياقات اجتماعية أدنى من أجل ازدهار الإيمان. لكن هذا لا يعني أن الكاثوليكيين الذين كانوا متوجسين من الديمقراطية في القرن التاسع عشر لم يكونوا يدركون بعض أخطارها وأوجه وهنها بشكل أوضح مما نفعل، نحن أبناء القرن العشرين، الذين اضطروا إلى الدفاع عن الديمقراطية ضد مختلف أشكال الاستبداد الفظيعة.

إننا ندين صراحة هذه المبادئ العامة من قبيل «ليس للمذنب حقوق»، بوصفها مبادئ غامضة وخطيرة، ونرفض أساليب الرقابة التي تبررها، ولكن هذا لا يعني أن الانضباط الروحي للطاعة لا يمكن أن يكون ذا قيمة كبيرة في ظروف معينة.

ولننظر في مسألة لا تتعلق بالعقيدة: الطريقة الكاملة التي بموجبها اعتبرت بعض أنماط التقشف، مثل الصيام، والامتناع عن أكل اللحوم يوم الجمعة، وما إلى ذلك، جزءًا من المدونة، وطبّقت كرهًا، ينبغي إعادة النظر فيها؛ لكن هذا لا يعني أننا لن نفقد شيئًا

مهمًا إذا انتزعنا أعمال التقشف هذه من حياة الكنيسة، كما أكد على ذلك إيمون دافي Eamon Duffy بشدّة[1].

علينا أن نفهم هذه الاختلافات التاريخية من زاويتين محوريتين: من جهة، نحن نتعامل مع مسائل صحيحة أو خاطئة، حيث يعتبر كل تغيير من هذه الزاوية إما مكسبًا أو خسارة للحقيقة. ومن جهة أخرى، بوصفها تُعبِّر عن طرق مختلفة لمقاربة الإيمان انطلاقًا من طرق حياة مختلفة تمامًا. يمكن أن يؤدي التركيز الكلي على الزاوية الأولى إلى غضّ الطرف عن الثانية. وفي ذلك خسارة كبيرة. ويرجع ذلك جزئيًا إلى أن فهم مقاربة أخرى يمكن أن يجنبنا أن نغض الطرف عن تضمينها كليًا في تلك التي تبنيناها.

على المسيحيين اليوم، على سبيل المثال، أن يتّخذوا مسافة من عصر غالبًا ما كان وعيهم بالجحيم وبغضب الله باهتا، إن لم يكن منعدمًا تمامًا. لكنهم يعيشون في عالم يسيطر فيه التجريد والموضعة، حيث يقوّض الموت المعنى، وما إلى ذلك. علينا أن نكافح من أجل استعادة الإحساس بما يمكن أن يعنيه التجسُّد. لكن جوناثان إدواردز Jonathan Edwards، على سبيل المثال، قبل ثلاثة قرون، عاش في عالم كان فيه الوعي بغضب الله حاضرًا بقوة، وحيث من الصعب الاهتداء إلى إحساس كاف بمحبة الله الشاملة. يمكن لنا أن نتفاعل مع هذا الاختلاف بشكل جدلي، وأن نقدّر على أن هذا الطرف على حق بشكل مطلق، وأن الآخر مُخطئ تمامًا. نحن نُدين إدواردز لأنه ظل حبيس نمط قديم، أو نُدين أنفسنا لأننا قللنا من شأن الإيمان.

لكن يمكننا أيضًا أن ننظر في ذلك من زاوية أخرى. لا أحد منا يمتلك الصورة الكاملة. لم يستطع أحد منا أن يُدرك بمفرده كل ما قد يؤول إليه اغترابنا عن الله وعن سعيه إلى هدايتنا إليه. لكن كان لدى الكثير منا، في فترات تاريخية مختلفة، إحساس قوي بجوانب معينة من هذه الدراما. وهي دراما يمكن أن نعيشها سويًا أكثر مما يمكن لأيّ منا أن يعيشها بمفرده. فبدلًا من اللجوء مباشرة إلى أسلحة الجدل، قد يكون خير لنا أن نصغي إلى صوت لم يكن بوسعنا أن نتبناه أبدًا، والذي قد تظل نبرته غير معروفة بالنسبة إلينا إلى الأبد إذا لم نكلف أنفسنا عناء الإصغاء إليه. قد نسعى إلى أن تمتد هذه اللباقة حتى إلى أولئك الذين لم يبدوا لنا ولو النزر اليسير منها (مثل جوناثان إدواردز) ـ في هذا الصدد، ربما أحرزنا بعض

(1) Eamon Duffy, *Faith of our Fathers* (London: Continuum, 2004).

التقدم المتواضع نحو الحقيقة في القرنين الماضيين، رغم أننا نستطيع أن نعثر على سوابق في تاريخ المسيحية برمته. إيماننا ليس ذروة المسيحية، لكن ليس نسخة ممسوخة منها، بل يجب أن يكون منفتحًا على السجال الممتد على مدار القرون العشرين الأخيرة (وحتى في بعض الطرق من قبل).

وبطبيعة الحال، من شأن هذا أن يخلف وراءه كمًا هائلًا من المشكلات الهرمينوطيقية المعقدة: كيف تترابط المناهج المختلفة في ما بينها؛ كيف ترتبط بمسائل الحقيقة الشاملة. لا مناص لنا من هذه المشكلات؛ وإن الاعتقاد بأنه يمكننا أن نرمي بها عرض الحائط في نهاية المطاف بواسطة سلطة موثوق بها، سواء كان الكتاب المقدّس أو البابا، ليس سوى مجرد وهم خطير ومدمر[1].

يُشير هذا السجال المتشظي والصعب إلى شراكة القديسين. لا أعني بذلك فقط شراكة الأشخاص المثاليين، الذين رموا بعيوبهم وراء ظهورهم؛ بل بالأحرى شراكة حيوات بأكملها، ومسارات بأكملها نحو الله. إن المسارات بأكملها هي ما تُخبر به حيوات القديسين باستمرار، بما في ذلك لحظات الخيانة التي تنطوي عليها، مثلما يُخبر الإنجيل عن اللحظة التي أنكر فيها بطرس Peter المسيح. وظل هذا الأمر راسخًا في ذهن بطرس طوال حياته اللاحقة. أما رد الله المتمثل في هذا الحزن المرير الذي أصابه عندما صاح الديك فيمثل خطوة نحو حياته الرسولية بعد عيد العنصرة. وقد جعل الله من ذلك نقطة انطلاق نحو القداسة، وبهذا المعنى، فهذه اللحظة تنتمي بشكل كامل لحياته كقديس.

المسارات ليست مجرد خطايا. يشمل مساري أساسًا وجودي المنخرط في نظام

---

(1) يُظهر تاريخ ما قبل الفاتيكان الثاني كيف أن هذه القدرة على الارتباط بالإيمان المسيحي في عصر آخر يمكن أن تساعدنا على استعادة الارتباط بعصرنا. ووجد تصوّر غير مرن للكنيسة، ولسلطتها، وللمصادر الفلسفية التي يمكن أن تدعو إليها، تعبيرته في إدانة شديدة لـ«الحداثة». كان ذلك كله تضييقًا على الحياة الفكرية المسموح بها للكنيسة الكاثوليكية وحفر خندق عميق بينها وبين العالم. لقد اهتديَ إلى الطريق لتجاوز هذا المأزق في العودة إلى المصادر البطريركية، وخاصة الآباء اليونانيين، في أعمال هنري دي لوباك وإيف كونغار. هذه المصادر لم تكن فقط أساسًا لتعريفات الكنيسة وتجديدها بشكل خارق للطبيعة، بل مكنت أيضًا من استعادة الروابط بين اللاهوت والحياة الصوفية، وبين كلٍّ منهما وبين التجربة المعيشة في عصرنا. وفي مجمل حديثه عن هذه المصادر، يقول كاتب حديث: «اللاهوت في العمل، الذي لا ينصت لتجربة المجتمعات المسيحية الأولى، واللاهوت الصوفي، حيث تلعب الرموز دورًا رئيسًا، يقطع شهية معيش وتصوف المعاصرين الذي لا يشجع عليه المرق المعقلن، إن لم يكن العقلاني، من التدريس المستلهم من توما الأكويني، التدريس الذي يخضع تكاثر الحياة إلى تقيد توما الأكويني. لاهوت تاريخ الخلاص واللاهوت الحساس إزاء محن تاريخ الكنيسة، يضفي على التاريخ معنى تحسه [اللاهوتيون الجدد]، وعجزت عن ذلك اللاتاريخانية السكولاستيكية المتأخرة بشكل كبير».
Étienne Fouilloux, *Une Église en quête de liberté* (Paris: Desclée de Brouwer, 1998), p. 185.

تاريخي، بوجوهه الحسنة والسيئة، والذي يتعيّن عليّ أن يقودني من الداخل ومن الخارج إلى نظام الله. فعند يوم الحساب تجتمع، لا محالة، كل هذه المسارات، مع ما تنطوي عليه من مناظر طبيعية مختلفة ومخاطر.

هذا يعطينا سببًا ثانيًا بأن لا نترك مسألة الحقيقة النهائية تفسد مختلف المسارات. إن الكنيسة، بوصفها شراكة شعوب وعصور مختلفة، قوامها التفاهم والإثراء المتبادلين، قد تضررت، وتراجعت، وتصدعت بسبب إيمان كلي يفتقد للأساس المتين في نطاق حقيقته التي تخصه، خليق به أن يُسمى هرطقة.

لقد وصفت معنيين مختلفين يمكننا أن نعطيهما للإحساس الذي ينتاب المتحوّل المعاصر إذ يجد نفسه يجدف خارج خارج النظام القائم. أحدهما يدفعنا نحو البحث عن النظام التاريخي الملائم تمامًا؛ والآخر يدعونا إلى سجال يمكن أن يتجاوز أي نظام من هذا القبيل. ويكمن الهدف في هذه الحالة في عدم العودة إلى صيغة سابقة، رغم أن العديد من الصيغ يمكن أن تكون مصدر إلهام ولا شك في ذلك؛ سيكون هناك دائمًا عنصر يحاكي النماذج السابقة، لكن حتمًا ويقينًا ستسعى الحياة المسيحية اليوم للبحث عن طرق جديدة واكتشافها من أجل الذهاب إلى ما هو أبعد من النظم القائمة التي تقود إلى الله. يمكننا القول إننا نبحث عن مسارات جديدة وغير مسبوقة. إن فهم زماننا بالمعنى المسيحي يتمثل في جزء منه في التميز بين هذه المسارات الجديدة، التي فتحها روَّاد اكتشفوا طريقًا عبر المناظر الطبيعية المتاهية التي نعيش فيها، وعبر أدغالها التي تفتقد إلى المسارات التي يُمكن أن نهتدي من خلالها إلى الله.

[5]

لئن اتّخذت من بيغي مثالًا رئيسًا، فإن مسارات جديدة للحداثة الغربية تزخر بروَّاد آخرين. بدءًا ممن سلكوا مساراتهم في الأدب، مثل دوستويفسكي، وصولًا إلى أولئك الذين تعرّضنا إليهم في هذا الفصل، فضلًا عن آخرين كثيرين لا يتّسع المجال ذكرهم. ولكني أود أن أتحدث هنا عن أحد كبار المفكّرين الآخرين، جيرارد مانلي هوبكنز.

يُعتبر هوبكنز، في الواقع، مثالًا لافتًا على مسار جديد ما انفك يثير الدهشة. ومثله مثل بيغي، يبدأ من المأزق الحديث، الأكثر تحديدًا بعد الرومانسية. لقد أحس بخطر تضييق

نطاق حياة الإنسان واختزالها في ثقافة تتمحور حول العقل الأداتي والمنضبط. إننا نفقد الاتصال بالعالم الطبيعي المحيط بنا، وفي نفس الوقت، بُعد أعلى في حيواتنا الخاصة، وما قد يترتب عن ذلك، في هذا الصدد، من تقارب مع تيار مهم في الفكر والحساسية في عصره، ومع روسكين Ruskin في اعتباره أن الزمن المعاصر يفتقد لإدراك الجمال في العالم من حولنا، وأن هذا الأمر مرتبط بشكل وثيق بنظام استغلال اقتصادي. ولكن أيضًا يلتقي مع باتر Pater في مسعاه إحياء البعد الإستيطيقي في الحياة المعاصرة.

علاوة على ذلك، يلتقي مع الحدس ما بعد الرومانسي في أن الفن، وعلى وجه الخصوص الشعر، هو عنصر أساسي في هذا الإحياء. وتتمثل إحدى طرق تمثل أهمية الشعر في نظرية اللغة، التي نشأت مع مفكرين للجيل الرومانسي في ألمانيا: الأخوين شليغل Schlegel، ونوفاليس Novalis، على سبيل المثال، بناء على عمل هامان Hamann وهيردر Herder.

ينبثق شعرهم من إحساس بالقوة التأسيسية للغة. يجد أساسه في فهم هامان هيردر في الفكرة التي تقول بأن الكلمات لا تكتسب معنى فقط من خلال تعيين الأشياء التي نشهدها بالفعل. على العكس، الخطاب، التعبير اللغوي، يجعل الأشياء موجودة بالنسبة لنا في نمط جديد، نمط الوعي أو التفكير («التروي» Besonnenheit، وفق مصطلح هيردر).

لقد تحوَّلت هذه الفكرة من قبل كتَّاب تسعينيات القرن الثامن عشر إلى فهم جديد للشعر. يبدو في اللغة العادية، في معظمها، أن الكلمات تؤدي وظيفتها، في الواقع، وفقًا للتصوُّر القديم والمُحدَّد. وبنسيان العلاقة الشاملة مع العالم التي تشكلها اللغة نفسها، يمكننا بسهولة أن نؤمن بأن كلمات مثل «اليد»، «العصا»، «الماء»، تحل ببساطة محل الأشياء التي نعرفها أصلًا. ولكن بالنسبة لمجموعة من الأشياء العليا، فإن «النهائي»، و«اللامرئي»، ومأزقنا يختلف بشكل واضح.

ربما يظهر ذلك على نحو أكثر وضوحًا في عقيدتهم في «الرمز». وتتمثل المسألة الأهم هنا في التالي: لما كان «الرمز» لا يفتح أمامنا إلا مجالًا واحدًا؛ فإنه يمكننا القول إن بعض المعاني لا وجود لها إلا بالنسبة إلينا. وإن الأشياء العليا التي لها علاقة باللامتناهي، وبالله، وبأحاسيسنا العميقة، لا يمكن أن تمثل موضوعات تفكير وتدبّر بالنسبة إلينا إلا من خلال التعبير عنها بواسطة الرموز. كيف للانهائي أن يظهر؟ يتساءل شليغل A. W. Schlegel؟

ويجيب: «إنه لا يظهر إلا بشكل رمزي، في الصور والعلامات». الشعر هو الذي يُحقّق ذلك: «نظم الشعر...ليس شيئًا سوى رمزًا أبديًا: إما أن نبحث عن غلاف خارجي لشيء روحي أو أن نربط الخارجي بداخلي غير مرئي»[1].

يمكننا أن نحصل على فهم أفضل لما تعنيه هذه الأشياء العليا «اللامرئية» عندما نفكر ضمن مقاربة أولى للأشياء التي لا يمكن أن تتّخذ أشكالًا في تجربتنا إذا لم نكن كائنات لغوية. «الروح» مثلًا. الريح توجد بالنسبة إلينا، وإن كنّا حيوانات ما قبل لغوية حتى إننا نسعى إلى الاحتماء منها. وكذلك التنفس موجود حتى حين نلهث من أجل التقاط الأنفاس.

لكن الروح؟ هذه العطية، وهذا الاندفاع، هذا الطموح إلى شيء أعلى، إلى شيء أكثر امتلاءً، لا وجود لها. لا يتخذ معنى قوة هذا الذي لا يُدانيه أي شيء في سموهن شكلًا بالنسبة إلينا إلا تحت هذا المسمى. تدخل الروح عالمنا عبر اللغة؛ تتجلّى من خلال اللغة. ومصطلح «روح» في رأي شليغل رمز، وتسمى استخدامات اللغة التي بدأت بواسطتها هذه الكلمات في التداول، نظم الشعر.

وفقًا لهذا الرأي، ينطوي الشعر على شيء أدائي. إنه يخلق معاني جديدة عن طريق إنشاء الرموز، وبالتالي له القدرة على إبداع عوالم. وذلك هو الفهم السائد للشعر الذي توارثناه منذ تسعينيات القرن الثامن عشر.

لقد أدى فهم الشعر على هذا النحو إلى تغيُّر في السجل فتح سلسلة جديدة من الإمكانيات. لنضرب على ذلك مثَل الروح من جديد: تدخل عالمنا من بوابة الكتاب المقدَّس والنصوص والأقوال ذات الصلة، وحقيقتها مبيّنة في السرد والعقيدة. ويفترض الشعر الجديد تحولًا انعكاسيًا يُشير إلى أن الكتاب المقدَّس نفسه ليس سردًا بسيطًا للأحداث التي شهدها، على سبيل المثال، شعب إسرائيل قبل تدوينها بالفعل. ويُشير إلى أن هذه الأحداث يتمّ التعبير عنها بوضوح حين تتخذ شكلًا في اللغة. لقد بلور

(1) *Die Kunstlehre*, 81-82:

لقد اخترت «الرمز» ككلمة رئيسة، رغم أنها لم تكن الوحيدة المستخدمة، وكان الاستخدام داخل الكتاب من بين الاستخدامات الأخرى غير متسق دائمًا. وفي بعض الأحيان، استخدمت كلمة «أمثولة» للتعبير عن الشيء ذاته؛ وكان ذلك مربكًا جدًا، نظرًا لأن «الرمز» تحدد كفكرة مناقضة «للأمثولة» (بتوصيف آخر). من المحتمل أن يتضاعف الإرباك نتيجة استخدام هذا المصطلح أيضًا بطرق مختلفة من قبل الآخرين (استخدامه في عبارة «المنطق الرمزي» يبدو مضادًا تمامًا على سبيل المثال مع دلالته لدى الرومانسيين). لكننا نحتاج إلى كلمة تفيدنا في مناقشتنا، وقد استقر رأيي على كلمة «رمز».

هذا الانعطاف الانعكاسي النموذجي الذي شهدته الحداثة وعيًا لشروط الوعي بتجلّي «اللامرئي».

هنا تُفتح أمامنا سلسلة من الإمكانيات. قد يؤدي الوعي الانعكاسي إلى النزعة الذاتية وغسق التعالي، ولكن ليس الأمر كذلك بالضرورة في هذه الحالة. فمن جهة لدينا النزعة الذاتية التي لا تعتبر تجليات اللغة إلا مجرد آثار للغة. ولا ينظر إلى الجهد الذي بذله الشاعر لتخيّر الكلمة المناسبة على أنه محاولة للوفاء لواقع يتجاوز اللغة. وعند نقطة أخرى من الطيف، تُفهم هذه اللغة على أنها محاولة لتحديد شيء يتجاوز اللغة، لكنه لا يزال داخل العالم. يعبر الشاعر عن الطبيعة البشرية أو الوضع البشري. ثم من وجهة نظر أخرى يؤخذ بعين الاعتبار الفهم الأصلي بتمامه: تسعى لغتنا جاهدة للتعبير عن الله، أو شيء يتجاوز الإنسانية.

غالبًا ما نفترض بكل بساطة أن الانعطاف الانعكاسي في الشعر الحديث يجد أساسه، في المقام الأول، في النزعة الذاتية. لكن لا حاجة لذلك. فما هو أشد أهمية بالنسبة للغات الشعرية الجديدة «الأكثر براعة» لفترة ما بعد الرومانسية، كما بيّنت في فصل سابق، هو أنها تسمح بتعليق الالتزامات الأنطولوجية أو عدم تحديدها. ويظل أمر الطيف الذي يريد أن يتموقع فيه الشاعر غير مستقر. بعبارة أخرى، تسمح طبيعة الشعر الحديث بعدم التحديد الأنطولوجي باعتبار أن سيميائية لغته نشأت في إطار الأثر الشعري ذاته، إن جاز التعبير. يمكن أن تُحمل اللغة على أكثر من معنى، من الالتزام الأنطولوجي الكامل إلى التعالي، وصولًا إلى الموقف الأكثر ذاتية، وإنسانية، المتمركز حول اللغة. وهذا ما نلمسه بوضوح في استقبال شعر وردزوورث في القرن التاسع عشر[1].

إذا كان عدم التحديد مسموحًا به، فإنه غير مطلوب. يمكن أن نستفيد من لغة شعرية جديدة في العودة إلى إله إبراهيم. وذلك ما يقول به هوبكنز (وكذلك إليوت). وفي هذه الحالة، يمتلك الشعر مصدرًا مزدوجًا، كما يفترض ذلك شيموس هيني Seamus Heane[2]. من ناحية، تسعى الصور الشعرية إلى التعبير عن التجربة، ربما للتحرر من «قلق حاد من إحساس شديد ولكنه مضطرب»، كما يقول إليوت. ومن ناحية أخرى، تسعى إلى أن

(1) See Stephen Gill, *Wordsworth and the Victorians* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

(2) انظر Seamus Heaney, «The Fire i' the Flint», in *Preoccupations* (London: Faber & Faber, 1980), pp. 79-97.

تضفي معنى على عمل الله الذي يمكن فهمه بالفعل في لغة لاهوتية شحذها التقليد، كما تعمل على أن تجعله ملموسًا في التجربة. إن الاستبصار المطلق في الشعر هو بمنزلة دمج بين الاثنين يحول كليهما. أي أن التجربة تُعطىَ معنى أعمق، ويكتسب عمل الله نوعًا جديدًا من الواقع التجريبي.

بالنسبة إلى هوبكنز، تبنى القصيدة وفق نمطين في مختلف أجزائها؛ في بعض قصائده ذات الأربعة عشر بيتًا، تعبرّ الأبيات الثمانية الأولى عن التجربة، بينما تحاول الأبيات الستّة الأخيرة صهرها في العقيدة. عندما لا يتحقق الانصهار بشكل كامل، تفقد القصيدة تماسكها تمامًا؛ إنه يعمل بشكل رائع حيث تتحوّل صور الأبيات الثمانية الأولى إلى لغة تنبض بالحياة تترجم البصيرة اللاهوتية ـ كما في قصيدة «ويندوفر» «Windhover»، على سبيل المثال.

وبالعودة إلى النقاش حول اللغة في سياق ما بعد الرومانسية، فإن النقد يتعلق عادة بالسعي إلى إفراغ الاستخدام العادي اللغة من كل دلالة وابتذاله، أي أن الاستخدام العادي للغة في عصرنا يفرض أن تنحصر وظيفة اللغة في تحديد العناصر المعترف بها بالفعل. وبذلك تُستبعد القدرة البنيوية والتعبيرية للغة، وتُتجاهل وتُرفض. يرتبط هذا الفهم لاستخدام اللغة بالطريقة التي نتعامل من خلالها مع الأشياء و/ أو في ما بيننا من زاوية نظر أداتية خالصة.

غالبًا ما يُوصف هذا الموقف على أنه «ابتذال أو إفقار للغة، وليس مجرد فهم غير كاف للغة من جانب (بعض) مستخدميها. وذلك استيعاب لفهم اللغة على النحو الذي أصفه هنا. نتّصل من خلال اللغة في استخدامها البنيوي (دعونا نسمّيها الشعر) بشيء أعلى أو أعمق (سواء كان الله، أو أعماق الطبيعة البشرية، الرغبة، إرادة القوة، أو أي شيء آخر). يمكن اعتبار الشعر كحدث يتمتع بقوة أداتية، وكلمات تمكن من الاتصال، وتُفصح عن شيء لأول مرة. لكن أيّ حدث؟

بصرف النظر عن التفسيرات الأكثر ذاتية التي تفحصتها أعلاه، هناك جانب موضوعي: يُفصح الشعر عن شيء يتجاوز اللغة ويحرره. لكن هناك حتمًا جانبًا ذاتيًا. يُفصح عن هذه الحقيقية بالنسبة إلينا نحن الذين نتكلم هذه اللغة والذين تهيأت لنا أسباب ذلك بفضل المحادثات أو التجارب السابقة، والذين نتمتع بهذه الحساسية. لذا فإن هذه الكلمة الجديدة يتردد صداها فينا وبالنسبة لنا؛ وأن ما تفصح عنه الكلمة هو أيضًا حقيقة عنّا، وإن يكن الأمر أكثر من ذلك. ومن حيث المبدأ، يمكن أن يبلغ صداها في نهاية المطاف الجميع، ولكن

فقط لأن الناس يعترفون باللغة والمعاني البشرية التي يمكن أن يكون له صدى في أنفسهم. وذلك هو المعنى الذي قصده شيلي Shelley في عبارته «اللغة الأكثر براعة» التي وسم بها لغة الشعر الحديث. وعلى عكس القصائد السابقة، التي تؤمنها المعاني العامة (سلسلة الوجود، والتاريخ الإلهي وما إلى ذلك)، لا يعتمد الشعر الحديث على بنى معترف بها بالفعل. إنه يفتح مسارات جديدة، «يُحرِّر» حقائق جديدة، ولكن فقط بالنسبة لأولئك الذين يتردد صداها في أنفسهم"[1].

ذلك ما يبرر هشاشة هذه اللغة «الشعرية». ما تفصح عنه عبر الصدى الذي تخلقه يمكن أن تعجز عنه. قد تموت اللغة، أو قد تصبح مبتذلة، وروتينية، وأن ينظر إليها فقط كأداة مرجعية مفيدة، وكشيء مألوف، وكاستعارة ميتة، يُتوسّل بها دون تفكير. وهذا ما نتبيّنه، بطبيعة الحال، في اللغة الدينية التقليدية، وكذلك في نقيضها. نقيض يتمثل في هذه القوة المستمرة والمتجددة للغة، والتي يمكن أن تستمر في تقليد ديني حي. «تعالى أيها الروح القدس، وألهم قلوبنا»، تُنشد أجيال من المتعبدين، مجددة في كل مرة امتلاء المعنى. لكن هذه الصلوات نفسها يمكن أن تموت، وتصبح روتينية حيث يكتفي الناس ببعض الحركات أثناء ترديدهم لتلك الصلوات وإنشادهم لها؛ أو أن تلك الصلوات تجذر فينا إحساسًا عظيمًا بالاطمئنان، وتنمّي فينا الشعور بالألفة التي توطد روابطنا بالأسرة، وبالنسب، وبالماضي، من دون أن يكون لذلك كله أيّ علاقة بقوتها الدلالية الأصلية.

في ضوء هذا الفهم الجديد للغة، يمكن الآن اعتبار هذا الموت، وهذا الروتين، اللذين اعتدنا أن ننظر إليهما على أنهما نقصًا بالنسبة للمتعبّد، قائمين في اللغة التي لم تعد مدونة مثالية، بل وسيطًا يقوم بيننا الآن وهنا، في مجتمعنا. يبدو أن متطلب الأصالة ـ الحديث في جوهره ـ يدفعنا نحو لغات جديدة، يمكن أن يتردد صداها في داخلنا.

وفي علاقة بالتقاليد الشعرية نفسها، فإن الخطر الذي يلوح في الأفق يتمثل في أن اللغة الشعرية تفقد قوتها، شأنها في ذلك شأن كل تلك الاستعارات الشكسبيرية أو التوراتية الثاوية في اللغة العادية، فتصبح لغة متدنية؛ وبعبارة أخرى، يمّحي الفرق بين اللغة العادية، والوصفية اليومية، والحسابية الإجرائية، من جهة، واللغة الإبداعية الشعرية من جهة أخرى؛ ومن ثم تنصهر الثانية في الأولى. وفي علاقة بشريعة الأدب، يحتاج الشعر العظيم إلى

(1) لقد ناقشت هذه النقطة بشكل مستفيض في
Sources of the Self (Cambridge. Mass.: Harvard University Press, 1989), chapter 21.

سياق جديد لكي يستعيد صداه من جديد. بلغة أخرى يحتاج إلى مجموعة من الأصوات المعاصرة، والتي يمكن أن تقوم بدور محاوريه، والتي يمكن أن يجد فيهم صدى له. وإلا فإنه قد يفقد قوته.

ما انفكّت هذه الخشية من موت اللغة، وفقدانها للصدى، تتكرر في الثقافة الحديثة، وليس فقط في علاقة بالأدب. وقد عبر هيدغر، على سبيل المثال، عن تلك الخشية، من خلال التناقض بين «الكلام عديم الجدوى» Gerede الفارغ والممثل للتقليد القائم (اللغو) والكلام الأصيل. وقد مثَّل ذلك مصدر قلق جوهري في الزمن الحديث، لأنه يعتمد على المعنى الحديث لإمكانيات اللغة مثل نظم الشعر (Dichtung) وما ترتب عنه من تمييز بين الكلام الإبداعي والكلام العادي. ففي علاقة بهذه المهمة العليا للغة الشعرية فقط، يمكن أن ينشأ هذا الخوف من السقوط. الخشية كل الخشية من فقدان السلطة الأدائية. وهي خشية معاصرة من الشعر الحديث. وقد عبّر عنها المفكرون المؤسسون في سبعينيات القرن التاسع عشر، وقد تكررت منذ ذلك الحين، إلى جانب الأمل في أن يتمكن الإبداع الشعري الجديد من قلب السقوط. هذا معنى تكريم مالارميه لإدغار آلن بو Edgar Allen Poe لاضطلاعه بمهمة «إضفاء معنى خالص على كلمات العشيرة»[1]. إن الخشية من الخطر الذي يتهدد اللغة باستمرار والمتمثل في الحط من قيمتها، أو تلويثها، أو فقدانها لأصالتها، ما انفكّت تتكرر. وذلك ما لاحظناه بطرق مختلفة في أوائل القرن العشرين مع كارل كراوس Karl Kraus وجورج أورويل George Orwell. ففي عالم الفن، ابتدعت كلمة للتعبير عن هذا السقوط في الابتذال والإحساس الفارغ: الفن الهابط.

لكن هناك بعض الميّزات لهذا الهشاشة في اللغة التي تم إجلاؤها بشكل خاص في القرن العشرين، وقد كانت لها أهمية حاسمة بالنسبة لهوبكنز. قد توحي الفكرة الرومانسية الأصلية للشاعر كمبدع ورائد بتصوّر خطاب آحادي (مونولوجي). الصدى المهم حقًا هو صدى روح الشاعر أو كينونته. لكن الفهم الحواري للغة (ضمنيًا في النظريات التأسيسية لهامان، وهيردر، وهومبولت) بدأ يشق طريقه باطراد، وقد أصبح واضحًا أن الأصداء التي تهمنا هي تلك التي تربط المتحدث بالمستمع والكاتب بالقراء، وفي النهاية (ربما) توطد

(1) «Le Tombeau d'Edgar Poe», line 6.

العلاقات داخل مجتمعات بأكملها. قد يفشل الشعراء في أن يُسمعوا، لكن غاية الكتابة الوصول إلى الآخرين والالتقاء سويًا في كينونة منكشفة، أو في التحرّر[1].

بالتوازي مع عزل «الأنا»، هناك تركيز على الكلمة الشعرية المعزولة. مثلما يوجد حدس جزئي وراء النزعة المونولوجية (إبداع معزول للشاعر)، مثلما أن هذا التركيز على كلمة معزولة لا يخلو من بعض الصواب. يمكن أن تؤتي قوة الأداء المتجددة ثمارها، في لحظة مهمة، بل في كلمة. يبدو أن تعبيرًا جديدًا أو انعطافًا جديدًا في العبارة كثّف قوة لغة جديدة في حد ذاتها؛ وخير مثال على ذلك عبارة هوبكنز «الهوية الداخلية التي تُميّز كائنٍ ما Inscape».

مع ذلك، يصبح تحيّز هذا التصوُّر واضحًا عندما ندرك أن هذا الاختراق الذي قد تشهده كلمة ما ليس ممكنًا إلا عبر مجموعة أخرى من المراجع والإحالات والاستفهامات التي توفر السياق للقوة الأدائية للتصرف في هذه الكلمة. ومثلما أن الصدى لا يرتد فقط إلى الشاعر المنعزل بل أيضًا فيما بينه وبين «الأنت»، مثلما إن قوة ارتداد الصدى فينا تزداد عبر مجرة كاملة قبل أن يُفصح عنه (بقدر الإمكان) في كلمة أو عبارة واحدة. كما يمكن للشعر ككل أن يتردد صداه فينا، ولكن فقط في سياق التناص؛ وفي الواقع، هذا السياق هو الذي نجتهد في إعادة تهيئته حتى نتواصل مع كلاسيكينا.

المعنى في سلسلة المعاني: ثمّة ما هو أكثر بكثير من الملاحظة السوسورية المبتذلة التي تقول بأن معنى كل مصطلح يعتمد على كبّة الفروق التي يتعيّن ضمنها. «ليس هناك في اللغة إلا اختلافات، لا مصطلحات إيجابية»[2]. «أحمر» قد يعني شيئًا مختلفًا في غياب فكرتي «قرمزي» أو «أرجواني». نحن نتحدث هنا عن الطريقة التي يمكن أن تستخدم كلمة ما لفتح فضاء جديد، وكشف حقيقة جديدة، والاتصال بما هو مخفي أو مفقود. وهذه القوة لا تنشأ إلا انطلاقًا من خلفية كاملة من المعاني التكميلية، التي تتغيَّر، هي بدورها، من خلال اقتراح الكلمة الجديدة.

توجد طريقة أخرى لصياغة هذه المسألة التي تتعلّق باستعادة اللغة في التقليد ما بعد الرومانسية، والتي يجب أن تُقرأ أيضًا في ضوء شمولية المعنى هذه. وتتعلق تلك الطريقة بموضوع التسمية المستلهم من التقليد الصوفي اليهودي القبلاني Kabbalistic. في اللغة

(1) هذه الفكرة عن أهمية المُخاطب، التي تتجاوز معاصرينا، طوّرها ميخائيل باختين.

(2) Ferdinand de Saussure, *Cours de Linguistique générale* (Paris: Payot, 1978), pp. 155-156.

الإدومية Adamic الأصلية، تُعبِّر الكلمات عن طبيعة الواقع الذي تعيّنه. لقد أثير هذا الموضوع من جديد في القرن العشرين، من قبل أدورنو ووالتر بنيامين، على سبيل المثال.

قد يبدو الأمر كما لو أن ما هو متدهوّر وغير مناسب في اللغة الحديثة هو ببساطة سمة سوسورية مفادها أن الكلمات «غير محفزة»، أي أنه لا يوجد سبب آخر لتسمية هذا الحيوان «كلب»، غير ما تحيل عليه بوصفه «chien» أو «hund» ولكن من العبث الاعتقاد بأن الشعر يمكن أن يُعيد اختراع الكلمات المعزولة التي «تمثّل»، بهذا المعنى، الواقع الذي تمكننا من الكلام عنه. ومع ذلك، إذا ما تبيّن لنا أن ما هو على المحك ها هنا هو الصورة الشعرية بأكملها، فمعنى ذلك أن الأمر على قدر كبير من الأهمية. يُعبِّر هويكنز في «ويندوفر» «Windhover» عن فرار الصقر لا في كلمة معزولة، ولكن من خلال قصيدته، إلقاءً وإيقاعًا وكلمات. ومن وراء ذلك، يعبّر عن شيء من عمل الله.

هناك ثلاث مسائل، أو ربما ثلاث طرائق لبلورة المسألة ذاتها، وهي متأصلة في فهم اللغة والشعر: (1) فقدت لغتنا قدرتها البنيوية، وتحتاج إلى استعادتها؛ (2) أن فقدان هذه القدرة يعني أننا نستطيع أن نتعامل أداتيًا مع الوقائع التي تُحيط بنا، ولكن معانيها الأعمق، والسياق الذي توجد فيه، والواقع الأعلى الذي تعبّر عنه، أمور لا تزال مهملة وغير مرئية. بلغة أخرى، (3) يعني أن لغتنا فقدت القدرة على تسمية الأشياء عبر تجسيدها في هذا الواقع الأعمق/ الأعلى.

بطبيعة الحال، (4) يعتبر عجز اللغة هذا أحد الوجوه الحاسمة من العجز عن الوجود، لأن حياتنا اختزلت، وابتذلت. «كل شيء صار ذابلا بسبب التبادل؛ وصار قاتمًا وذاويًا بسبب النصب...»[1]

ذلك هو السياق الذي أريد أن أنزّل فيه هويكنز الذي أحس بعمق ببشاعة و«خسّة الأشياء»[2]، في العالم الصناعي والحضري الذي تنامى في إنكلترا. في الواقع، لقد أحس بذلك بشكل حاد: فقد كان حكمه على هذا العالم عامًا وعشوائيًا أكثر من اللازم، وكان

(1) «God's Grandeur»: see *Gerard Manley Hopkins: Selected Poetry*, ed. Catherine Philips (Oxford: Oxford University Press, 1995), p. 114.

(2) استشهد بهذه العبارة

Norman White, in his *Hopkins: A Literary Biography* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p. 125.

تحوُّله للبحث عن علاج في الطبيعة غير الملوثة يُشبه أحيانًا الهروب المروّع. وعلى أية حال، فقد اعتبر أن الاهتمام عن كثب بالأشكال الطبيعة ترياقًا أساسيًا للبيئة البشعة والملوثة في بريطانيا الصناعية، التي كان يخشى امتدادها المستمر (وقد أصاب في ذلك).

ماذا سيحدث للعالم، إذا ما فقد

الرطوبة والبرية؟ لا تبالوا بهما

لا تبالوا بالرطوبة والبرية؛

عاشت الحشائش الضارة، عاشت البرية[1].

إن الاهتمام بالأشكال الطبيعية يمكن أن يكشف عن واقع أعمق أصبحنا لا نستطيع سبر أغواره أكثر فأكثر في هذه الحضارة. على المستوى الأول، هذا الواقع هو ما تم تحديده في المصطلحات الأساسية لهوبكنز: الهوية الداخلية التي تميز كائن ما Inscape والإرهاص Instress. إن الحدس الأساسي مرتبط إلى حد ما بتوما الأكويني، حيث إن وجود الأشياء التي تُحيط بنا لا يُفهم ببساطة كواقع لا طائل من ورائه، بل كشكل من العمل. كل شيء ينطوي على إرهاص داخلي (Instress) حيث يحقق صورته التي تخصه ويحافظ عليها (Inscape) وبطبيعة الحال، استلهم هوبكنز ذلك من الفكرة الأفلاطونية الأرسطوية التي تقول بأن كل ما يوجد له صورة تخصه. كما استفاد في ذلك من دون سكوت أيضًا بيد أنه ذهب فيه أبعد من ذلك. شيء مُعطى يشترك لا فقط في الصورة التي تخص نوعه، كالشجرة، أو الطائر، وإنما أيضًا له هويته الداخلية التي تميزه، وطبيعته «haecceitas»، وما يكون به هو ـ هو الآن وهنا «thisness»، حسب تعبير دون سكوت.

يتحدث هوبكنز عن «وحدة جوهرية» لشيء ما oneness. وكتب في ما يخص الشجرة، يقول: «تستمد هويتها الداخلية، على نحو مميز، وحدتها البسيطة والجميلة من الأرض». كما يتحدث عن «الذات» في هذا السياق: «الذات هي الوحدة الجوهرية لشيء ما»[2].

---

(1) «Inversnaid», *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 138.

(2) Von Balthasar, *The Glory of the Lord*, p. 357.

يبدو أن تأثير سكوت في هوبكنز يصور بطريقة غريبة «دين الحد الأدنى» الذي يميزه ميخائيل إبشتاين في روسيا ما بعد الإلحاد. وذلك في إطار ردة فعله ضد الاهتمام بـ«الدين البعيد» للشيوعية الملحدة، وهو دين يهتم في المقام الأول بعلاقاتنا مع جيراننا، أناس معيّنين. بالنسبة لإبشتاين، تكمن رؤية لاهوتية وراء ذلك. «لاهوت الحد الأدنى... يتجنب الافتراضات الحلولية (وحدة الوجود). الله ليس حالاً في أيّ شيء، ولكن في كل شيء، وفي كل شيء في واحديته».

«إن موضوع اللاهوت الحقيقي هو عالم الأشياء في واحديتها، وواحدية كل الأشياء التي خلقت على صورة الخالق =

ويمكننا القول بأن الكثير من شعر هوبكنز يتعلق بتسمية الهوية الداخلية للأشياء. وتعمل قوته البنيوية على إظهار هذه الحقيقة. إنها تكشف وتحتفي بقوة موجودات بعينها، كما في قصيدته الشهيرة «ويندوفر»:

لقد فاجأت هذا الصباح خادم الصباح،

الابن الأكبر لملكوت نور النهار، صقر يُحلِّق عاليًا مع بزوغ الفجر،

الهواء الناعم يتزلق تحته من دون أن يهوي،

كيف استطاع أن يُحلِّق في انحناءات مستخدمًا جناحه في مواجهة الرياح

في نشوة! ثم في حركة متأرجحة صعودًا ونزولًا

بينما يكتسح عقب التزحلق في نعومة منحنى القوس: مندفع ومنزلق

يصدّ الريح المغيضة. قلبي المختبئ

يخفق من أجل طائر ـ شيء ما يتحقق بإتقان![1]

لكن هوبكنز يُشير إلى شيء أبعد من ذلك. وفي ما وراء الفهم الصارم لهذه الهوية الداخلية الذي لا يخلو هذا التصور من هشاشة بيّنة، يُوجد عمل الله وخلاصنا النهائي. الوجود الخاص لكل شيء هو من عند الله:

المجد لله لأجل الأشياء المرقطة ـ

لأجل السماوات ذات اللونين كبقرة رقطاء.

كل شيء معاد، أصلي، نادر، غريب؛

كل ما هو ملون، مرقط (ولكن من ذا الذي يعرف كيف؟)

سريع، بطيء، حلو، حامض، مظلم، مضيء؛

* الواحد». «لا شيء واحد إلا لأن الله واحد». انظر
Mikhaïl Epstein, «Minimal Religion», in Mikhaïl Epstein, Alexander Genis, and Slobodanka Vladiv-Glover, *Russian Postmodernism: New Perspectives in Post-Soviet Culture* (New York/Oxford: Berghahn Books, 1999), pp. 167-169.

(1) *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 117.

جمال آباءه لا يتغيّر:

مديحًا للأب[1].

لا يمكن لشيء أن يكون له كيانه الخاص إلا في علاقة بالله. أما بالنسبة إلينا كبشر، لا يمكننا أن نكون كذلك إلا من خلال الشراكة مع الله، مما يعني أننا نمتاز بخصوصية اختارها لنا الله، ونقرّ بها، ونختارها بدورنا. وتعبّر الذات عن ذلك «بتنهيدة الرضا». والبديل هو الانغلاق على أنفسنا.

الخميرة الذاتية للروح تزيد عجينتها علقمًا ومرارة.

ذلك شأن كثير من الضالين، بلواهم

وكذلك بلواي، في تخمر ذواتهم؛ بل أسوأ من ذلك[2].

ويتطلب أن نكون حقًا نحن ـ أنفسنا التخلي، والهجر، والتضحية. ولأجل ذلك فاللحظة التي يدخل فيها المسيح حياتنا بشكل كامل (إذا سمحنا بذلك) هي اللحظة التي نلقى فيها حتفنا. هكذا كانت الراهبة على سطح سفينة دويتشلاند وهي تغرق تنادي: «أيها المسيح، أيها المسيح، تعالى بسرعة»[3]. الموت والقيامة مرتبطتان ارتباطًا لا ينفصم. كما يمكن اعتبار الدمار الأكثر رعبًا بمنزلة ربيع لطيف.

وإذا الموج والثلج والنهر والأرض

جُرشت: أنت في الأعلى، أنت أوريون النور.

كفيّك الخارقين يزنان القيمة

أنت سيّد الشهيد: في عينيك

رقائق العاصفة كأنها أوراق زهر من البرشمان، زخات زنبق

وقد تناثرت السماء اللطيفة فيهنّ[4].

---

(1) «Pied Beauty», *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 117.

(2) «I wake and feel», *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 151. See the discussion in von Balthasar, *The Glory of the Lord*, pp. 379_380, 383_384.

(3) «The Wreck of the Deutschland», stanza 24, line 191; *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 104.

(4) Ibid., stanza 21, lines 164_169; *Selected Poetry*, ed. Philips, p. 103. انظر von Balthasar, *The Glory of the Lord*, p. 387.

لا يمكننا أبدًا معرفة الله. لا يمكن أبدًا أن نُدرك هذا الذي يقف وراء الخلق بشكل مباشر. إن «صمته المجتبى»[1] يحول دون معرفتنا له معرفة يقينية.

نحن نخمن. نحن لباس لك، أنت الملك الذي لا تدركه الأبصار،

بما لك من صفات نعتقد أنك خليق بها؛

كل بحسب ما يتخيله

يلقي ظلًا في عرشك[2]؛

لكن يمكننا أن نحس به من خلال خلقه. لا فقط في الهويات الداخلية، ولكن أيضًا في الكوسموس، وما نحس به من قدرة تقف وراءه». وقد عبَّر هوبكنز، شأنه في ذلك شأن كلوديل Claudel، عن إحساس قوي بقدرة الله من خلال عظمة الكون:

العالم تتخلله عظمة الله

وهي تشع، كما تشع رقيقة معدن؛[3]

لكن هذه النظرة الأعمق للأشياء التي تتعدى قوة الوجود لهوية داخلية Inscape، تظل هشة. يمكن أن تثبطنا، ولقد انتهى الأمر بهوبكنز إلى اليأس، وقد ازدادت حدَّته بشكل خاص خلال السنوات الخمس الأخيرة، التي قضاها في إيرلندا.

أستيقظ وأشعر بأن الظلام قد عمَّ المكان، وليس النهار.

أيّ ساعات، أيّ ساعات سوداء قضيناها

في هذه الليلة! أيّ رؤية، يا قلب، رأيت؛ أيّ طرق سلكت!

لقد انفطر القلب، فمتى ينبلج نور الصباح.

.....

أنا المرارة، أنا حرقة في المعدة. مرسوم الله الأعمق

(1) «The Habit of Perfection». *Selected Poetry*. ed. Philips. p. 79.

(2) «Nondum». *Selected Poetry*. ed. Philips. p. 80.

(3) «God's Grandeur». *Selected Poetry*. ed. Philips. p. 114; see also «The Starlight Night». المصدر نفسه، وخاصة «That Nature is a Heraclitean Fire». p. 163.

أذاقني المرارة: ذوقي أنا،

تنشأ العظام فيّ، تُكسى لحمًا، يغمر الدم اللعنة[1]

وخلال فترة العسرة هذه، لم يستسلم هوبكنز لليأس: «كلّا، لا لليأس، لا للجيفة، لن أتغذى منك». وبعزم لا يلين، استمر في الصلاة: «إلهي، يا رب الحياة، أنزل المطر على جذوري»[2].

ينطلق هوبكنز، مثل بيغي، من مأزق حديث، حتى ينتهي به الأمر أيضًا إلى ميدان مجهول. وهذا لا يعني أن تفكيره قد ابتعد بأي شكل من الأشكال عن المسيحية الأرثوذكسية. على العكس من ذلك، قاوم بقوة الانزلاق نحو دين النظام غير الشخصي، الذي ورثه القرن التاسع عشر عن ألوهية القرن الثامن عشر، والتي تبناها عدد لا بأس به من الشخصيات المهمّة في ذلك العصر، وكان لها تأثير كبير في شخصيات مثل أرنولد وإيمرسون. وفي الواقع، مثلت الرغبة في التواصل من جديد مع التقليد الأرثوذكسي شاغلًا رئيسًا بالنسبة لهوبكنز، وقادته لأول مرة نحو الكنيسة العليا وحركة تراكتاريان Tractarianism، ثم بعد ذلك شجعته على التحوّل إلى الكاثوليكية.

بعد أن رفض هوبكنز أي تسوية مذهبية مع روح عصره، عاد بشكل حاسم إلى التركيز المركزي المسيحي على الشراكة كهدف لعمل الله في الخلق. فالله لم يخلقنا فقط من أجل أن نحيا وفقًا لقوانين خليقته، ولكن من أجل أن نشاركه المحبة. ولعل ما يلفت النظر هو الطريقة التي يُشدِّد من خلالها هوبكنز من جديد على أهمية العلاقة العميقة بين غايات الشراكة هذه والاعتراف بالخصوصي في خصوصيته بتمامها. وشهدت روحية القديس فرانسيس الأسيزي على نحو بيّن مثل هذا الترابط. وقد أماط اللثام عنه المفكر الفرانسيسكاني العظيم دون سكوت، الذي ألهم هوبكنز. لكن الشاعر اليسوعي جدَّده

---

(1) «I wake and feel». Selected Poetry. ed. Philips, p. 151. The three lines after the last quoted here were quoted above. beginning «Selfyeast of spirit». note 13.

(2) «Carrion Comfort». *Selected Poetry*. ed. Philips. p. 153: and «Justus quidem tu es. Domine». ibid.. p. 165.

يبيّن والتر أونغ Walter Ong بشكل مقنع بأن فترات اليأس التي عاشها هوبكنز لا يمكن فهمها على أنها فقدان للإيمان. «كل ما يقوله هوبكنز وكل ما تفترضه خلفيته الزهدية يشير إلى أن» هوبكنز «توغل في الذات التي تعاني، بعيدًا عن أن يكون ذلك تهديدًا للإيمان المسيحي الذي جعل الله» يختفي «بطريقة ما، أتاح في الواقع، فرصة لمعرفة ما يفترضه الإيمان بعمق ويترتب عنه من عواقب بدرجة من الوعي المعلن لم يكن ليحدث من قبل»

Walter J. Ong. *Hopkins, the Self and God* (Toronto: University of Toronto Press. 1986). p. 152

في سياق القرن التاسع عشر، وهو سياق مختلف تمامًا، حيث انفصل الكون، الشاسع في الزمان والمكان، تمامًا عن الأبعاد والمفاهيم الأفلاطونية والأرسطية التي ميّزت كوسموس العصور الوسطى. وهكذا، فإن رؤية هوبكنز لله في العمل في الهوية الداخلية الخصوصية، وكذلك في العمل الهائل والمدمر في كثير من الأحيان لكون لا متناه، لم يسبق لها مثيل[1]. وهي رؤية لا يمكن أن تنشأ ذلك إلا في عصرنا، ولكن ما كان ينبغي لها أن تنشأ. لكن بالتأكيد لا شيء يمنع مثل ردّة الفعل هذه حيال الكون كما نفهمه الآن. كان هوبكنز ذا بصيرة نادرة، فلقد استطاع أن يخطّ مسارًا رائدًا.

وكشاعر وكمسيحي سلك طريقًا فريدًا، لم يكن معروفًا في أيامه، حتى إنه شعر أحيانًا أنه لم يعد يقوى على المضي فيه حتى نهايته.

الطيور تبني أوكارها ـ لكنني لا أبني شيئًا؛ كلا، ففي البناء إجهاد،

الزمن خصي وليس في مقدوره أن يُنجب كلمة موقظة[2].

لكن في فترة أخرى من اليأس، حيث ضاق ذرعًا لإحساسه بالغربة، لا فقط في إيرلندا، ولكن في مسقط رأسه الذي لم يفهمه، حيث بدا وكأنه يعزف على وتر مختلف نسبيًا.

فقط أيّ كلمة

من قلبي الأكثر حكمة ينشأ الحظر الشرس لجنة الظلام

أو لسحر الجحيم. وذلك من أجل مراكمة عدم استماع،

أو استماع من دون انتباه، يُعيدني إلى سيرتي الأولى، وحيدًا كما بدأت[3].

نحن ندرك اليوم مدى أهمية «مراكمة» تلك الكلمة غير المسموعة. وقد كان هوبكنز نفسه على علم بذلك، حتى إنه كان، في فترات معينة، على استعداد للانتظار.

---

(1) انظر مرة أخرى «That Nature is a Heraclitean Fire»، من أجل التعرف على مدى تجاوز كون هوبكنز أفكار الكون المهيمنة في القرون الوسطى وبداية الحداثة؛
Selected Poetry. ed. Philips. p.163.See also the discussion in Ong. *Hopkins*. pp.156_159.

(2) «Justus quidem tu es. Domine . . .». *Selected Poetry*, ed. Philips.

(3) «To seem the stranger». *Selected Poetry*. ed. Philips. p. 151.

[6]

لقد استغرق الاهتمام بالشخصيات الأدبية في هذا الفصل وقتًا طويلًا، لكن مجموعة المسارات الجديدة أوسع بكثير من ذلك. وقد وجد آخرون طرقًا جديدة للصلاة أو العمل، نذكر منهم شارل دي فوكو Charles de Foucauld، وجون مان John Maine، وجان فانيي Jean Vanier، والأم تيريزا Mother Teresa، وتيريزا دي ليزيو Thérèse de Lisieux[1]، على سبيل المثال لا الحصر. والعديد من بين هؤلاء سيظل غير معروفٍ لعامة الناس. وفي الواقع، كل ما قمتُ به هو أني خدشت السطح فقط.

تتعلق المسألة بمعرفة ماذا فعلنا بذلك. وفي واقع الأمر، كان كل الأشخاص الذين تحدثت عنهم في هذا الفصل كاثوليك أرثوذكس بشكل صريح. لذا فمن المشروع أنهم لم يقطعوا مع أسلافهم. ومن هذا المنطلق، لا يعدو الأمر أن يكون إلا مجرد خطوة في هذا الاتجاه بحيث يمكن القول بأن ما هو مهم حقًا هو الاستمرارية وليس تجديد الطرق المتكشفة. وما يميز هؤلاء الأشخاص هو مساهمتهم في استعادة النظام الكنسي الذي كان قد أُنشئ من قبل وظل من ذلك الحين موضع تساؤل واسع النطاق. ولم تكن لانحرافاتهم المخصوصة أيّ أهمية تذكر.

من جهة أخرى قد يعتقد «التقدميون» أن بعض هذه «الانحرافات» المفترضة على الإيمان الصحيح قد حدثت فعلًا، وأنه بوسعنا أن ننزّل الصيغ «التقليدية» السابقة إلى مرتبة تمثلات جزئية للحقيقة.

---

(1) يتجذر المسار الذي اتخذته تيريزا Thérèse أيضًا في وضعنا الحديث. وهو وضع يختلف عن سابقه، حيث يوجد بالفعل «مذنبون»، يتميز إحساسهم تجاه الله والمسيح بالفتور، من دون أن يتصلوا به؛ لكن مع ذلك، «الجميع»، أي المجتمع بأسره، يؤمن. إننا نعيش في عالم صار فيه نفي الله خيارًا حقيقيًا، يتبناه الملايين. انظر
Fernand Ouellette, *Je serai l'Amour* (Montreal: Fidès, 1996).
«لقد استبد «حزن ميتافيزيقي» بتيريزا منذ فترة طويلة. وعلى هذه الأرض تعرض دراماها الحميمية. وقد ارتبط حزنها ذاك بوعيها منذ الطفولة بمعاناة المسيح ورفض الناس لحبه»... يخلص مارسيل موراي Marcel Moret إلى أن «هذا الحزن الميتافيزيقي حقًا في الأزمنة الحديثة هو ما كان على تيريزا، من خلال خطة غامضة للعناية الإلهية، من بين أشياء أخرى أن تتحمله في إطار من الفرح والعزاء» (323). لم تزدِ بها تجربة افتقارها إلى الإيمان، كتجربة عقيمة، إلى الانقطاع عنها، بل كان هدفها أن تعيشها، تحدوها الرغبة في الإيمان بالله والتقرب منه، ذلك هو «طريقها الصغير» (336). «لا يمكن [للمرء] أن يعمل بنجاعة من أجل نجاة الأرواح إلا من خلال تحمل معاناة المخطئين، ومشاركتهم خبز الاختبار» (337).
على حد تعبير ميشيل دي سيرت Michel de Certeau، «يبدأ خط سير رحلة تريزا دي ليزيو بإرادة مطلقة («أختار كل شيء») وينتهي في «الليل» الذي يمثل نهاية حياتها مع انخفاض الإيمان، بهذا أنني أريد أن أؤمن به»،
La Fable Mystique (Paris: Gallimard, 1982), p. 236n55.

كلا الموقفين يتبنيان الإطار الأول الذي وصفته في المقطع الرابع أعلاه، الذي يفترض نموذجًا واحدًا للنظام المسيحي، سواء ذلك الذي وُجد في عصور مضت («التقليديون»)، أو في الزمن الحاضر («التقدميون»).

آمل أن أكون قد ساهمت قليلًا في هذه المناقشة لتوضيح حجم ما فُقد في هذا المنظور، التنوع الغني للمسارات إلى الله التي تُنكره أو تُلقي به في الظل. لكن هذا التنوع الكامل لا يمكن أن يظهر إلا إذا تبنّينا الإطار الآخر، واعتبرنا أن وحدة الكنيسة تمتدّ إلى الأبد عبر العصور، بحيث لا يمكن أن تتماهى المسارات البراديغم التي توحدها مع تلك التي تنشأ في أيّ عصر[1].

تتعلق المسألة بما إذا كان بإمكاننا أن نمنح امتيازًا حاسمًا لنظام تجسد تاريخيًا للحياة المسيحية، سواء كان ذلك الماضي أو الحاضر، أو ما إذا كان بإمكاننا أن نرفض أن يمثّل أيّ منهما وضعًا براديغميًا.

لسوء الحظ، كما تُبيّن ذلك القصة التي رويتها، ليس مرجحًا إيجاد حلّ سلس بين هاتين الطريقتين في ما يتعلق بالنظم المتجسدة تاريخيًا بشكل تبادلي على أساس الاحترام المتبادل. تعرضنا أعلاه لأهمية وسائل الإيمان اليوم المرتبطة بالهويات السياسية و/أو تصورات النظام الأخلاقي والحضاري. وأحيانًا قد يُدفع الأشخاص الذين ينجذبون إلى هذه الأشكال إلى التعاطف مع الموقف الأول، والبحث عن نظام تاريخي مبارك تمامًا والتعلّق به. وليس ذلك بمستحيل. إن كثيرًا من الناس، على سبيل المثال، الذين يعني التحويل بالنسبة إليهم أن بإمكانهم تنظيم حياتهم على نحو ما، أو وضع حد للفوضى أو الهروب منها، والذين لديهم إحساس بأن «ليس كل شيء مسموح به» قوّة تحرّر، لا يميلون، مع ذلك، إلى البحث عن نموذج جديد من العالم المسيحي، على غرار العَنصَريّين في البرازيل أو في أفريقيا المعاصرة ضمن ظروف معينة.

لكن عندما نتماهى بصرامة مع نظام حاضر أو آخر سابق، فسيصبح الإيمان سهلًا للغاية انطلاقًا من بعض المدونات والولاءات (أو أن هذه المدونات والولاءات قد تتعزّز حين تترسّخ دينيًا)، وأولئك الذين لا علاقة لهم بتلك المدونات والولاءات يميلون إلى

---

(1) انظر نقد روان ويليامز Rowan Williams للعصر الذهبي المسيحي في «The whole idea that there is a *privileged* era for being a Christian is a strange one»; in *Why Study the Past?* (London: Darton. Longman. Todd. 2005). p. 105.

أن يظهروا بسهولة أكبر كمرتدّين لا كأخوة مسيحيين يمكن أن نتعلم منهم شيئًا ما.

هكذا نحن إزاء الصراع المعاصر بين العلمانية والدين، خاصة في الولايات المتحدة، حيث يتمّ حثّ بعض الكنائس على التهجم على «العالم العلماني» بشأن بعض المسائل المتعلقة بالأخلاقيات الجنسية، والتي غالبًا ما تكون ضيّقة؛ مما يؤدي إلى إدانة مسيحيين آخرين يرفضون تجنيدهم في هذه الحملة الصليبية، وبالتالي إلى حرب أهلية في صلب الكنيسة. يُصبح من الصعب للغاية تهدئة ذلك، بما أن الكنائس المسيحية أصبحت عالمية الآن، ولم تعد مجرَّد مؤسسات غربية، وأن العديد من المسائل تُطرح بشكل مختلف تمامًا في باقي القارات.

يتعلق الأمر هنا بمصدر أول على قدر كبير من الأهمية من مصادر الانقسام. ومصدر آخر على علاقة به. لقد ذكرت أعلاه ردَّة الفعل حيال التجريد، والحاجة الماسة إلى إعادة الاعتبار للجسم. لقد أدى ذلك إلى ضرب من ردود الفعل في الثقافة الغربية، والاحتفاء بقيمة الرغبة الحسية، لكن ليس ذلك إلا اعتراضًا على أحد وجوه التجريد، أي الكبت الأخلاقي للجنسي/الحسي، ولا يمكنه أن يؤثر في الاختزال منزوع السحر، بل على العكس من شأن ذلك أن يقترن به ويُشجّع على رفع جميع القيود على الشهوانية.

ومن أجل تجاوز هذا الاختزال ينبغي إعادة اكتشاف الطريقة التي يمكن أن تكون من خلالها الحياة في محيطنا الطبيعي، وكذلك الإحساس الجسدي، والحركة الجسدية، والتعبير الجسدي، قنوات اتصال مع الامتلاء. لقد شهدت الحياة الدينية في الماضي حضورًا مكثفًا لهذه الطقوس والطرق الجسدية. لكن تلك هي تحديدًا الطقوس والطرق التي استُبعدت مع تقدّم الإصلاح، من خلال أشكال أكثر ديناميكية من العقيدة والطقوس المسيحية، ومن ثم من خلال العالم العلماني المنضبط والمتحرّر. لكن لا يمكن إنكار الطموح بشأن هذه الأمر. ليس غريبًا أن الصيغ الأسرع نموًا للمسيحية، العنصرة، غالبًا ما تُولي مكانة مهمّة للطقوس الجسدية، ولا سيما للعناية بالصحة. لكن هذا يتعارض مع ما يعتبره الكثير من المسيحيين الغربيين الإنجاز العظيم للإصلاح الديني على مدار الفترة الحديثة بأكملها. وهنا يكمن مصدر مهم آخر محتمل للصراع[1].

هناك ترابط بين منطقتي الصراع المعنيتين هنا، حيث إن المشكلة الرئيسة مع المدوّنات

(1) ثمة مناقشة مثيرة للاهتمام حول هذه المسألة برمتها في
Alister McGrath, *The Twilight of Atheism* (New York: Doubleday, 2004), chapter 8.

تكمن في مجال أخلاقيات الجنس؛ والجنس هو بعد حيوي لوجودنا الجسدي. ولإضفاء معنى لاهوتي على ذلك، سيكون بلا شك من الضروري العودة إلى بعض المسائل الأخلاقية الجنسية: منع الحمل في الحالة الكاثوليكية والمثلية الجنسية، من بين أمور أخرى. لكن هذا يتطلب أكثر من ذلك بكثير. نحن بحاجة إلى إيجاد الرابط بين الرغبة الجنسية ومحبة الله التي تتجذّر بعمق في التقاليد التوراتية، سواء كانت يهودية أو مسيحية، وتجد طرقًا جديدة للتعبير عنها. وكما ركزت الثورة الجنسية المعاصرة، كما ذكرت أعلاه (الفصل الثالث عشر)، على مسائل الهوية الجنسية، يجب على إعادة الاستكشاف أو إعادة الصياغة هذه أن تستكشف من جديد مسألة الهويات بين الجنسين، ذكر وأنثى، والطريقة التي تتدخل من خلالها في العلاقة بين الله والرجل. هناك طريقتان لتجنب هذا الاستكشاف أو تجاوزه: تتمثل الأولى في اعتبار الاختلافات في الهوية الجنسية تافهة، أو طروقة، أو يمكن أن يحددها الأفراد بملء إرادتهم؛ أما الأخرى فتكمن في التركيز على تحديد للاختلاف الأبدي المفترض وغير الثابت، ويبدو ذلك في ما أقدم عليه فون بلتسار von Balthasar على سبيل المثال.

يعكس هذان الموقفان المتطرفان التبسيطات المتعارضة المفرطة التي أربكت الجدل حول الطبع/ التطبع، أي أن كل شيء يجب أن يتحدَّد من خلال العوامل البيئية. أو أن كل شيء يجب أن تحدده الوراثة. يجب أن يكون واضحًا في الزمن الراهن أن الثقافة البشرية لا تعمل بهذه الطريقة: فهي تتضمن دائمًا تفسيرًا ما وإعادة تحديد، لكن على خلفية الثوابت البشرية. ولأن هذه الثوابت تظهر دائمًا تحت ستار جديد، من مجتمع إلى آخر ومن عصر إلى آخر، يسهل التعرف عليها أكثر من وصفها. لكن الحياة الجنسية التي تفترض في الآن ذاته اختلافًا وجذبًا هي بلا شك إحداها. هنا، كما هو الحال في النواحي العقدية الأخرى للثقافة الإنسانية، نحتاج إلى الإحساس في الآن ذاته باستمرار الخلفية وبتغيّر الأشكال.

يحتاج المرء إلى هذين المقوّمين اليوم لنكتشف من جديد التداخل العميق بين الإيروس والحياة الروحية. هذه المنطقة المعقّدة بشكل رهيب في العالم المسيحي الغربي، حيث يلتقي الجنس مع الروحية، تنتظر على وجه السرعة اكتشاف مسارات جديدة إلى الله[1].

(1) انظر المناقشة المثيرة للاهتمام في
Rupert Short. *God's Advocates* (London: Darton. Longman and Todd. 2005). interviews with Janet Martin Soskice. pp. 24-42. and Sarah Coakley. pp. 67-85

[7]

رغم أني أشرت في عدة مواضع في هذا الكتاب إلى استحالة التنبؤ، إلا أني، مع ذلك، لا أستطيع إلا أن أسترسل في التخمين. أو ربما، أريد أن أتمثل سمتين بديلتين، تعتمدان على فرضيتين أساسيتين حول مكانة الروحية في حياة الإنسان، وهما تواليًا، تلك النظرية السائدة الأساسية، وتلك التي نهضت عليها سرديتي.

حاولت أن أقول شيئًا عن العلمانية بالمعنى الثالث، أي عن أوضاع الإيمان في عصرنا. لقد بلورت قصة طويلة، لأنني أعتقد أننا لا نستطيع التغلب على هذه المشكلة إلا تاريخيًا. لا يعني ذلك أن وجهة النظر هذه هي ببساطة استتباعًا تاريخيًا، ولكن، كما حاولت أن أُبيّن ذلك في الفصل الثاني عشر، فإن القصة لا معنى لها إلا في ضوء فهم معين لمكانة الروحية في حياتنا. التبرير يذهب في الاتجاهين. وسيقترح إحساسنا بالحياة الروحية للإنسان طرقًا معينة لرواية قصتنا؛ ولكن على الجانب الآخر، فإن مقبولية القصة من عدمها إما أن تدعم وجهة نظرنا الروحية أو تطعن فيها. لقد أكدت على امتداد هذا الكتاب على أن التصوُّر الضمني في النظرية السائدة، «الطابق الأرضي» وفقًا لمصطلحات الفصل الثاني عشر، أصبح أقل مقبولية في ضوء النظام الراهن للأحداث والمسارات في المجتمع الغربي والذي نسميه عادة «العلمنة».

لذلك أجد عذرًا للتخمين. إن الحديث عن مستقبلَين من شأنه أن يُساعد في توضيح الافتراضات العميقة لكلا التصورين.

مستقبل، ينبثق من نظرية العلمنة الرئيسة، يُبشِّر بانكماش الدين أكثر فأكثر. وبطبيعة الحال، لا يتوقع أحد أن يختفي كليًا، ويفسح المجال للعلم، كما توقّع الجيل القديم من الملحدين العقلانيين (انظر الاقتباسات من رينان وأوغست كونت في الفصل الخامس عشر). يقبل معظم الملحدين اليوم أنه سيكون هناك دائمًا درجة معينة من «اللاعقلانية»، أو على الأقل من عدم الانتباه للعلم، وأن الأفكار الأكثر فظاعة ستجد دائمًا من يُدافع عنها. لكننا سننتهي عند نقطة، كما صاغها ستيف بروس، يكون فيها عدد الأشخاص الذين يعتنقون شكلًا من أشكال الإيمان الديني هو ما قد نتوقعه إذا بدأنا من الصفر، واخترع الجميع تفسيرهم الخاص للأشياء.

يتمثل الافتراض الأساسي هنا في أن وجهات النظر الدينية المتعالية خاطئة، أو على

الأقل تفتقد لأساس معقول. وبمجرد أن نتجاوز موروث الماضي، لن يكون بوسعها إلا أن تنفذ إلى عالمنا من جديد من خلال أكثر أنواع اختراعات الأقليات جموحًا وعبثية.

أتوقع مستقبلًا آخر، على أساس افتراض آخر يتناقض مع وجهة النظر السائدة. في حياتنا الدينية نستجيب لحقيقة متعالية. والجميع يشعر بذلك على نحو ما، وهو إحساس ينشأ عن تحديدنا وإدراكنا لنمط ما سميته الامتلاء، وسعينا لبلوغه. إن أنماط الامتلاء المعترف بها من قبل أصحاب النزعة الإنسانية الحصرية، وغيرها من الأنماط التي لا تزال ضمن الإطار المحايث، هي إذن، بمنزلة استجابة للواقع المتعالي، ولكنهم لا تعترفون به. وبصنيعهم ذاك يهملون بعض السمات الحاسمة. إذن، فإن السمة البنيوية للتحويلات (وإعادة التحويل) الدينية التي وصفتها أعلاه، المتمثلة في الإحساس بالانفصال عن إطار أضيق والنفاذ إلى حقل أوسع يُضفي على الأشياء معنى بطريقة مختلفة، تتوافق مع الواقع[1]. ومن السهل أن يُعطَى الآن شعور سابق بالامتلاء معنى جديدًا وأعمق، كما رأينا مع بيدي غريفث، الذي كان أول مَن قرأ تجلّيه في مجال المدرسة في ضوء رومانسية وردزوورث، ثم في ضوء المسيحية.

مع ذلك، فإن الانغلاق أمر مفهوم تمامًا. إن التحويل والانفصال في اتجاه مجال أوسع، عادة ما يمكننا من الوعي بما أهملناه. وعادة يجب تذكير أولئك الذين يؤمنون بإله إبراهيم بأنهم لا يعرفون إلا القليل جدًا في شأنه، وأن معرفتهم به تظل جزئية. وأن أمامهم طريق طويل يتعيّن عليهم قطعه. (وبطبيعة الحال، فإن المتعصبين من بينهم ينسون ذلك ويعيشون من جديد في غيّهم، مطمئنين بثقة زائفة إلى حقائقهم الجامدة).

هذا الانغلاق، الذي يبديه غير المؤمنين وكذلك المؤمنين، يمكن أن تكون له دوافع قوية. «لا يمكن للجنس البشري أن يتحمّل وطأة الحقيقة» (إليوت). سنصاب بالجزع والارتباك والذهول حين نرى الله جهرة بشكل مفاجئ الآن. لذلك يجب أن يكون الله غامضًا إلى حد ما بالنسبة إلينا، حتى نُحقّق الحدّ الأدنى من التوازن. والسؤال الذي يطرح

(1) وهذا يفسر الإحساس بالإكراه، والتقييد، في العالم العلماني المعاصر، الذي ينتاب العديد من الكتاب الملتزمين دينيًا. يتحدث جوزيف بيبر Josef Pieper عن «قبة (die Kuppel) العالم اليومي»، التي تحتجزنا. يثبت السفسطائيون، والفلاسفة الزائفون، القبة بإحكام. علينا أن نفجرها. انظر

The Philosophical Act. in Leisure the Basis of Culture. trans. Alexander Dru (Indianapolis: The Liberty Fund. 1999). pp. 69-71; *Was Heisst Philosophieren?* (Einsiedeln: Johannes Verlag. 2003). pp. 19-21.

نفسه يتعلق بمعرفة أين تقع نقطة التوازن هذه. إذا كنت على صواب في القول بأن شعورًا بالامتلاء هو انعكاس للحقيقة المتعالية (إله إبراهيم بالنسبة إليّ)، وأن لكل شخص شعور بالامتلاء، عندها لا توجد أي نقطة صفر مطلقة. لكن هناك نقطة على قدر كبير من الأهمية يجد فيها الكثيرون راحتهم في حضارتنا، والتي تتحدّد من خلال رفض اعتبار المتعالي بمنزلة معنى لهذا الامتلاء. يجب أن تجد النزعة الإنسانية الحصرية أساس الامتلاء وأفقه في المجال الأساسي، وفي وضع معين من حياة الإنسان، أو في الإحساس أو في الإنجاز. الباب موصد أمام أي اكتشاف آخر.

لكن ليس الملحدون وحدهم هم الذين يحظرون الاكتشاف. يدرك كثير من المؤمنين (المتعصبين، ولكن أيضًا كثيرون آخرون) الله بيقين تام (بخلاف هؤلاء الهراطقة والوثنيين المنغمسين في الظلمات الخارجية). إنهم يتشبثون بوثن، بحسب مصطلح شاع استخدامه في تقاليد إله إبراهيم.

لا تزعزع وطأة الحقيقة الاستقرار فحسب، بل قد تكون على قدر كبير من الخطورة، ولا سيما كلما حاولنا التغلب على توهاننا عن طريق يقين زائف بالانغلاق، ثم محاولة تعزيز هذا اليقين عبر إسقاط الفوضى والشر اللذين نشعر بهما في أنفسنا على عدو معين، وفق الطريقة التي وصفتها في الفصل الثامن عشر. نؤكد خيريتنا من خلال العمل العدواني ضد الشر. أنا ضد التلوث، إذن أنا طاهر.

لذلك يمكن أن يكون الإيمان الديني خطيرًا. الانفتاح على التعالي محفوف بالمخاطر. لكن يكون ذلك صحيحًا بشكل خاص إذا استجبنا لهذه الأخطار بانغلاق سابق لأوانه، ورسمنا حدودًا واضحة لا لبس فيها بين الطاهر والملوث انطلاقًا من الاستقطاب الذي يفرضانه، الصراع والحرب. ويشهد التاريخ بشكل موسع على أن المؤمنين الدينيين قادرون على ذلك. لكن الملحدين قادرون على ذلك أيضًا، شريطة أن ينفتحوا على مثل عليا قوية، مثل جمهورية متساوين، أو نظام عالمي للسلام الدائم، أو الشيوعية. وتتعزّز الثقة بالطهرية ذاتها لدى المؤمنين والملحدين على حد سواء من خلال الهجوم العدواني على «محاور الشر». عبادة الأوثان تغذي العنف.

إذن، كيف يبدو المستقبل انطلاقًا من هذه الفرضيات؟ بطبيعة الحال، لا يمكن التنبؤ بذلك بشكل مفصل؛ وعلاوة على ذلك، ستختلف الأمور تقريبًا باختلاف المجتمعات.

لكن بنيتها العامة ستكون كالتالي: أيًا كانت نقطة التوازن التي تسيطر في أي بيئة، فإنها ستكون هشة دائمًا. سيرغب البعض في التوجه «نحو الداخل»، نحو موقف أكثر محايثة، وذلك لجميع الأسباب التي أتيتُ على ذكرها في موضع سابق من هذا الكتاب؛ وسيعتبر البعض الآخر هذا التوازن مقيّدًا وحتى خانقًا، وسيميلون إلى التوجّه نحو الخارج.

وفي المجتمعات التي تكون فيها نقطة التوازن العام متجذرة في المحايث، حيث يجد الكثير من الناس صعوبة في فهم كيف يمكن لشخص عاقل أن يؤمن بالله، تصبح سردية العلمنة السائدة، والتي تميل إلى إلقاء اللوم على ماضينا الديني كمنبع لكثير من الويلات التي حلت بعالمنا، أقل قبولًا مع مرور الوقت، وذلك، من جهة، لأنه سيكون واضحًا أن مجتمعات أخرى لن تحذو حذوها، وبالتالي فإن هذه السردية الكبرى لا تتعلق بالإنسانية جمعاء. من جهة أخرى لأن العديد من الأمراض التي يُفترض أن يكون «الدين» مسؤولًا عنها لم تختفِ. وبطبيعة الحال، يمكن الدفاع عن مقبولية السردية من خلال اتهام المجتمعات الدينية بمعاداة القيم الحديثة، ويميل الكثير من الأوروبيين اليوم إلى اتهام الولايات المتحدة و«الإسلام» بذلك. ولكن ما لم نغرق في «صدام حضارات» حقيقي، فإن هذه الطريقة في إضفاء المقبولية على سردية العلمنة ستطفو على السطح عاجلًا أم آجلًا.

وفي الآن ذاته، فإن هذا التركيز الشديد على النزوع العام إلى المحايث سيعمّق الإحساس بالعيش في «أرض يباب» بالنسبة للأجيال المقبلة، وسيبدأ العديد من الشباب من جديد في استكشاف ما وراء الحدود. لا يمكن لأحد التنبؤ إلى أين سيقود ذلك، رغم أن تلميحات ميخائيل إبشتاين Mikhaïl Epstein، التي أشرت إليها في نهاية الفصل الرابع عشر قد تكون ثاقبة.

تشير القصة التي سردتها إلى سمة أخرى من سمات «مستقبل الماضي الديني»[1]. إن الجزء الأكبر من ماضينا الذي تخبرنا السرديات الحديثة بأنه ولّى وانقضى، لا يمكن التخلي عنه ببساطة. تستبعد السرديتان الرئيستان، المسيحية أو العلمانية، على حد سواء، بعض سمات الماضي الديني. وتعتبر جميعها الثورات المحورية أحداثًا إيجابية لا لبس فيها، بحيث أن «الشرك» أو «الوثنية» (بحسب المصطلحات اليهودية ـ المسيحية)

(1) انظر مقالي الذي سينشر قريبًا حول هذه المسألة في
Hent de Vries, ed., *Religion-The Concept* (Fordham University Press).

يتميان إلى عالم مفقود. ولأجل ذلك أضاف البروتستانت (وإلى حد ما بعض الكاثوليك) الإصلاح (أو صيغًا معيّنة من الكاثوليكية)، الذي يُفترض أن يكمّل ما افتتحه المنعطف المحوري وأن يخلصنا من بقايا الوثنية وعبادة الأصنام. وحتى الآن، تلتقي السرديتان الرئيستان في الاتجاه ذاته. ثم تخترق السردية العلمانية الصفوف وتضيف خطوة جديدة إلى الأمام، ينتشر فيها الدين كدين، مثل الجلد القديم، ونمضي قدمًا مهتدين بنور شمس العقل.

لا تزال الصيغ الأكثر تشاؤمًا لهذين السرديتين التي تعترف بالأخطاء وأوجه القصور الثاوية في المراحل السابقة، تحتفظ بديناميكيتها في الحياة الإنسانية. قد تمثل عبادة الأصنام مصدر إغواء دائم لقلب الإنسان؛ وقد يجد معظم الناس صعوبة في الاستغناء عن اللاعقلانية، وإذن عن الإيمان الديني. لذلك، لا يمكن استبعاد ذلك استبعادًا تامًا. وفي أفضل الأحوال يمكننا فقط ألا نُعير اهتمامًا لهذه الآثار.

تفترض روايتي في هذا الكتاب شيئًا مختلفًا لما ترويه هاتين السرديتين، حتى في صيغهما المتشائمة. لا يمكن ببساطة حذف جزء كبير من ماضينا البعيد، ليس فقط بسبب «ضعفنا»، بل لأن هناك شيئًا مهمًا وقيمًا في ذلك. إن إدراك هذه الحقيقة، في ثقافتنا الراهنة، يعني عادة أن تكون معاديًا للمسيحية، متبنيًا بعض قيم «الوثنية» أو «الشرك» (الإيمان بآلهة متعددة). وقد تحدّث بيتر غاي Peter Gay في كتابه الشهير عن عصر التنوير[1] عن «الوثنية الحديثة». وقد لا يكون أحاط بهذه الظاهرة في كليتها، لكنه حمل بلا شك في طياته مقاربة مهمة لها. تلك هي الحجة التي قادت جون ستيوارت ميل لتمجيد «إثبات الذات الوثني» على حساب «إنكار الذات المسيحي»، وقادت نيتشه، ولكن بشكل مختلف تمامًا، إلى معارضة «ديونيزوس» لـ«المصلوب»[2]. وهذا الموقف عادة ما يشترك فيه المسيحيون الذين يعتبرون أنفسهم محل انتقاد.

لكن هذه المعارضة البسيطة لا تنصف الوقائع؛ على الأقل، هذا ما تفترضه القصة التي رويتها. لا أريد أن أساوي بين الموقفين المتعارضين؛ وسأكون سعيدًا، على سبيل المثال،

(1) Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Knopf, 1966).

(2) John Stuart Mill, *On Liberty*, in Mill, *Three Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 77. Friedrich Nietzsche: «-Hat man mich vestanden? -Dionysos gegen den Gekreuzigten.» See «Ecce Homo», in *Nietzsches Werke* (Berlin: Walter de Gruyter, 1969), Sechste Abteilung, Dritter Band, p. 372.

لو لم يحدث تقدّم كبير على صعيد التوحيد اليهودي. غير أن ذلك التقدّم وما تبعه من تطورات ـ مثل المسيرة الطويلة لإصلاح المسيحية اللاتينية التي تحدَّثت عنها هنا ـ تحقق على حساب (وربما لم يكن من الممكن على خلاف ذلك) أوجه مهمّة من الحياة الروحية، والتي ازدهرت، في الواقع، في «الوثنيات» السابقة، رغم عيوبها.

إن قمع أحد هذه الوجوه أو تهميشه يعني ما أشرت إليه بعملية «التجريد»، أي انعدم تجسّد الحياة الروحية المطرد، التي يُضطلع بها أقل فأقل في أشكال جسدية ذات معنى عميق، وتكمن أكثر فأكثر «في الرأس». لا أريد أن أقول إن المسيحية، على سبيل المثال، أدنى من الوثنية في ذلك، مهما يكن ما تنطوي عليه، لأنها تفتقر إلى الإحساس الكامل بتجسيد الأشكال السابقة التي استبعدتها. وإنما أريد أن أقول إن المسيحية، بوصفها الإيمان بالله المتجسّد، تنفي عن نفسها شيئًا أساسيًا طالما ظلت متشبثة بالأشكال التي «تجرّدها».

ويرتبط التجريد أيضًا بالخوف وبالتالي قمع الجنسانية، وإذن تجنب الخوض في مسائل الهوية الجنسية أو تناولها بشكل محتشم جدًا، كما قلت في المقطع السابق.

تكمن ميزة سلبية أخرى لكل التطورات المحورية والإصلاحية في النزوع إلى التجانس. فقد تمثّلت الرغبة في الإصلاح في كثير من الأحيان إلى إخضاع الحياة برمتها إلى سيطرة مبدأ واحد أو متطلب واحد: عبادة الله الواحد، أو الاعتراف بأن الخلاص لا يكون إلا بالإيمان، أو أن الخلاص لا يكون إلا في ظل الكنيسة. لقد تم تنفيذ هذا الإصلاح في الغالب عن طريق قمع أو تهميش أي شيء في الحياة البشرية لا يتفق بسلاسة مع هذا المتطلب الواحد. تتمثل الفكرة التي يحاول الناس التعبير عنها اليوم من خلال التمسك بتفوق «الإيمان بآلهة متعددة» أساسًا في أن هذه الثقافات السابقة تعترف بتكامل أوجه الحياة المختلفة ومتطلباتها بطريقة تفتقدها التصورات الدينية أو الأخلاقية الحديثة. إن الآلهة المختلفة ـ آرتيميس وآفروديت والمريخ وأثينا ـ تُجبرنا على احترام تكامل أنماط الحياة المختلفة: التبتل، والجماع الجنسي، والحرب، وفنون السلام، والتي غالبًا ما تنتهي الحياة، التي تُردّ إلى مبدأ واحد، إلى إنكارها.

مرة أخرى، لا يتعلق الأمر بالعودة إلى شكل سابق ـ لعبادة المريخ، على سبيل المثال ـ ولكن بأن نكون على بيّنة بمدى السهولة التي يمكن من خلالها الاندفاع البروكستي

Procrustean (فرض التجانس بالقوة والعنف) أن يحدث في حركة للإصلاح. ووراء كل ذلك يكمن الإغراء البدئي الشمولي. بينما كان كل من لوثر وكالفن على حق في إداناتهما أيديولوجيا التفوّق الروحي التي أصابت الرهبنة في أواخر العصور الوسطى، فقد انتهى بهما المطاف إلى تشويه اهتمامات التبتل، مما أدى إلى الحد بشكل كبير من نطاق الحياة المسيحية. وساعد إصلاحهم على إنتاج العالم العلماني اليوم، من خلال مرحلة أخرى من «الإصلاح»، حيث لا يُنظر للزهد بوصفه مدعاة للريبة فقط ـ وهذا أمر محمود وضروري دائمًا ضمن بعض الوجوه ـ ولكن أيضًا بوصفه ضربًا من الجنون وتشويه الذات. وبذلك نجد أنفسنا أمام عالم ضيّق وأكثر تجانسًا وتوافقًا مع مبدأ المتعة.

مرة أخرى، ليس ضروريًا تخليص المسيحية بجرعة من الوثنية، لكن حياتنا المسيحية نفسها عانت التشويه لما فرضت هذا النوع من التجانس. كانت الكنيسة تميل إلى أن تكون المكان الذي يلتقي فيه البشر، باختلاف مساراتهم وتفاوتها؛ وفي هذا الصدد، عادة ما يكون مآلنا الفشل.

الدرس المُستفاد من ذلك هو أن لحظات الصعود هذه، حيث يقودنا ما سمّيته في فصلين من الفصول السابقة «الابتلاء الإلهي» إلى مستوى أعلى، وغالبًا ما يكون (ربما دائمًا) في شكله التاريخي «القائم فعلًا» شديد الغموض، وله خسائر فضلًا عن مكاسب لا تقدر بثمن. يمكن للخطوة إلى الأمام التي لا غنى عنها في شكلها الفعلي أن تفرض تضحيات غير مقبولة. ولأجل ذلك ينبغي أن نكون حذرين حيال هذه السرديات الكبرى التي تتحدّث عن تقدم بسيط من دون كلفة، سواء رواها المسيحيون، أو روّاد عصر التنوير[1].

لا يمكن للتصوُّر الذي أقترحه هنا أن يقطع نهائيًا، بأي حال من الأحوال، مع ماضٍ مثَّل دائمًا معضلة ندّعي ببساطة أننا تركناها وراءنا. وقد استفدت في ذلك من فكرة بلورها

---

(1) وغني عن القول إن هذا ينطبق أيضًا على مطالبات المسيحية «بأن تحل محل» اليهودية. بقدر ما يُدافع عن الرأي باسم الإيمان المسيحي، بقدر ما يزداد هذا الإيمان غموضًا وتشويهًا. ولكن، بشكل عام، آمل أيضًا أن يكون واضحًا أن مفهومي (الغامض وأعترف بذلك) لـ«ابتلاء الله» يختلف عن وجهة نظر مثل تلك التي يقول بها ليسنغ Lessing (انظر *Die Erziehung des Menschengeschlechts*). لا يقتصر الأمر على أن «المسار» لا ينتهي بأخلاق مستلهمة من الألوهية، ولكن بشكل أساسي، بما أن الابتلاء يعمق إحساسنا بأسرار الخطيئة والكفارة، فإنه «لا ينتهي» بشكل صحيح البتة: لا يمكن أن ندرك عصرًا يستطيع فيه الخرجون الجامعيون، أن يستهتروا بفهم أسلافهم الأقل تقدمًا. انظر المناقشة المتعلقة بهذه الصيغة من الألوهية،

Nicholas Boyle. *Sacred and Secular Scriptures* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005), chapters 1 and 2.

روبرت بيلا بالتفصيل في كتاب يظهر في قابل الأيام عن التطوُّر الديني للبشرية، صاغها في الشعار التالي: «لا شيء يُفقد البتة»[1].

تلك طريقة أخرى ترتبط فيها قصة سيرورتنا ارتباطًا وثيقًا باستعراض وضعنا الحاضر، اعتُبرت بمنزلة النواة الصلبة التي انتظمت حولها عملية بناء هذا الكتاب برمته.

(1) Robert Bellah, «What Is Axial about the Axial Age?», in *Archives Européennes de Sociologie*, 46, no. 1, pp. 69-89: the quote is on p. 72.

لقد تبلورت الحجة برمتها وبشكل مستفيض في كتاب (يصدر قريبًا)
Robert Bellah, *Religion in Human Evolution: From the Paleolithic to the Axial Age*.

الخاتمة: قصص عديدة

أودُّ أن أنظر في قصّتي عن «علمنة» الغرب في علاقة بتصوُّرات تاريخية أخرى، تقتفي أثر التحوُّلات في وجهات النظر والنظريات الفلسفية أو اللاهوتية التي أدَّت إلى المأزق الذي تردَّينا فيه في أيامنا هذه. تبدو وجهات النظر تلك، للوهلة الأولى، مختلفة جدًا عن وجهة نظري، لكنني لا أعتقد أنها تتناقض معها تناقضًا حقيقيًا.

وأجدني متعاطفًا جدًا مع أحد التيارات الراهنة، ذاك الذي يتعلّق بالنظرية التي تربط بين نقد «الواقعية» في العصور الوسطى (كما هو الحال مع توما الأكويني) وظهور الإسمانية، والنزعة الممكنية، واللاهوتية الأكثر تطوعية التي يقول بها سكوت، وأوكام، وآخرون، مع التطلّع إلى عالم علماني.

لقد نشأ هذا الترابط بين الاسميّة وتطوُّر العلم الميكانيكي، وكذلك القوّة المتنامية للموقف الأداتي الجديد من الفعالية البشرية[1]. وبالتأكيد، ساهمت الإسميّة في تطوير تمييز واضح بين الطبيعة والخارق للطبيعة، والنظام المحايث والواقع المتعالي. وكما رأينا، مثَّل هذا التمييز خلفية فكرية أساسية للعلمانية الحديثة. لقد ساهم الموقف الأداتي، بدوره، في التحوُّل إلى الداخل كقاعدة لتمثّل العالم، فكريًا وعمليًا على نحو مُنقطع النظير.

ساهمت كل هذه العناصر في تبلوُر الثنائية الأنطولوجية الحديثة: العقل في مواجهة كونٍ ميكانيكي فاقد للمعنى، وبدون غايات داخلية خلافًا للكوسموس القديم[2].

---

(1) انظر

Francis Oakley, «Christian Theology and the Newtonian Science», *Church History 30* (1961), pp. 433-457.

(2) تمت دراسة هذه الروابط بشكل مفصل في أعمال جون ميلبانك John Milbank وكاترين بيكستوك Catherine Pickstock، اللذين اعتُبرا في كثير من الأحيان كمؤيدين لـ«الأرثوذكسية الراديكالية». انظر على سبيل المثال John Milbank, *Theology and Social Theory*, 2nd edition (Oxford: Blackwell, 2005); Catherine Pickstock, *After Writing* (Oxford: Blackwell, 1998); John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001); John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy* (London: Routledge, 1999).

كما ساهمت كل هذه العناصر مجتمعة ـ العلم، الميكانيكيا، الموقف الأداتي ـ في نزع السحر عن العالم. ميكنة رؤيتنا للعالم Weltbild لها قرابة، ولكنها بعيدة بنزع السحر عن العالم Entzauberung بالمعنى الذي استخدمت فيه المصطلح هنا: تراجع وتقهقر المعتقدات والممارسات التي تستحضر الأرواح والقوى الأخلاقية.

من السهل تبيُّن أن هذا السياق هو الذي نشأت فيه العلمانية. هناك علاقة سببية مباشرة مع نزع السحر عن العالم، وقد مثَّلت تلك العلاقة جزءًا من القصة. كان لحركة الإصلاح دور واضح في ذلك أيضًا حيث كانت لها مساهمة كبيرة في نزع السحر عن العالم، وفي تدمير الكوسموس المسيحي القروسطي. وفي الواقع، لم تخلُ مناهضة الواقعية التي ساهمت في إفراغ هذا الكوسموس من الأفكار والمثل من دوافع لاهوتية واضحة.

وتتوافق قصة ريمي براغ Rémi Brague حول «حكمة العالم» وتراجعها مع هذا التمثّل[1].

لمّا صارت صورة العالم ذات طابع ميكانيكي، ولمّا كان ضمور الإحساس بالله من حيث هو الذي يصلنا بكوسموس ذي معنى، فإن تراتبية الوجود تفقد معناها، ونفقد السياق الضروري لفلسفة في المماثلة، وبالتالي لفهم معيَّن يُمكّننا من الاهتداء (المحدود) إلى معرفة الله. في الواقع، اقتداءً بجون ميلبانك John Milbank قد نرى ضمن هذا الفهم «غير المبهم» الجديد لوجود الإله والمخلوقات على حدٍ سواء، التحوُّل الحاسم الذي نتجت عنه التحوُّلات الأخرى[2].

وبمجرد أن يحدث هذا التحوُّل، يُصبح فهم الله ككائن عظيم وقوي جدًا أكثر سهولة، بل باعتباره الصانع الأعلى، وفهم عنايته على نحو مباشر كما تتجلّى في تصميمه العام والرائع. إن الاهتداء إلى إرادة الله من خلال تصميمه مسألة حاسمة بالنسبة لقصة النظام الأخلاقي الحديث، وللفهم الجديد لحضور الله بيننا كما تقول به النظريات الدوركايمية الجديدة.

يمكننا أن نتبيَّن بسهولة كيف تمَّ تمهيد الطريق للعناصر المتبقية في قصتنا، وبالخصوص تطوُّر مفهوم نظام محايث مُغلق هيمن ثقافيًا.

---

(1) Rémi Brague, *La Sagesse du Monde* (Paris: Fayard, 1999).

(2) انظر
John Milbank, in Rupert Shortt, *God's Advocates* (London: Darton, Longman & Todd), p. 108.

يمكننا أن نسمّي هذه القصة، قصة الزيغ الفكري. إنها تتفق بطريقة ما مع القصة التي رويتها، ولكنها تُطوّر أشياء لا أكاد أذكرها، كما تستبعد أشياء استغرقت فيها وقتًا طويلًا. لذلك أعتقد أن هذه القصة توضح بعض الحقائق المهمة جدًا، وتستخلص بعض العبر الحاسمة. لكنني لا أعتقد أن هذه القصة هي كل ما في الأمر في ما يتعلق بالعلمانية. فثمة عنصر آخر لا يقل أهمية ويتعلّق بالزخم الذي يدفع في اتجاه استكمال الثورة المحورية؛ أعني حركة الإصلاح، التي تسعى إلى إنهاء التوازن ما بعد-المحوري، أي التوازن والتكامل بين العناصر السابقة والعناصر ما بعد-المحورية في جميع الحضارات الكبرى. ويتعلق الأمر هنا بمسار المسيحية اللاتينية، الذي انصبَّ عليه اهتمامي، عبر مختلف التحوُّلات الاجتماعية والثقافية التي أفرزها. ولندعو ذلك سردية الإصلاح الكبرى.

باختصار، يفترض الإصلاح أن يكون كل شخص مسيحي حقيقي 100٪. الإصلاح ليس فقط نزع السحر عن العالم، ولكن أيضًا فرض الانضباط وإعادة تنظيم الحياة والمجتمع. وفي توافق مع التمدن، أنشأ الإصلاح فكرة النظام الأخلاقي الذي أعطى معنى جديدًا للمسيحية، وفرض متطلبات الإيمان. ومن ثم تُجسر الهوة بين الإيمان والعالم المسيحي. وقد أعقب ذلك تحولًا أنثروبومركزيًا، ومن ثم القطع مع هيمنة الإيمان المسيحي.

لا تكمن قضيتي فقط في التأكيد على أهمية سردية الإصلاح الكبرى في ذلك حيث وفَّرت الإطار لقطيعة القرن الثامن عشر، فهذا أمر بديهي، ولكن أيضًا في التأكيد على أن الزيغ الفكري لم يكن كافيًا وحده ليُحدث مثل هذه القطيعة:

(أ) الزيغ الفكري على علاقة بالتحوُّلات في الفهم النظري، وبشكل رئيس لدى النخب المثقفة والأوساط القريبة منها. وما نفتقر إليه هو قصة كيف نشأت العلمانية (في معانيها الثلاثة) كظاهرة جماهيرية. وبطبيعة الحال، يمكن ببساطة أن يتعلق (i) بأثر انتشاري بشكل كامل، أو (ii) بأثر مزعج للتحوّلات الكبيرة: النزوح، التصنيع، التوسع الحضري... إلخ. ولكن بشكل واضح (i) يحدث جزء كبير من الأثر الانتشاري عبر توسع المتخيَّل الاجتماعي الحديث، و(ii) لقد بيّنا بالفعل مدى اعتماد التحوُّلات المؤسساتية فقط على تأثيرها على الطريقة التي نعيش/ نفهم من خلالها تلك التحوُّلات؛ وتساعد قصتنا عن المتخيَّل الاجتماعي الحديث على تفسير طريقة فهمها.

(ب) في الواقع كان الزيغ الفكري في الأصل تحولًا داخل العقيدة المسيحية؛ فقد

وجدت أسبابًا مسيحية للتحوّلات التي وصفناها؛ كما كان مستلهمًا في الأصل من هذه الأسباب؛ ولكن بخلاف سردية الإصلاح الكبرى، لم يُقدِّم الدوافع التي أدَّت إلى السخط على المسيحية (رغم أن بلومبرغ Blumenberg لا يعتقد ذلك).

(ج) لم يُقدِّم العلم، والمادية الميكانيكية على وجه الخصوص، مثل هذه الأسباب إلا مؤخرًا؛ أي بعد داروين، حيث صارت صورة الكون كخلق حميد وحسن التدبير موضع تساؤل. لقد تمَّ قلب التسلسل الزمني الذي يقول به الكتاب المقدَّس؛ ولم يعد للحجة على التصميم الإلهي أي جدوى؛ وتراكمت النتائج السلبية ضد الثيوديسا. ثم ما لبث أن وضعت المادية الميكانيكية الدين برمته موضع سؤال. لقد كانت تلك السمة الغالبة التي تعززت أكثر في القرن التاسع عشر بعدما كانت محدودة في القرن الثامن عشر. وفي ما مضى لم تكن فكرة الكون المنفصل بشكل كبير، حيث المعاناة والدمار، وحيث يسعى الله إلى نجاتنا، هدفًا واضحًا للحجج المضادة للثيوديسا. يمكن اعتبار الفوضى على أنها غضب الله، لا على أنها تدخل عقابي مباشر.

(د) بطبيعة الحال، يمكن النظر إلى انتقال المسيحية للتصميم الميكانيكي المُحكم على أنه تشويه، وفقدان للعمق الجوهري. لقد كان الأرثوذكس الراديكاليون على حق في قولهم إننا بحاجة إلى فهم أفلاطوني مثالي لِمَا خُلقنا من أجله. لكن لا يؤدِّي الاستخفاف بالإيمان بالضرورة إلى العلمانية، وإلا لاضمحل الإيمان ذاته. ومع ذلك، ما أن تحدث القطيعة، فإن هذا الاستخفاف يُعزِّز الإحساس بأنه لا مفر من المحايث. وتُعتبر الهيمنة الفكرية المتزايدة للأنظمة غير الشخصية خير مثال على ذلك.

أعتقد أن قصتيّ الزيغ الفكري وسردية الإصلاح الكبرى تتكاملان، فهما تستكشفان جوانب مختلفة من الجبل نفسه، أو الدفق المتعرِّج للتاريخ نفسه. وبقدر ما يُوضح الزيغ الفكري بعض الالتزامات الفكرية واللاهوتية المهمة، بقدر ما نحتاج إلى سردية الإصلاح الكبرى لاستبعاد القصة غير المحايدة، وللكشف عن لعبة زعزعة الاستقرار وإعادة التركيب. لا غنى عن فهم المتخيّلات الاجتماعية في هذا الصدد.

قد يعترض المرء على أن هذه المسألة ليست صحيحة إلا في ما يتعلق بالقصة الزمانية؛ ولكننا في نهاية المطاف، لمَّا كان للزيغ الفكري ولسردية الإصلاح الكبرى دور في كل ذلك، ألا يمكننا بكل بساطة أن نُثبّت الوضع المعاصر كنتاج للانحرافات التي تتماهى

مع الزيغ الفكري؟ لكن التاريخ لا يمكن له أن ينفصل عن الوضع الذي أفرزه. علينا أن نفهم الحياة الدينية/ الروحية اليوم في جميع محاورها ومقاوماتها وردود أفعالها المختلفة في علاقة بالانضباط والتجانس. وبالتالي نحن بحاجة إلى كل من الزيغ الفكري وسردية الإصلاح الكبرى لتفسير الدين اليوم.

المترجم في سطور

المترجم: نوفل الحاج لطيف، أستاذ الفلسفة بالمعاهد الثانوية التونسية، حاصل على الدكتوراه في الفلسفة السياسية والأخلاقية الأنغلو-سكسونية عنوانها: نقد جون رولز للمنفعية، سنة 2013. نُشرت تحت عنوان: **جدل العدالة الاجتماعية في الفكر الليبرالي، جون رولز في مواجهة التقليد المنفعي**، دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، لبنان، 2015م. نشر مقالات عديدة في مجلات عربية مختلفة.

الكتاب

«ماذا نعني حين نقول إننا نعيش في عصر علماني؟ يكاد يتّفق الجميع على أن ذلك يُشير إلى عصرنا نحن بمعنى ما: أعني بـ«نحن»، نحن الذين نعيش في الغرب، وبعبارة أخرى في شمال الغرب، أو بمعنى آخر، عالم شمال الأطلسي، على الرغم من أن العلمانية تمتدّ جزئيًا أيضًا وبطرق مختلفة، إلى أبعد من هذا العالم. ويبدو أن العلمانية تفرض نفسها فرضًا لا سبيل إلى مقاومته كلما هممنا بمقارنة هذه المجتمعات مع أي مجتمعات أخرى في تاريخ البشرية: أي مع كل المجتمعات الأخرى المعاصرة تقريبًا (على سبيل المثال، الدول الإسلامية والهند وأفريقيا)، من جهة، ومع بقية المجتمعات التي عرفها التاريخ البشري، سواء في المحيط الأطلسي أو في غيره، من جهة أخرى.

بيد أن هذه العلمانية تبدو مستغلقة على الفهم. ويمكن تحديد أهم ميّزاتها ضمن اتجاهين رئيسين - أو ربما طائفتين من الاتجاهات. يتمحور الأول حول المؤسسات والممارسات المشتركة - الدولة يقينًا ولكن ليست الوحيدة. ويكمن الاختلاف، إذن، في أنه في حين أن التنظيم السياسي للمجتمعات ما قبل الحديثة كافة كان على علاقة بشكل إيماني مُعيّن أو بولاء لله أو بتمثّل لحقيقة نهائية، لأن في ذلك ضمانة له وفيه يجد أساسه، لا أثر لهذه العلاقة في الدولة الغربية الحديثة. فالكنائس الآن منفصلة عن البنى السياسية (مع بعض الاستثناءات، في بريطانيا والدول الاسكندنافية، وإن كانت متواضعة وغير متشددة بحيث لا تَصلح لأن تكون استثناءات حقيقية). وصار حضور الدين أو غيابه مسألة خاصة جدًا. كما صار المجتمع السياسي شأنًا يهمّ المؤمنين (من جميع المشارب) وغير المؤمنين على حدٍ سواء».

تشارلز تايلور



ISBN 978-614-418-438-7
9 786144 184387






جداول Jadawel
www.jadawel.net